


NAZIONALE
R. BIBLIOTECA
CENTRALE V. E. II
8
12 - L
32
ROMA



PRIMERA PARTE DE LA SVMMA, EN LA QVAL SE CIFRA Y SVMMA TODO LO QVE TOCA Y PERTENECE ALOS Sacramentos: con todos los casos y dudas morales, resueltas y determinadas.

Principalmente lo que toca y pertenece al Sacramento de la Confessión, que va todo muy distinctamente declarado, y todo lo que pertenece a las censuras Ecclesiasticas.

En esta vltima impression va muy curiosamente añadida, de todo lo perteneciente al Sacramento del Matrimonio.

COMPVESTA POR EL MAESTRO FRAY Pedro de Ledesma, de la Orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Visperas en la Vniuersidad de Salamanca.



Año 1611.

Con licencia, y Priuilegio de Castilla y Aragon.

EN ÇARAGOÇA, En casa de Lucas Sanchez.

YO Fray Iuan de Villafranca,Prouincial de la prouincia de España,de la Orden de Predicadores. Por quanto soy informado, que el padre Maestro Fray Pedro de Ledesma,Cathedratico de Sancto Thomas en la vniuersidad de Salamanca , ha compuesto vna Suma,de lo tocante a los sacramentos de la sancta Iglesia en Romance, y de las censuras della,la qual sera de gran vtilidad y prouecho para todos, por ser de mucha erudicion. Por la presente le doy licencia,para que la pueda sacar a luz,y imprimirla,y para mayor merito suyo se lo mãdo por obediencia,guardando el orden de las pregmaticas Reales en la impression. En el nombre del Padre,y del Hijo,y del Espiritu sancto. Amen, no obstante cosa en contrario. En fe de lo qual firme la presente de mi propria mano,sellada con el sello de nuestro oficio. Dada en nuestro conuento de San Esteuan de Salamanca, a primero de Enero,de 1598. años.

Fray Iuan de Villafranca
Prior Prouincial.

CENSVRA.

POR mandado del Consejo Real,vi los dos Tomos de Sacramentos , que compuso el maestro Fray Pedro de Ledesma, Cathedratico de Sancto Thomas de la Vniuersidad de Salamanca ,y el otro libro pequeño de la doctrina Christiana, y no hallo auer en ellos algun error,antes son de mucha vtilidad para qualquier Christiano ,y que merecen salir a luz para la de todos los fieles . Fecha a doze de Abril , de mil y quinientos nouenta y ocho años.

Fray Francisco Ortiz Lucio.

TASSA.

YO Alonso Vallejo Escriuano de camara del Rey nuestro señor , y vno de los que en el su Consejo residen doy fee, que auiendole visto por los señores del, vn libro que con su licencia fue impresso, intitulado,Suma de los Sacramentos, compuesto por el Maestro Fray Pedro de Ledesma de la orden de Sancto Domingo,Cathedratico de Sancto Thomas,en la Vniuersidad de Salamanca, tassaron cada pliego del dicho libro a cinco blancas , y a este precio mandaron que se venda y no mas, y que se ponga esta tassa al principio de cada volumen, para que se sepa y entienda lo que por el se ha de lleuar , y para que dello conste, de mandamiento de los dichos señores del Consejo,y pedimiento de la parte del dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, di esta fee,que es fecha en la Villa de Madrid,a diez y nueue dias del mes de Septiembre,de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

Alonso de Vallejo.

LICENCIA.

NOS Don Felipe por la gracia de Dios, Rey de Castilla de Aragon, de las dos Sicilias, de Hierusalem, &c.

NOS Don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, Conde de Ossona, Vizconde de Cabrera y Bas, gran Senescal de Aragon, Lugarteniente, y Capitan general por su Magestad en el presente Reyno de Aragon. Por quanto por parte de vos Lucas Sanchez impressor de libros, vezino de la Ciudad de Çaragoça, se nos ha suplicado fuessemos seruido daros licencia, y facultad para imprimir y vender, en el presente Reyno de Aragon, vn libro intitulado, Primera y segunda parte de la Suma, de todo lo que toca, y pertenesce a los Sacramentos, con todos los casos, y dudas morales, resueltas y determinadas. El qual esta en dos cuerpos, compuesto por el Padre Fray Pedro de Ledesma, de la Orden de Santo Domingo. Y porque auemos tenido relacion, que no ay en el cosa que contrauenga a nuestra santa Fe Catholica, y buenas costumbres, lo auemos tenido por bien, en la manera infrascripta. Por tãto, por tenor de las presentes, de nuestra cierta sciencia, y por la Real autoridad de q̃ vsamos, damos licencia y facultad, a vos el dicho Lucas Sãchez, para q̃ podays imprimir y vẽder, y hazer imprimir y vender el sobredicho libro, y todos los cuerpos q̃ del quisieredes, cõ que en todos los volumines, y cuerpos que imprimieredes, aya de yr impressa la presente nuestra licencia: y mandamos por tenor della a qualesquiere Iuezes, y Oficiales mayores, y menores, y otras qualesquiere ministros, vassallos, y subditos de su Magestad, en el presente Reyno de Aragon, q̃ so incurrimiento de su yra, e indignaciõ, y en pena de mil florines de oro de Aragon, de bienes de los contrauinientes, exigideros, y a los reales cofres aplicaderos, q̃ la presente licencia, y todo lo en ella contenido os guarden, tengã, y obseruen, tener, obseruar, y guardar hagan inuiolablemente, sin hazer, ni permitir sea hecho lo contrario, si la gracia de su Magestad les es cara, y en la dicha pena dessean no incurrir. En testimonio de lo qual, mandamos despachar las presentes, selladas en el dorso con el sello Real, desta su lugartenencia. Datt. en Çaragoça, a quatro dias del mes de Hebrero, y año mil seyscientos y onze.

El Marques de Aytona
Lugarteniente general.

V. Martinez Boclin. R.

Dominus Locumtenens generalis mandauit mihi Hieronymo de Losilla, vissa per Martinez Boclin Regentem Cancellariam.

LICENCIA.

EL Doctor Francisco la Mata, Deã de la santa Metropolitana Iglesia de la Seo de la Ciudad de Çaragoça, y en lo spiritual y temporal, Vicario general de la Ciudad, y Arçobispado de Çaragoça, por el muy illustre Capitulo de dicha santa Iglesia, por el muy Illustre Capitulo de dicho Seo, sedevacante, por muerte del Illustrissimo, y reuerendissimo Señor Don Thomas de Borja, por la gracia de Dios, y de la santa Sede Apostolica, Arçobispo de dicho Arçobispado, del Consejo de su Magestad. Por la presente damos licencia a Lucas Sanchez, impressor de libros, vezino de dicha ciudad, para que pueda imprimir, e imprima vn libro, intitulado, Primera y segunda parte de la Suma, de todo lo que toca, y pertenece a los sacramentos, con todos los casos, y dudas morales, resueltas y determinadas, compuesto por el Padre Fray Pedro de Ledesma, de la orden de santo Domingo, Maestro en Theologia. Por quanto nos consta no auer en el cosa, en que contrauenga a nuestra sancta Fe Catholica, y buenas costumbres. Y mandamos que al principio del dicho libro, que es dos cuerpos, si quiere primera, y segunda parte vaya impressa la presente nuestra licencia. Datt. en Çaragoça, al primer dia del mes de Hebrero, de M.DC.XI.

El Doctor Francisco Lamata,
Dean y Vicario general.

De mandamiento de dicho Señor Dean y Vicario general: y por Iuan Meles Notario.
Gabriel de Molina, Notario.

EL REY.

POR Quanto por parte de vos F. Iuan Velazquez Procurador general de la orden de Sancto Domingo, en nombre del Maestro Fray Pedro de Ledesma, Cathedratico de Sancto Thomas en la Vniuersidad de Salamanca, de la mesma orden, nos fue fecha relacion, que el dicho Maestro con mucho cuydado y trabajo, estudio y diligencia, auia compuesto dos libros en Romance, vno que se intitula Suma de Sacramentos, en dos tomos, y otro libro, pequeño, que se llama Doctrina Christiana, y declaracion della, que eran muy vtiles y prouechosos, para todo genero de personas, y nos suplicastes, mandassemos dar licencia para los poder imprimir, o como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo. Por quãto en los dichos libros, se hizo la diligencia que la pragmatica por nos sobre ello fecha dispone. Fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, e nos tuuimoslo por bien. Por la qual damos licencia, y facultad al dicho Maestro fray Pedro de Ledesma para que por tiempo, y espacio de diez años cumplidos, primeros siguiẽtes, que corren, y se cuentan desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante, el o la persona que para ello su poder ouiere, y no otra alguna, pueda vender ni imprimir los dichos libros que de suso se haze mencion, y por la presente damos licencia y facultad a qualquier impressor destos nuestros Reynos que nombrare, para que durante el dicho tiempo los pueda imprimir por el original que en el nuestro Consejo se vio, que todo ello va rubricado y firmado al fin de Alonso de Vallejo nuestro Escriuano de Camara, y vno de los que en el nuestro Consejo residen. Con que antes que se vendan, los trayga ante ellos, juntamente con los dichos originales, para que se vea si la dicha impression esta conforme a ellos, o trayga fe en publica forma, como por corrector por nos nõbrado se vio, y corrigio la dicha impression, por los dichos originales. Y mandamos al impressor que ansi los imprimiere, no imprima el principio, ni primer pliego dellos, ni entregue mas de vn solo libro de cada vno, con los originales al author, o persona a cuya costa los imprimiere, ni a otra alguna, para efecto de la dicha correction, y tassa, hasta que antes y primero los dichos libros esten corregidos, y tassados por los del nuestro Consejo, y estando fecho, y no de otra manera pueda imprimir el dicho principio y primer pliego, en el qual immediatamente, se ponga esta nuestra licencia, y la aprobacion, tassa y erratas, ni lo pueda vender el, ni venda persona alguna, hasta que esten los dichos libros en la forma susodicha, so pena de caer, e incurrir en las penas cõtenidas en la dicha pragmatica y leyes de nuestros Reynos, que sobre esto disponen, y mas que durante el dicho tiempo, que persona ninguna sin su licencia, no le pueda imprimir ni vender, so pena que el que lo imprimiere, o vendiere, aya perdido y pierda, qualesquier moldes, y libros, y aparejos q̃ de ellos tuuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis, por cada vez q̃ lo cõtrario hiziere. De la qual dicha pena sea la tercia parte para la mi camara y la otra tercia parte, para el juez q̃ lo sentenciare, y la otra tercia parte para el que lo denunciare. Y mandamos a los del nuestro Consejo: Presidentes y Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nuestra casa y Corte, y Chancillerias, y otras qualesquier justicias de todas las ciudades, villas y lugares destos nuestros Reynos y señorios, y a cada vno en su jurisdiction, assi a los que agora son, como a los que seran de aqui adelãte, que le guarden y cumplan esta nuestra carta, y merced, que ansi le hazemos, y cõtra ello no le vayan, ni passen, ni consientan yr, ni passar de manera alguna, so pena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra camara. Fecha en Madrid a veynte y seys dias del mes de Abril, de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

Yo el Principe.

Por mandado del Rey nuestro Señor.
Su Alteza en su nombre.

Don Luys de Salazar.

Priuilegio de Aragon.

NOS Don Phelipe por la gracia de Dios Rey de Castilla, de Aragon, de Leon, de las dos Sicilias de Hierusalem, de Portugal, de Vngria, de Dalmacia, de Croacia, de Nauarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Seuilla, de Cerdeña, de Cordoua, de Corcega, de Murcia, de Iaen, de los Algarues, de Algezira de Gibraltar, de las Islas de Canaria, y de las Indias Orientales y Occidentales, de las Islas y tierra firme del mar Oceano, Archiduque de Austria, Duque de Borgoña, de Brauante, de Milan, de Athenas, y Neopatria, Conde de Abspurg, de Flandes, de Tirol, de Barcelona, de Rossellon y Cerdaña, Marques de Oristan y Conde de Gociano. Por quanto por parte de vos el Maestro Fray Pedro de Ledesma de la orden de Sancto Domingo, y Cathedratico de Sancto Thomas en la Vniuersidad de Salamanca, nos ha sido hecha relacion que aueys compuesto en lengua Castellana, vn libro intitulado, Suma de los Sacramentos, con la Doctrina Christiana y declaracion della, y que con licencia nuestra lo teneys impresso en estos Reynos de Castilla, y que lo queriades hazer imprimir en los de la Corona de Aragon, suplicandonos que porque en esto se ofreceran muchos gastos, os mandassemos dar licencia que vos y no otro alguno, lo pudiessedes hazer imprimir y vender en los dichos Reynos de la Corona de Aragon, por tiempo de diez años, e nos teniendo consideracion a lo susodicho, y a que el dicho libro esta reconoscido por personas de letras expertas, de las quales auemos tenido bastante informacion, porque de vuestros trabajos alcanceys alguna vtilidad, con tenor de las presentes de nuestra cierta sciencia, y real auctoridad deliberadamente, y consulto, damos licencia, permisso y facultad a vos el dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, y a la persona que vuestro poder tuuiere, que podays imprimir, o hazer imprimir, al impressor, o impressores que quisieredes el dicho libro, intitulado Suma de los Sacramentos, con la Doctrina Christiana y declaracion della, en qualesquier ciudades villas y lugares de los dichos nuestros Reynos y señorios de la Corona de Aragon, y venderlos en ellos, assi los que huuieredes impresso, o hecho imprimir en los dichos Reynos, como en otras partes, durante el tiempo de diez años. Prohibiendo segun que con las presentes prohibimos, y vedamos que ninguna otra persona los pueda imprimir, ni hazer imprimir, ni vender, ni lleuarlos impressos de otras partes a vender a los dichos nuestros Reynos y Señorios, sino vos, o quien vuestro poder tuuiere, por el dicho tiempo de diez años, desde el dia de la data de las presentes en adelante contaderos, so pena de dozientos florines de oro de Aragon, y perdimiento de moldes y libros, y diuididera en tres iguales partes, vna a nuestros Reales cofres, la otra para vos el dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, y la tercera para el acusador. Mandando con el mismo tenor de las presentes de la dicha nuestra cierta sciencia y Real auctoridad, a qualesquier lugar tinientes, y Capitanes generales, Regentes la Chancilleria, Regente el oficio y portavezes de general Gouernador, alguaziles, porteros, vergueros, y otros qualesquier oficiales, y ministros nuestros mayores y menores, en los dichos nuestros Reynos y señorios, constituydos, y constituyderos, y a sus Lugartenientes, y Regentes los dichos oficios, so incurrimiento de nuestra ira e indignacion, y pena de mil florines de oro de Aragon, de los bienes del que el contrario hiziere exigideros y a nuestros Reales cofres aplicaderos, que la presente nuestra licencia y prohibicion, y todo lo en ella contenido, os tengan, guarden y cumplan, tener, guardar, y cumplir hagan sin contradicion alguna, y no permitan, ni den lugar a que sea hecho lo contrario en manera alguna, si demas de nuestra ira e indignacion, en la pena sobredicha dessean no incurrir, en testimonio de lo qual mandamos despachar las presentes con nuestro sello Real comun en el dorso selladas. Data en Valencia a quatro de Abril, Año del Nascimiento de nuestro Señor de mil y quinientos y nouenta y nueue.

YO EL REY.

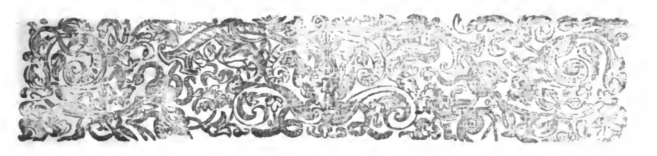
Dominus Rex mandauit mihi don Pedro Franquesa, visa per Couarrunias Vicecancellarium, Comitem generalem thesaurarium, Baptista, Guardiola, Clauero, & don Petrum Sans Regentes Chancellarias, y me conseruatorem generalem.

Vidit Couarrunias Vicechancellarius: vidit Comes generalis thesaurarius. Vidit Guardiola Regens. Vidit don Petrus Sans Regens. Tomo la razon el conseruador general Franquesa. Vidit Franquesa conseruator generalis. Vidit Baptista Regens. Vidit Clauero Regens. In diuersorum primum Fol. Lxxiij.

A Doze dias del mes de Nouiembre, del año de mil y quinientos y nouenta y nueue años. En la ciudad de Caragoça del Reyno de Aragon, se intimo este priuilegio y prouision Real a los Impressores y Libreros de la dicha ciudad de Caragoça, y todas y cada vna de las cosas en el contenidas: y del priuilegio, y prouision Real, se les dio copia, la qual en su poder recibieron y otorgaron, y huuieron por intimado, como todo mas difusa y copiosamente se contiene en el testimonio original de la dicha intimacion, &c. Passo ante mi Iuan Garcia de la Puente Notario publico, el dia mes y año arriba dicho.

Iuan Garcia
de la Puente.

A DON



A DON HERNANDO DAVILA, EL MAESTRO FRAY Pedro de Ledesma de la Orden de Sancto Domingo.



QUEL gran orador, a quien todos communmente llaman padre y señor de la eloquencia, en la oracion elegante que hizo en defensa de Murena, y todos los que han sido curiosos, en lo que es acudir a la leyenda de los Anales, y Chronicas antiguas conuienen en dezir, que toda la nobleza, aunque sea mas calificada, y illustre que oy reconocemos en el mundo, tuuo principio en hombres, que con hechos valerosos y prodigiosos, aca nos mostraron auer alcançado gran parte de los primores que en el arte militar, o exercicio de la guerra se descubren, o que tuuo principio en hombres, que aunque es verdad que las fuerças de sus braços, no fueron tan robustas que pudiessen alcançar el ser y resplandor de los muy validos y priuados de Marte: pero por serlo mucho las de sus entendimientos se auentajaron de tal suerte en el exercicio de las letras, y en saber que fueron poderosos a dexar eternizadas sus memorias, y blasones, en lo mas alto y honroso de la diosa Minerua. Por testigo de la vna parte desta verdad se me ofrece, y se ofrecera a qualquiera, el Rey Dauid cuya fortaleza y valor fue tanto, que con el pudo venir a trocar el ser pastor en ser Principe, Rey, y Monarcha, de los mas excelentes que ha auido en el mundo. Por testigo de la otra parte parece que se combida vn Joseph esclauo de vn criado del Rey Pharaon, el qual por su saber vino a ser constituydo por Virey en todo el Reyno de Egypto. No es fuera de aqueste proposito el traer aquella celebre ley establecida de los Persas, en la qual se mandaua que en caso que de la casa Real faltasse legitimo sucessor fuesse tenido por tal en quien se hallassen muchas letras y saber. El Rey Salomon excellentissimo en saber, no solamente de la tierra, sino tambien del cielo, con grandissima razon encarece la sabiduria, y la antepone a todas las cosas del mundo, por grandes y excellentes que sea. El Reyno y señorio, y el oro y la plata, y las riquezas, y thesoros del mundo, y la vida y salud todas las pone como cosas inferiores a la sabiduria. Ella es la que tiene el supremo lugar entre todas las cosas preciadas del mundo. El mismo en otro lugar profundissimamente dize: Que el varon sabio es el verdadero fuerte, y el varon docto es el robusto y valiente. De manera, que la verdadera fortaleza, y valentia consiste en la sabiduria. De donde bien facilmente se colige la mucha y muy abonada nobleza que en V.m. todo el mundo reconoce. Los hechos valerosos, y los tropheos gloriosos que los de la muy illustre casa Dauila, de donde V.m. desciende declaran muy bien esta verdad. Y quando no huuiera auido otros algunos, sino los del Señor Sancho Dauila padre de V.m. eran muy suficientes, y muy poderosos para illustrar, y dar principio a vna muy esclarecida casa. Porque el solo pudo competir con todos los valientes, y excellentes en fortaleza que ha auido en el mundo. De lo qual no quiero tratar mas por auer dicho algo de lo mucho que auia en el en otra directoria del libro de (esse Dei) que yo dirigi a V.m. Esta nobleza tan auentajada, se colige tambien muy facilmente del mucho saber que Dios nuestro Señor puso en V.m. Dexo aparte, que la ver-

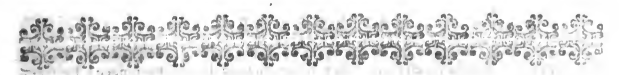
Sap. 7. Prou. 24.

¶ 4 dadera

dadera sabiduria que ennoblece el hombre, consiste en acertar a saberse el hombre saluar, y cumplir con la diuina voluntad y con sus diuinos preceptos. Esta verdadera sabiduria muy particularmente puso Dios y la assento en el alma y en el coraçon de V. m. Deseo es muy particular que el temor de Dios nacido y engendrado del amor de Dios (que es la verdadera sabiduria) reyne y triumphe en el coraçon de V. m. Esta es la verdadera nobleza que tiene fundamento en el verdadero saber, que consiste en saberse saluar. Fuera desto se puede muy bien dezir que en V. m. ay vn saber muy auentajado, porque aunque es verdad que la profession de V. m. no es de letrado, ni de hombre que aya professado letras, sino de Cauallero, nuestro Señor doto a V. m. de vn entendimiento muy auentajado, el qual ha cultiuado V. m. con leer en muchos libros, principalmente que tratan de Christiandad, virtud y perfection, y con tratar con hombres Doctos, y que professan letras: de tal suerte, que ha venido, y llegado a tener gran saber en todas las cosas que pertenecen a la profession Christiana. Es en tanto grado verdad, que parece que V. m. ha professado la facultad de Theologia, y ha sido nuestro Señor seruido de dar a V. m. para su compañia en estos dias vna muger tan principal en todo: como lo es la señora doña Catalina de Vlloa: cuya nobleza es notoria en Auila, y en todo el mundo. Particularmente la ha dotado nuestro Señor de excellentissimo entendimiento, y de mucho saber, prudencia, y discrecion. Considerando pues que lo poco destos mis trabajos seria estimado y preciado en mucho mas, viendose amparado de la sombra del fauor y merced que V. m. con su singular nobleza continuamente haze a cosas mias, me determine a dedicarle, y offrecerle este libro. Particularmente, echando de ver que dedicandole a V. m. mi libro adquiria por defensor y patron vna persona tan calificada, que podia acudir a su defensa con tanta nobleza y saber. Y aunque es verdad que los dias passados dedique a V. m. el libro, del ser de Dios, en el qual se tratan altissimos mysterios de la Theologia Scholastica, me parecio que deuia y estaua obligado a dedicarle este. Lo vno por la mucha merced que yo recibo de la mano de V. m. sin cessar jamas. Lo otro, porque en este libro se trata de los siete Sacramentos de la Iglesia, y particularmente del sacramento de la cõfession, y del sacramento del Altar, a los quales esta V. m. tã aficionado, y los frequenta continuamente, como todo el mundo sabe. Por lo qual me parecio ser muy a proposito el ofrecer y dedicar a V. m. este pequeño libro, Y aunque el libro es pequeño, en todo puedo dezir con verdad, que lo ofrezco acompañado de vna voluntad muy grande, con deseo de emplearme en seruicio de V. m. perpetuamente. A quien Dios nuestro Señor guarde, y amare largos y falices años, con la prosperidad y buenos sucessos en lo temporal y espiritual, que este su Capellan, y sieruo de V. m. dessea. Vale. En Salamanca, a siete de Septiembre de mil y quinientos y nouenta y ocho años.



A L



AL LECTOR.



L Sacrosancto y Excelentissimo Concilio de Trento, queriendo començar a tratar de los perfectissimos sacramentos de la ley de gracia, que contienen y encierran en si vna diuina virtud de dar gracia, enseña ser necessario tratar desta materia. Porque los sacramentos son vnos diuinos instrumentos, por los quales se nos communica la verdadera justicia, y vida del alma, o se augmenta la recebida, y si se pierde se repara. Los sacramentos son fundamento de la Iglesia Catholica. Por esta misma razon grauissima, en esta primera parte desta Suma de casos de consciencia, me ha parecido ser conuenientissima cosa, y muy necessaria recoger y resumir toda la doctrina moral tocante y perteneciente a todos los sacramentos: muy particularmente y mas extensamente las cosas del sacramento de la Penitencia, por ser tan comun y ordinario entre los fieles. Pondre por cierto y aueriguado lo que es tal, y por dudoso aquello en que dudan los Theologos y Canonistas, y que ay diferētes pareceres entre ellos. Para que doctrina tan necessaria sea sabida de todos los fieles, y cada cosa tenga su deuido lugar. Lo cierto sea cierto, y lo dudoso y que cae debaxo de opiniones probables sea dudoso, y no se ponga por cierto. Lo cierto y aueriguado se pone en conclusiones ciertas, y recebidas entre los Doctores. Lo que no es cierto, sino dudoso y opinable, va puesto a manera de duda con sus fundamētos y razones, las que se pueden poner en Romance, y con sus authores, con ser contra mi natural inclinacion el poner y disponer las cosas de Theologia y derechos en el lenguaje vulgar y Español, me ha parecido ser necessario en esta ocasion sacar esta Suma en Romance, por dos razones. La primera y muy substancial es: para que todos los fieles sepan muy bien los fundamentos de nuestra religion, que son los sacramentos. Para que los sepan con policia y no grosseramente, preciandose de saber cosas tan altas, y que son de tan grande vtilidad y prouecho para las consciencias. Principalmente lo que toca al sacramento de la confession que es tan necessario, y el remedio vnico de los pecadores. Lo comun y ordinario es, que los fieles por discretos que sean en otras cosas, son muy grosseros en el confessarse, y no se precian de saber muy bien lo que pertenece a este sacramento. Lo que toca a este sacramento que es vna diuina medicina, que resuscita del pecado va ordenado muy diligentemente, y muy a la larga para que todos entiendan y sepan lo que es razon, y se confiessen como se deuen confessar. La materia de censuras como cosa anexa al sacramento de la Penitencia va tambien declarada muy particularmente. En el fin se pone vna doctrina Christiana, que yo compuse en vn Synodo que huuo en el Obispado de Auila, y algunos la han sacado a luz cortamente, y no tan extensa como alli estaua, y sin ponerle mi proprio nombre. La doctrina Christiana es necessario saberla, y no la deue saber el Christiano grosseramente, sino con curiosidad. Por esta razon la puse al fin declarandola mas que lo ordinario, aunque con la breuedad possible. Para que todos la lean, y sepan dar alguna razon de lo que creen. Preciese el Christiano de saber lo que deue saber, pues goza del nombre de Christiano, por la creencia destos diuinos mysterios, que se contienen en la doctrina Christiana. La segūda razon es, porque lo que pertenece a los sacramentos, y a las cosas morales de Theologia, esta ya puesto en Romance, y en algunos Doctores no con tanta claridad y aueriguacion por la breuedad de la Suma, lo qual es ocasion que muchas vezes yerren los que leen semejantes cosas, y entienden diferentemente los que no alcançan tanto. Y assi me ha parecido sacar esta Suma en Romance con alguna mas claridad, aue-

aueriguando las cosas con las razones que se pueden permitir en Romance. En esta primera parte de la Suma esta recogido y resumido todo lo que pertenece a los sacramentos de la Iglesia, que es lo que mas se vsa y frequenta en ella. Esta diuidida en ocho tratados. En el vno dellos se pone lo que toca a los sacramentos en general y en comun, y de cada sacramento se pone su tratado en particular, y estos tratados van diuididos por capitulos. En la segunda parte de la Suma se ha de tratar de todas las demas cosas morales. Esta segunda parte tengo ya començada, y con el fauor de Dios saldra a luz muy en breue.

TABLA DE LAS MATERIAS QUE SE TRATAN EN ESTE LIBRO.



TABLA
DE LOS CAPITVLOS CONTENIDOS EN ESTE VOLVMEN.

Tratado de los sacramentos en general.

Tratado del sacramento del Baptismo.

Tratado del sacramento de la Confirmacion.

Tratado del sacramento del Altar, que se llama Eucharistia.

Cap.

Tratado del sacramento de la Penitencia.

Tratado de las censuras Eclesiasticas.

Tratado de la Descomunion.

Tratado del sacramento de la Extrema vnction.

Tratado del sacramento de la Orden.

De las Addiciones, vease en su lugar.

Fin de los capitulos contenidos en esta primera parte.





EL Eſtylo ordinario que los Summiſtas guardan en ſus ſummas, es yr por vocablos, guardando el orden del Abecedario, poniendo primero los vocablos que comiençan en A. y luego los que comiençan en B. haſta el fin del Abecedario: yo me he deſuiado deſte orden, guardando el de Sancto Thomas, en la Tercera parte, para lo de Sacramentos, como conſta de la Primera parte de la Sũma, y en la Secunda Secundæ, para las demas materias morales, como ſe vee en el Segundo Tomo, o en la Segunda parte de lo moral. La razon que me ha mouido es; porque procediendo por los vocablos y orden del Abecedario, no va la doctrina tan clara, ni con tanto orden. Y lo que ſe dize primero, tiene dependencia de lo que va pueſto a la poſtre. Nueſtro Angelico Doctor guarda el deuido orden de las materias, y las pone en ſu deuido lugar, lo qual me importa mucho para la deuida enſeñança. Pero porque algunos eſtan acoſtumbrados al orden del Abecedario, y de vocablos, pongo aqui el orden de los vocablos por Abecedario, diziendo, y enſeñando donde ſe trata la tal materia, porque todos ſe gouiernen por eſta Summa, y vean que procede por el deuido orden.

La a, ſignifica la primera columna: la b, la ſegunda.

Litera. A.

Litera. B.

Litera. C.

Litera. D.

Litera. E.

Litera. F.

Litera. G.

Litera. H.

Litera. I.

Litera. L.

Litera. M.

Litera. N.

Litera. O.

Litera. P:

Litera. R.

Litera. S:

Litera. T.

Litera. V.

F I N I S.



PRIMERA PARTE DE LA SVMMA,

EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA, todo lo moral que toca y pertenece a los Sacramentos, con todos los casos y dudas, disputadas con sus razones breuemente.

a Conc. Tri. sess. 7. in proem.

Ante todas cosas es necessario disputar, y tratar de los Sacramentos en general y en comun. Porque como lo enseña el Concilio Tridentino,[a] los Sacramentos son por los quales comiença la verdadera justicia, o se augmenta la recebida, o se repara.

CAPITVLO PRIMERO.

De la essencia y naturaleza del Sacramento en general, y en comun.

b D. Tho. 3. p. q. 60. art. 1. & 2. Definitiones sacra. c. Prima difinitio.

d Signũ rei sacrae sanctificantis nos.

e. De cõse. dist. 1. c. sacrificium.

f. Magi st. 4. dist. 1.

Augu. li. 2. de doctrin. christiana

PRIMERA conclusion. Las definiciones del Sacramento en general son muy buenas. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo[b] Thomas con el mismo y todos los Doctores. Esta conclusion tiene necessidad de declararse poniendo las difiniciones de Sacramento. La primera[c] difinicion y mas principal, a la qual se reduzen todas es. Sacramẽto es lo mismo que señal sensible de cosa sagrada, que nos santifica.[d] Põgo exẽplo. El sacramẽto del Baptismo es aquel lauar exterior sensible, junto con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*, el qual es vna señal sensible, que significa la gracia que nos justifica el alma: esta difinicion es de san Augustin, y se refieren en el derecho de cõsecratione[e] dist. 2. c. sacrificium, y el Maestro[f] en el 4. d. 1. Ante todas cosas, el Sacramento ha de ser señal como lo enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Ha de ser señal instrumẽtal que dizen los Dialecticos, y trae la definicion de san Augustin. Señal no es otra cosa, sino aquello, que fuera de las especies que imprime en los sentidos representa otra cosa, y la trae a la memoria, como la imagen de Christo, que pone delante los ojos aquella figura y pinta, y representa a Christo, y lo trae a la memoria. Desta misma suerte el Sacramento, que es vna señal instrumẽtal, como en el Baptismo el lauar, pone delante de los ojos aquella obra exterior, y representa y trae a la memoria el lauatorio interior y espiritual del alma. Esta señal es instituyda por Christo, y por su voluntad y beneplacito, aunque tiene algun fundamento en las mismas cosas. El lauatorio exterior tiene fundamento y proporcion alguna, para significar el interior y la gracia con que se laua el alma, mas ha de ser signo, o señal sensible: sensible se llama porque se ha de sentir, o poder sentir con alguno de los sentidos aun exterior, como se vee en el lauatorio exterior del Baptismo. Ha de ser señal practica que diga ordẽ a algũ efecto, desuerte que lo que significa juntamente se obre, y no basta que sea señal especulatiua. La señal especulatiua no haze lo que significa, ni dize orden a operaciõ ninguna. La imagen de Christo es señal especulatiua de Christo. Porque no produze a Christo, ni lo haze, ni dize, orden a obra ninguna. Pero la señal pratica, haze lo q̃ significa, o lo significado se haze quãdo se aplica la señal. El Sacramento es señal pratica, que haze lo que significa, como el Sacramento de la nueua ley que significa la

la gracia, y la haze, o que se haze en la aplicacion del Sacramento, como en el Sacramento de la vieja ley que significaua la gracia, y dauase la gracia en la aplicacion del Sacramento. De cosa sagrada que nos santifica. A cerca desta particula se ha de aduertir, que para ser Sacramento, no basta que sea señal de alguna cosa sagrada. Porque la imagen de Christo y la cruz, son señales de cosas sagradas, y no son Sacramento, sino han de ser señales de cosas sagradas que nos santifica y justifica el alma. De suerte que es de razó del Sacramento significar la gracia por la qual nos justificamos, y que es vna forma que nos santifica. Esto enseña el Doctor Angelico quãdo dize, que es de razon del Sacramento ser señal demostratiua de la gracia. La razó es clara. Porque el Sacramento de su razon tiene señal practica, de suerte, que da gracia quando se aplica, o la da Dios. Luego necessariamente ha de significar la gracia que nos santifica. Tambien se ha de aduertir con S. Thomas en el lugar inmediatamente citado, que qualquier Sacramento significa tres cosas. La primera es la causa efectiua de nuestra santificacion, que es la passion de Christo. Lo segundo y principal la causa formal de nuestra santificacion, q̃ es la gracia. Lo tercero es la causa final, que es la gloria. Declaremos esto en el principal de los Sacramentos, porque lo mismo es en lo demas. Deste dize santo Thomas, o sagrado cõbite, en el qual se recibe Christo, y se reuerencia la memoria de la passion, que es lo primero, y el alma se hinche de gracia, que es lo segundo, y dase vna prẽda de la gloria que es lo tercero.

D. Tho. q. 60. art. 3.

O sacrum conuiuium

La duda es a cerca desto vltimo, si el Sacramento principalmente ha de significar la gracia. La razon de dudar es. Porque el sacramento del altar es verdadero sacramẽto, y tiene vna razon de sacramento con todos los demas sacramentos, y no significan principalmente la gracia, sino el cuerpo y la sangre de Christo: luego esto no es intrinseco al sacramento.

A esta duda breuemente se respõde, que el principal significado del sacramento es la gracia q̃ justifica el alma. Ansi lo enseña el Angelico Doctor. La razon es. Porque el sacramento no es otra cosa, sino vna señal de vna cosa sagrada que nos santifica, y lo que principalmente nos santifica es la gracia. Luego la gracia es el principal significado del sacramento. A la razon de dudar que es dificultosa, se responde, que el sacramento de la Eucharistia, tambien tiene por significado principal la gracia. Porque significa la carne y sangre de Christo, a manera de manjar espiritual q̃ sustenta el alma por la gracia. Otras soluciones ay en el lugar citado.

D. Tho. in 4. q. 1. ar. 1

La segunda difinicion del Maestro, es. El sacramento no es otra cosa, sino vna forma e imagen visible de la gracia inuisible, que la representa y causa, o Dios en ella. Esta definicion se ha de declarar conforme a lo dicho en la primera definicion. Porque viene a coincidir con ella casi en todo.

Secunda def. Magist. in 4. dist. 1. inuisibilis gratiæ visibilis forma vt eius imaginem gerat, & causa existat.

La tercera difinicion es de san Augustin. Sacramento es, por el qual la diuina virtud secretamente obra nuestra salud espiritual, debaxo de cubiertas de cosas visibles. Esta definicion tambien se ha de declarar conforme a lo dicho en la primera, porque tambien viene a dezir lo mismo.

Tertia definitio Aug. l. 6 de corp. Christ. Sacramentum est per quod subtegumẽtis rerum visibilium diuina virtus secretius salutem operatur.

La vltima difinicion es de Hugo de santo Victore. Sacramento es vn material elemento, propuesto exteriormente, y visiblemente, que tiene representacion que nace de alguna semejança, y significa por particular institucion, y de la santificacion nace, encerrar en si alguna inuisible y espiritual gracia. Esta definicion tambien acude a la primera, y ansi se ha de declarar, como se declara la primera.

Vltim. definit. Sacramentũ est materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine representans, ex institutione significans ex sanctificatione continens aliquã inuisibilem & spiritualem gratiã Hug. de S. Vict. lib. de sacramentis 1. p. c. 1.

Segunda conclusion. El sacramento es cosa sensible determinada. Esta conclusiõ tiene como dos partes. La primera parte es de S. Thomas y de todos sus discipulos, y queda declarada en la primera definicion. La razon es, porque como dize el Doctor Angelico, el sacramẽto es vna señal q̃ se da al hõbre para conocer los mysterios de la gracia: Por lo qual siendo el hombre sensible, necessario es que las señales seã sensibles. La segunda parte de la conclusion es tambien de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar alegado. Y esta parte de la cõclusion hablando de los sacramẽtos de la nueua ley, de los quales principalmẽte hemos de tratar, es clarissima: porq̃ todos ellos son cosas sensibles determinadas, como se vee claramẽte en el baptismo, el qual es vna señal sensible determinada: porq̃ es el lauatorio exterior debaxo de aq̃llas palabras, *Ego te baptizo, &c.* Lo qual es vna cosa sensible determinada, para significar el efecto de la gracia. Esto mismo se vee en la Cõfirmaciõ, y en los demas Sacramẽtos. Pero ha se de aduertir, q̃ solo Dios puede determinar las cosas sensibles que han de tener razon de Sacramẽtos: porq̃ el solo es el autor de la gracia, y ansi el solo puede instituyr los Sacramẽtos, señales obradoras de la gracia, o con su poder y comission, y les da el la virtud y se la junta.

D. Tho. 3. p. q. 60. ar. 4.

Tercera cõclusion. En los Sacramentos de la nueua ley se requieren palabras. Hablando de los sacramẽtos de la nueua ley, es

cosa

Artic.5. cosa notoria y ansi lo enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. Esto se vee claramente en todos los sacramentos de la ley de gracia que se hazen con palabras, como se vee en el sacramento del baptismo que tiene aquellas palabras: *Ego te baptizo, &c.* Y lo mismo es en los demas sacramentos. De los sacramentos de la ley vieja. *Artic.6.* Santo Thomas en la solucion del primer argumento da a entender, que no todos los sacramentos de la ley vieja tenian palabras. La razon es, porque los sacramentos de aquella ley, eran como sombras, y no imagines de las cosas de la gracia. Y ansi la significacion de los sacramentos de la ley vieja era confusa como de sombra, y no clara como la de la imagen. Por lo qual fue cosa conueniente, que no todos los sacramentos de la ley vieja constassen de palabras. Porque como enseña San Augustin, las palabras tienen excelencia en significar, y tienen la significacion muy clara.

¶ Quarta conclusion que se sigue destas dos passadas. Todos los sacramẽtos de la nueua ley constan de cosas y de palabras, como de materia y forma. Esta conclusion es contra Durando, que enseña lo contrario del sacramento del Matrimonio. *Durãdo in 4 dist q.3* Pero nuestra conclusion es certisima, y la enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en los lugares citados. *D.Tho.vbi supra.* Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino que lo dize expressamente, y lo mismo haze el Concilio Tridentino, y esto esta recebido entre todos los Theologos. *Cõc.Flor̃. in decreto de vnione Armenorum. Conc.Trid. sess 14 c 3. can.4* Lo segundo se prueua de todos los Sacramẽtos de la nueua ley, los quales constan de cosas y de palabras, como se vee en el Baptismo que consta del lauatorio junto con aquellas palabras: *Ego te baptizo &c.* Y lo mismo es de la confirmacion y de los demas sacramentos. Lo tercero se declara con esta razon. Porque los sacramentos de la ley de gracia tienen mas clara significacion, y son como imagines de las cosas. Luego fue cosa conuenientissima, que constassen no solamente de obras, sino tambien de palabras que tienen excellencia en significar, y tienen mas clara la significacion.

¶ Quinta conclusion. En los sacramentos de la nueua ley, ha de auer gran determinacion en las palabras que tienen lugar de forma. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar alegado. *D. Thom. artic.7.* La razon es, porque la significacion de los sacramentos principalmente esta en las palabras.

¶ Sexta conclusion. Certissimo es segun la fe que las formas de los sacramentos que tiene en vso la Iglesia estan determinadas, por Christo nuestro señor. De suerte que las palabras que tienen lugar de forma en el Baptismo y en la Confirmacion, y en los demas sacramentos las instituyo Christo determinadas. Esto consta lo primero de la tradicion antiquissima de la Iglesia que tiene grã fuerça. Lo segundo del Concilio Florentino en el lugar citado, que dize lo mismo: y el cõcilio Tridentino determina tambien esta verdad. *Conc.Trid. sess.7.ca.1.* Pero ha se de aduertir, que esta fue la suaue disposicion de Christo nuestro señor, que determino palabras en los sacramentos que fuessen conuenientissimas para declarar el effecto del sacramento. Esto se vee en el sacramento de Baptismo, en el qual aqllas palabras: Yo te baptizo, &c. son acomodadas pa rã significar el effecto del sacramento que es el lauatorio interior del alma.

¶ Septima conclusion. Esta determinaciõ de palabras no cõsiste en el sonido exterior dellas, sino en la virtud de significar: de suerte, que si diuersas palabras en el sonido tienen la misma virtud de significar hazen la misma forma. Como en el sacramento del Baptismo dezir: *Ego te baptizo: Ego te abluo:* Que es lo mismo. Esto enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos en el lugar citado. *Artic.7.ad primum.* La razõ es, porq̃ lo q̃ se pretende en las palabras, es la significaciõ, y no el sonido dellas. De lo qual se sigue que la republica que tiene autoridad de imponer palabras para significar, puede vsar dellas quando las impusiere para significar lo mismo que las palabras sacramentales: porque entonces tendran la misma fuerça de significar.

¶ Octaua conclusion. El modo conuenientissimo de ministrar los sacramentos es, que los ministros vsen de las palabras mas comunes en aquella lengua, en la qual ministran el sacramento, pero esto no es necessario. La primera parte de la conclusiõ se declara assi: Los sacramẽtos se puedẽ ministrar en lẽgua Latina, o Griega, o Española, o Italiana. Es cõuenientissima cosa q̃ en essas lẽguas, y en las demas se vse de las palabras mas comunes. Ansi lo enseña S. Thomas, y sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razõ es, porq̃ siẽpre se ha de tener atẽcion a la significacion, la qual se halla mejor en las palabras mas comunes. La segunda parte enseña que esto no es necessario. Porq̃ como las palabras signifiquen el effecto del sacramento, aũque no sean las mas comunes, basta para hazer verdadero sacramẽto: y ansi no solamẽte se haze verdadero sacramẽto del Baptismo, diziẽdo yo te baptizo, q̃ es la palabra mas comũ, sino, tãbien diziẽdo: *Ego te lauo:* q̃ no es tã comũ. Acerca destas cõclusiones, es necessario, dezir algo del mudar de las palabras de la forma quãdo quita la virtud de la significacion, de suerte q̃ no se haze verdadero sacramẽto,

y lo mismo es del añadir palabras a la forma del Sacramento. Deuese aduertir, que el mudar las palabras de la forma, puede acótecer de quatro maneras. La primera es, quando vno pronuncia corruptamente la forma del Sacramento. La segunda manera es, quando vno añade algo a las palabras de la forma sacramẽtal, o si disminuye. La tercera manera puede acontecer, quãdo se interrumpen las palabras de la forma. Lo qual puede acótecer cessando de hablar, o poniendo otras en medio. La vltima manera puede acontecer, trasponiendo las mismas palabras de la forma, sin quitar ni poner ninguna. ¶Lo segundo se ha de aduertir, que puede auer mudança en orden a las palabras sacramentales de parte de la intencion del ministro: lo qual puede acontecer de dos maneras. La primera es de industria, pretendiendo poner otra forma q̃ la que pone la Iglesia, o introduzir nueuo rito en ella. La segunda manera puede acontecer por negligencia, o ignorancia.

¶Nona conclusion. Si no ay tanta mudança en las palabras sacramentales de parte de la forma que quite el sentido, se haze verdadero sacramento. Pero si la mudança es tã grande, que quite el sentido de las palabras, no se haze verdadero sacramento. Esta conclusion se determina en el capitulo *Retulerunt*, en el qual se determina, que si alguno por ignorancia de la lengua Latina pronuncia la forma del baptismo desta manera: *Ego te baptizo in nomine Patrias, & Filias, & Spiritus sancta*, haze verdadero Baptismo, y esto enseña S. Thomas: la razon es porque las palabras son forma del sacramento segun el sentido que hazen, hora tenga al principio el sentido en la fuerça de las palabras, o en auerlas acommodado el vso a significar aquello como de las palabras referidas en el capitulo *Retulerunt*.

Cap. Retulerũt. l. 4

D. Thom. art. 7. & 8.

¶Decima conclusion que se sigue desta, si el ministro propone legitima materia y forma, y tiene intẽciõ de hazer lo que haze la Iglesia, haze verdadero sacramento aunq̃ pretenda introduzir nueuo rito o error en la Iglesia, el qual no es tolerado en ella. Declaremos esta conclusion, la intencion necessaria para hazer verdadero sacramento es pretender hazer lo que hizo Christo por los sacramentos, y lo que pretende la verdadera Iglesia, que en realidad de verdad es la Iglesia Romana. Como el ministro del sacramento tenga esta intencion en general poniendo verdadera forma y materia haze verdadero sacramento, aunque como persona particular pretẽda introduzir nueuo rito cõtra la Iglesia. Esta cõclusiõ enseñan los discipulos de S. Tho. en el lugar citado. Porque el tal ministro pone verdadera materia y forma, y tiene la intenciõ que bastã: luego haze verdadero sacramento, de lo qual se sigue, que si el ministro declara su rito o su error en la misma forma, de tal suerte q̃ no ponga verdadera forma, no haze verdadero sacramẽto aunq̃ tẽga intẽcion de hazer lo q̃ haze la Iglesia. Como si vno baptizasse por aquellas palabras: *Ego te baptizo in nomine Patris matris, & Filij, & Spiritus sancti*: Porque en el tal caso no pone la verdadera forma instituyda por Christo. ¶A cerca desta vltima conclusiõ ay vna dificultad, quando en la misma forma no se declara suficientemente el rito, o error q̃ pretẽde introduzir en la Iglesia. Pongo exemplo en la forma del capitulo *Retulerunt*, baptiza vno debaxo de aq̃llas palabras: *Ego te baptizo in nomine patria & Filia, &c.* Con intencion de hazer lo que haze la verdadera Iglesia. Pero pretende introduzir este error en la Iglesia que en Dios ay hija.

¶La duda es, si este tal hara verdadero sacramento. El padre Maestro Soto enseña, que en este caso no se haze verdadero sacramento, no por falta de la forma, sino por defecto de la intencion del ministro. Porque las palabras tienen sufficiente significacion para ser forma deste sacramento, como consta del cap. *Retulerunt*. Luego tan solamente por defecto de la intencion, no es verdadero sacramento.

¶Otros modernos Theologos tienẽ que en este caso no se haze verdadero sacramento, no por defecto de la intẽcion, porq̃ tiene intẽciõ de hazer lo q̃ haze la verdadera Iglesia sino por falta de forma, porq̃ declara su error en la forma del sacramẽto. Esta duda procede quãdo las palabras q̃ pronuncia el tal ministro por su fuerça y virtud, o por fuerça y virtud del vso q̃ las ha acõmodado a si, hazen forma dudosa, de tal suerte que en vn sentido son verdadera forma, y en otro no, como en el exẽplo puesto del cap. *Retulerunt*. Tãbien puede ser exẽplo si vno baptizasse con aq̃llas palabras: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, & beata Virginis*. Estas palabras hazen forma dudosa, q̃ reciben dos sentidos, en el vno no es forma, y en el otro si, porq̃ si debaxo de aq̃llas palabras se pretẽde q̃ la Virgẽ concurre para el effecto del sacramẽto como las personas diuinas, no es verdadera forma. Pero si pretende inuocar la Virgen para effecto del sacramento, es verdadera forma. ¶A esta duda se respõde, q̃ en este caso no se haze verdadero sacramẽto, y no por falta de la intenciõ del ministro: porq̃ tiene muy sufficiente intencion, pues pretẽde hazer lo que haze la Iglesia, sino por falta de forma, porq̃ en el sentido q̃ el tal ministro pronũcia aq̃llas palabras no son verdadera forma. De su intencion

cion particular nace el pronunciar aquellas palabras en el sentido que no son verdadera forma del sacramẽto. Cóforme a esta doctri na se ha de entẽder el caso del cap. *Retulerũt.* Porq̃ el q̃ baptizo con aq̃llas palabras: *Ego te baptizo in nomine Patria & Filia & Spiritus sancta:* las tomo en el sentido legitimo q̃ hazen verdadera forma. Y si las tomara en otro sentido q̃ podia hazer, significando q̃ en Dios ay hija, no fuera verdadera forma, ni se hiziera verdadero sacramento.

Vndecima conclusion. El q̃ de proposito pronuncia las palabras de la forma corruptamente como en el caso del cap. *Retulerunt:* o pretẽde introduzir nueuo rito en la Iglesia, contra el vso recebido de la, hase de presumir q̃ no haze verdadero sacramẽto por falta de la intencion legitima: de suerte q̃ sino cõstasse legitimamẽte por otro camino de la intẽció del ministro, se auia de presumir que no tiene legitima intẽcion ni haze verdadero sacramẽto. No dezimos que no haze verdadero sacramẽto, porq̃ puede tener legitima intẽcion, y hazer verdadero sacramento, sino q̃ los hõbres q̃ juzgã como hõbres, tienẽ sufficiente causa para presumir q̃ no haze verdadero sacramẽto. Esto enseña S. Thom. en el lugar citado.

D.Tho. ar. 7. & 8. Duodecima conclusion. Si el ministro del sacramẽto tiene legitima intencion de hazer lo que haze la Iglesia, y lo q̃ pretẽdio Christo que se hiziesse en los sacramẽtos, y pone legitima materia y forma, haze verdadero sacramento, aunq̃ piense por error particular que alguna palabra sea de essencia de la forma no lo siendo y la añada. Põgo exẽplo en el sacramẽto del altar. Aq̃lla particula, *enim,* no es de essencia de la forma, si alguno pensasse q̃ lo era por su error particular y la pusiesse haria verdadero sacramẽto. La razon es, porque entõces pone verdadera materia y verdadera forma, y tiene legitima intenció. Luego haze verdadero sacramẽto. Lo mismo se ha de dezir, si vno por error particular piensa q̃ vna palabra es de essencia de la forma, y realmente no lo es, y dexa la dezir. Este tal haze verdadero sacramẽto. Como en el exẽplo puesto, si vno por error particular pensasse, que aquella palabra, *enim,* es de essencia de la forma y la dexasse, haria verdadero sacramento, porque pone verdadera materia y forma, y tiene legitima intẽcion. Esta cõclusion es verdadera, aũque es contra Scoto.

Scot. in 4. d. 3. q. 2. A cerca desta conclusion, es la primera duda. Si vn ministro tiene intenció de hazer lo que haze la Iglesia, y baptiza con aquellas palabras: *Ego te baptizo in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti, & B. Virginis.* Y por error particular piensa q̃ aquellas palabras, *& B. Virginis,* son de essencia de la forma del Baptismo, en este sentido q̃ la Virgen concurre al baptismo como las personas diuinas. Este tal no haze verdadero sacramento, como lo enseña S. Tho. Y esto tan solamẽte, porque añade alguna cosa que piẽsa que es de essencia de la forma. Luego la conclusion puesta, no es verdadera.

A esta duda se responde que sin duda ninguna en este caso no seria verdadero sacramẽto, no por falta de intencion, sino por falta de forma: porque del error particular nace que no pone legitima forma, y en el sentido legitimo de forma. Pero en el caso de nuestra cõclusion pone legitima forma, y el error particular, no quita el legitimo sentido de la forma.

La segunda duda es. Si vn ministro de la Iglesia baptiza con aq̃llas palabras. *Ego te baptizo in nomine Patris & Filij, & Spiritus sancti, & B. Virginis,* y toma aq̃llas vltimas palabras deprecatoriamẽte, y haze verdadero sacramento, como es cosa aueriguada en Theologia. Otro ministro viẽdole baptizar de aq̃lla manera, y cõ aq̃lla forma, pretende hazer lo que el otro hazia. Pero con error particular, piensa que el otro no tomaua aq̃llas palabras deprecatorie, sino como las otras, *In nomine Patris & Filij, &c.* La duda es, si este tal haze verdadero sacramento. La razõ de dudar es, porq̃ este pretẽde hazer lo q̃ hazia el otro, y el otro hizo verdadero sacramento.

A esta duda se responde, q̃ este ministro no haze verdadero sacramento, no por falta de intenció, porq̃ pretẽde hazer lo q̃ el otro hazia y esto bastaua, sino porq̃ no ponẽ legitima forma, lo qual nace del error particular.

Decima tercia conclusió, q̃ se sigue de lo dicho: el ministro q̃ tiene intẽcion de hazer lo q̃ haze la Iglesia, y pone legitima materia y forma, haze verdadero sacramento, aũque piense que alguna cosa no es de essencia que realmẽte es de essencia. Exẽplo: Baptiza vno diziendo. *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij & Spiritus sancti,* y por error particular piensa que aquellas palabras, *In nomine Patris* no son de essencia, con todo esso haze verdadero sacramento. La razon es, porque tiene legitima intencion, y pone legitima materia y forma. Luego haze verdadero sacramẽto. Esta conclusion enseñan los discipulos de S. Thomas contra Scoto.

A cerca desta conclusion ay vna duda, quãdo se ha de iterar el sacramento, y ponerse la forma sobre la misma materia, por razon de auer duda si se puso legitima forma, agora proceda esta duda de ignorancia del ministro del sacramento, agora lo hiziesse de proposito, o por oluido. Soto en el lugar citado dize lo primero, que si ay duda de la verdad de la forma, se ha de repetir el sacramento y iterar, y poner la forma sobre la misma

materia. Dize lo segundo, que si ay razonable duda se ha de iterar el sacramento. Y esto tiene verdad en todos los sacramentos, hora sean iterables, hora no. En estas dos cosas, como ciertas, conuienẽ todos los Thomistas en el lugar citado. Pero hase de aduertir, q̃ este dicho segundo, se ha de entender que se ha de iterar el sacramento debaxo de condicion, sino estas baptizado: *Ego te baptizo, &c.* Pero no es necessario que la condicion se declare exteriormente. Sino basta que se tenga en la mente. Principalmente tiene esto verdad en el sacramento del Altar, en el qual al tiẽpo del consagrar se procede cõ tanto silencio por la reuerencia que se deue a tan alto sacramento. Y ansi basta poner la condicion interiormente. En el sacramento del Baptismo: algunas vezes sera necessario poner la condicion exteriormẽte, por amor del escandalo que puede auer en la gẽte comun, si la auian visto baptizar otra vez. Dize lo tercero este autor, que mayor duda se requiere para repetir la forma sobre la misma materia en los sacramentos, que no se puedẽ iterar, como es el Baptismo, Confirmacion, y Orden, que no en los que se puedẽ iterar quales son los restantes. Segun esta sentencia cõ alguna duda se puede iterar el sacramento de la Penitencia, y los demas que se pueden iterar, con la qual duda no se puedẽ iterar el Baptismo, y los demas sacramentos que no se pueden iterar de su naturaleza. La razon es, porque los sacramentos primeros de su naturaleza son iterables, y se pueden repetir, y assi con mayor facilidad se han de repetir. Quanto a este punto, no todos los discipulos de S. Thomas conuienen con el padre Maestro Soto. Antes muchos dizẽ, que los sacramentos que no se pueden iterar de su naturaleza, con menor duda se han de repetir y iterar que no los que de su naturaleza se pueden repetir. Y entre todos el sacramento del Baptismo, que es grandemẽte necessario, tiene el primer lugar, y luego el sacramento del Orden, y luego la Confirmacion. De suerte que segun esta sentencia con alguna duda se pueden iterar los sacramentos q̃ de su naturaleza no son iterables, con la qual no se pueden iterar los demas. La razon es, porque los sacramentos que de su naturaleza no son iterables, son mas necessarios en la Iglesia, como el Baptismo y el Orden. Por lo qual es necessario que sean mas ciertos que los demas.

A esta duda se responde, que esta segunda sentencia, es muy mas probable, y esto conuence la razon hecha en su fauor. Ha se de aduertir, que estos sacramentos no se dizen de su naturaleza no iterables, porq̃ no se puedẽ repetir, si ay duda razonable, sino porq̃ no se puedẽ repetir, si es cierto q̃ se recibierõ vna vez. Tãbien se ha de aduertir, q̃ en todos los sacramẽtos, es el mismo incõueniẽte repetir la forma sobre la misma materia, sino ay razonable duda. Y esto es mas a proposito de lo que vamos platicando.

Sera necessario dezir vna palabra de quãdo es pecado mortal, y qual pecado mortal sea mudar las formas de los sacramentos.

Quarta decima cõclusion. El mudar la forma sacramẽtal de su propria razõ, es pecado mortal. La razon es, porq̃ es sacrilegio de su naturaleza y violacion de la cosa sagrada. Esto tiene S. Tho. en el lugar ya citado.

Quinta decima conclusion. El mudar la forma, de suerte que mude totalmẽte el sentido de la forma, de hecho es grauissimo pecado M. Porque es sacrilegio, y en cosa grauissima, y no haze verdadero sacramento. Esto enseñan todos los Doctores citados.

Decima sexta conclusion. Aunq̃ el mudar de la forma sacramental no quite el sentido de la forma, si es notable y graue la mudãça es pecado mortal, pero sino fuere graue, ni notable, sera pecado venial. La primera parte de la conclusion se verifica, quando vno de proposito baptizasse con aq̃llas palabras *Ego te baptizo in nomine Patria, & Filia, & Spiritus sancta*, tomando las en el sentido q̃ hazẽ verdadero sacramẽto. Y lo mismo es si lo hiziesse por negligẽcia crassa. La razõ es, porq̃ la tal mudãça es graue y notable. Luego es pecado M. La segunda parte de la cõclusiõ se verifica, quãdo vno en la consagracion dexasse aq̃lla particula, *enim*. Entonces seria pecado venial y no mortal, porque no es graue la materia. Pero el pecado venial seria grauissimo, por ser cõtra la virtud de religiõ q̃ es muy alta, y en materia de sacramentos.

Acerca destas conclusiones ay vna duda del q̃ muda las palabras de la forma sacramẽtal en otras q̃ no son conuertibles, pero hazẽ verdadera forma cõforme a sentencia probable. La duda es, si en este caso seria pecado M. El exẽplo es, si vno baptizasse con aq̃llas palabras: *Ego te baptizo in nomine genitoris, geniti & procedẽtis ab vtroq;* Las quales segũ probable sentẽcia de Cayetano, hazen verdadero baptismo. La razõ de dudar es, porq̃ no es pecado seguir la opinion probable, como lo determinan los Theologos.

A esta duda se responde, q̃ es pecado M. la tal mudãça y vsar de tal forma. La razõ es porque en vna cosa grauissima se aparta del vso comũ de toda la Iglesia. Luego es pecado M. Como seria pecado M. baptizar cõ aq̃llas palabras: *Baptizetur seruus Christi, &c.* Porq̃ se aparta del vso comũ de la Iglesia. A la razõ de dudar se respõde, q̃ es probable sentencia, q̃ cõ aq̃llas palabras se haga valido sacramento In 1. 2. q. 18.

mento

mento del baptismo. Pero no es opinion probable que es licito vsar dellas apartandose del vso comun de la Iglesia.

Sot. in 4 dist. 1. q. 1. artic 8.

Vltima conclusion. El que en la forma de los sacramentos pretende introduzir nueuo rito contra el vso de la Iglesia, peca pecado de sacrilegio. Porq no se puede hazer esta introduction sin menosprecio de la Iglesia, o sin ser herege, o cismatico. De lo qual se ha de ver el padre maestro Soto.

Definitio sacramenti noua legis. Sacrament. est signum sensibile rebus & verbis diuina institutione determinatis compositum.

De lo qual se sigue la definicion como physica del Sacramento de la nueua ley. Sacramento es vna señal sensible de cosas y palabras determinadas, cópuesta por fuerça y virtud de la diuina institucion. Esta definició se colige de todas las conclusiones puestas acerca de la naturaleza del sacramento.

Cap. II. De la necessidad de los Sacramentos.

PRimera conclusion. Cóuenientissima cosa fue, y en alguna manera necessaria q huuiesse Sacramentos en la Iglesia. Esta verdad enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos. La primera razon es, porq el hóbre de su naturaleza tiene, venir en conocimiéto de las cosas espirituales por las cosas sensibles y materiales. Luego fue conuenientissimo, y en alguna manera necessario, que Dios instituyesse sacramentos q son señales sensibles, por las quales el hóbre viene en conocimiento de las cosas espirituales. La segunda razó es, porq el hóbre pecando se sujetò a las cosas corporales y sensibles. Luego conuenientissima cosa fue q Dios pusiesse el remedio y la medicina del pecado en las cosas corporales y sensibles, quales son los sacraméto que son vnas medicinas diuinas. La tercera razon es, para q los instrumentos de nuestra sanctificació tuuiessen proporcion có la causa principal de nuestra justificacion, q es el verbo encarne: el qual debaxo de la humanidad que es corporal y sensible, encierra en si la virtud de la diuinidad. Assi los sacramentos que son sensibles y corporales encierran en si la virtud diuina.

D. Tho. 3. p. q. 61. ar. 1. 4. contra gente. cap. 56.

Segunda conclusion. No fue conueniente ni necessario q huuiesse sacraméto en el estado de la innocécia. Esta conclusió enseña S. Tho. en el lugar citado. La razó es, porq entóces estaua el hóbre recto, y perfecto. Por lo qual no fue cosa conueniente q se aprouechasse de las cosas inferiores, quales son las cosas corporales y sensibles para el conocimiento de las cosas diuinas y espirituales, y para la perfeccion de la gracia, y assi no tuuo necessidad de sacramentos. Declaremos mas esto. Los sacramentos no fueron necessarios en aquel estado para el remedio del pecado, pues no huuo pecado ninguno, ni lo auia de auer, ni tápoco fueron necessarios para la perfeccion de la misma gracia: porq en vna cosa tan alta dependiera el hombre de las cosas q eran inferiores a el: lo qual no era cosa conueniente estando el hombre tan perfecto en aquel estado.

Artic 2.

In 1. 2. q. 18.

Tercera conclusion. Despues del pecado antes de la venida de Christo, fue conuenientissima cosa, y en alguna manera necessaria q huuiesse sacramentos. Esto enseña S. Tho. en el lugar citado. La razon es, porque los sacramentos son señales sensibles de las cosas espirituales con q el hóbre se santifica, y despues del pecado ninguno se puede justificar, sino es por la Fe de Iesu Christo, como se enseña en la materia de Fe. Luego necessario fue q entonces huuiesse algunas señales sensibles, por las quales el hombre protestasse la Fe q tenia en lo interior, y en las quales se justificasse: y estas señales son sacramentos.

Artic. 3.

2. 2. q. 2.

Quarta conclusion. Despues de Christo venido al mundo en el tiempo de la ley de gracia, fue conuenientissima cosa y muy necessaria en alguna manera, que huuiesse sacramentos. Esta conclusion enseña el doctor Angelico y sus discipulos en el lugar alegado. La razó es, porq en la ley de gracia tábien nos saluamos y justificamos por la Fe de Iesu Christo q ha ya venido y nascido en el mundo: luego necessario fue que huuiesse sacraméntos y señales sensibles, con las quales protestassemos esta Fe de Christo ya venido al mundo.

Artic 4.

Cap. III De la differencia de los Sacramentos de la ley nueua, y de la ley vieja.

PRimera conclusion. Los sacramentos de la ley de gracia difieren grandemente de los sacramentos de la ley vieja. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar immediatamète citado, y en el 4. contra gent. Esta conclusion no se puede prouar, sino es poniendo las differencias que ay entre los vnos y los otros sacramentos. Ante todas cosas todos estos sacramentos conuienén en ser señales sensibles de cosas espirituales, quales son Christo y la gracia, y la gloria. Esto supuesto.

4. cótra gé. cap. 57.

La primera differencia que ay entre los vnos y los otros sacramentos, se toma de la razon de señal, q es intrinseca y essencial a los sacramentos. Porque los sacramentos de la ley vieja significauan a Christo que estaua por venir, y protestauan la fe de Christo venidero. Pero los sacramentos de la ley de gracia, significan a Christo ya venido. Esta differencia pone S. Thom. y todos sus discipulos en este vltimo lugar alegado: y esta differencia es grandemente essencial, porque se toma de lo muy essencial del sacramento, que es la

razon de señal.

La segunda differencia tambien essencial, se toma de la razon de señal. Porque los sacramentos de la vieja ley, aunque significauã la passion de Christo, la gracia y la gloria, pero significauan todas estas cosas muy obscura y confusamente. Como toda la ley de Moysen era como vna sombra que representaua obscuramente los mysterios, ansi tãbien los sacramentos de la tal ley eran confusos y obscuros en su significacion, y como sombras. Pero los sacramentos de la ley nueua, tienen mas clara y mas perfecta significacion de aquellas cosas que significan. Como toda la ley tiene razon de clara imagen, ansi tambien los sacramentos representan mas claramente. Esta differencia apunta S. Thomas.

D. Tho. 3 p. q. 60. ar. 3.

La tercera differencia se toma de la causalidad destos sacramentos: la qual se reduze a la razon de señal practica y obradora. Los sacramentos de la ley vieja no encerrauan en si la virtud de la passion de Christo para dar gracia, porque la passion de Christo aun no auia sido en el mũdo. Por esta razon el Apostol S. Pablo a los sacramentos de la vieja ley llama pobres, y elementos vazios de fuerça y virtud para dar gracia: y ansi ni encerrauan en si gracia ni la dauan, sino Dios la daua en la aplicacion del sacramento. Pero los sacramentos de la ley de gracia encierrã en si la virtud de la passion de Christo, que ya fue en el mundo. Tienen en si fuerça y virtud para dar gracia, y en hecho de verdad la dá a aquellos que no ponen impedimento. Esta differencia pone el Concilio Florentino, y la significa el Cõcilio Tridentino.

Conc. Flor. decreto de vnione Armenorum. Conc. Trid. sess. 7. canõ. 6.

Acerca desta conclusion podia auer vna dificultad, si esta differencia era essencial entre los vnos y los otros sacramentos. La razon de dudar es, porque el causar la gracia, o no la causar, parece muy fuera de la razon de señal, y ansi no parece differencia essencial entre los sacramentos. A esto se puede dezir, que se reduze a differencia essencial. Porque de razon del sacramento, es ser señal practica, y causadora de la gracia: y los sacramentos de la nueua ley son señales mas practicas y obradoras de la gracia. Porque ellos mesmos tienen virtud de causar la gracia, la qual no tienen los sacramentos de la ley antigua, sino dauase la gracia quando se aplicaua, lo qual no era ser perfectamente señal obradora.

Lo segundo se puede dezir, que esta differencia aunque no sea essencial, es muy intrinseca, porq̃ se toma de vn accidente muy intrinseco al sacramento, que es el causar la gracia. Este accidente por diuina ordenaciõ es muy intrinseco al sacramento de la nueua ley, y es como propria passion suya que tiene gran conjunction con la significacion del sacramento de la nueua ley que significa a Christo presente y su passion que passo ya. Por este accidente se differencian los sacramentos de la ley de gracia, de los sacramentos de la ley antigua que no tenian esta propriedad, como el hombre se differencia de los demas animales por este accidente tan intrinseco, que es ser risible.

La quarta differencia que se sigue desta, es, que los sacramentos de la ley nueua de si dan gracia, por la virtud que tienen y encierran en si: lo qual llaman los Theologos dar gracia, ex opere operato. Pero los sacramentos de la ley antigua no dauan gracia desta manera, sino Dios la daua en la applicacion del mismo sacramento. Pero ellos de si no tenian fuerça, y virtud, y ansi en todo rigor no se dezia que dauan gracia, ex opere operato.

Segunda conclusion. Los sacramentos de la ley de gracia, son mas perfectos que los sacramentos de la ley vieja. Esta conclusion se sigue claramente de las differencias puestas. Porque en razon de señales sensibles son mas perfectos, y en razon de causar gracia ni mas ni menos, porque como pertenecen a la ley de gracia, encierran en si la gracia, y la virtud de causarla. Destos sacramentos mas perfectos de la ley de gracia hemos de tratar mas en particular, y de estos hablaremos en lo que se sigue.

Cap. IIII. Del effecto principal de los Sacramentos de la nueua ley, que es la gracia.

HEmos platicado que los sacramentos de la ley de gracia, son causadores de la gracia, la qual tienen por effecto, y assi es necessario muy en particular declarar este mysterio.

Primera conclusion. Los sacramentos de la nueua ley, no son causas principales de la gracia, sino instrumentales, porque la causan como instrumentos de la diuina virtud. Esta conclusion enseña S. Thom y todos sus discipulos, porque solo Dios es la causa principal de la gracia: luego los sacramẽtos solamente han de ser como causas instrumẽtales.

D. Tho. 3 p. q. 62. ar. 1.

Segunda conclusion. Certissimo es segun la Fe, q̃ los sacramẽtos de la ley de gracia, cõtiené y encierran en si la gracia, y la dan a aq̃llos q̃ no ponẽ impedimẽto. Esta conclusion se determina en el Concilio Florẽtino y Tridẽtino. De suerte q̃ los sacramẽtos desta ley dan gracia por la fuerça y virtud que encierran en si, y como dizen los Theologos ex opere operato. Esta conclusion se prueua de las differẽcias, porque difiere el Sacramento de la nueua ley del sacramento de la ley vieja. De suerte que hemos de considerar, que los sacramentos de la nueua ley dan gracia de si, fuera

Conc. Flor. in decreto de vnione Armen. Conc. Trid. sess. 7 precipue canone. 6.

fuera de la que responde à las obras sobrenaturales que haze el hombre.

Tercera conclusiõ. Todos los sacramẽtos de la ley nueua tienen fuerça y virtud para dar gracia primera, y hazer de atrito cõtrito, aunq̃ sean los sacramentos de los viuos. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. Y la razõ es, por q̃ todos los sacramentos de la ley de gracia, son vnos instrumentos de la passion de Christo, la qual da la primera gracia, y haze de atrito contrito. Y assi estos sacramẽtos q̃ encierran en si la virtud de la passiõ de Christo tienen essa misma fuerça. Los sacramẽtos de los muertos, como son la penitencia y el baptismo, cosa clara es, q̃ puedẽ dar la primera gracia y hazer de atrito contrito. De los sacramentos de los viuos, tãbien es cosa cierta, q̃ tienen la misma fuerça como abaxo se declara, aun en el sacrmento del alatar, el qual tiene fuerça de dar primera gracia, y hazer de arrito contrito, y en algun caso lo haze assi. Como los sacramentos de la nueua ley causen la gracia, y tengan diuina virtud para darla, no solamente como causas morales, sino como instrumẽtos physicos, enseñalo los Theologos en la materia de *Sacramentis in genere*. Alli se ha de ver q̃ no pertenece a este lugar. *3. p. q. 62. ar. 1.*

Cap. V. Del efecto de los sacramẽtos, q̃ es el character.

Primera conclusiõ. Cierto es segun la Fe, que algunos sacramentos de la nueua ley imprimen character. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos con el, y todos los Doctores. Esta conlusion se prueua del capitulo maiores, en el qual se determina esta verdad. Esto mesmo determina el Concilio Tridentino, y es comũ cõsentimiẽto de toda la Iglesia, y de todos los Santos. *D. Tho. 3. p. q. 63. ar. ar. 1. Cap. maiores de baptismo eius effectu. Conc. Trid. Sess. 7. can. 1.*

Segunda conclusion. El character es vna potencia espiritual que Dios mediante el sacramento imprime en el alma. Esta verdad enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos en el lugar alegado, y assi trae santo Thomas su razon. El character baptismal no es otra cosa sino vna potencia passiua, por la qual se haze el hõbre capaz de recebir los demas sacramentos. Y el character de la Cõfirmacion, es vna potencia, por la qual el hombre tiene fuerça y virtud para professar la Fe recebida en el baptismo. Y el character de la orden no es otra cosa sino vna potẽcia, por la qual el hombre puede consagrar, sin la qual en ninguna manera podria. *D. Tho. 3. p. q. 62. ar. 1.*

Tercera conclusion. El character que es potencia sobrenatural està en el entendimiẽto del hõbre como en su proprio subjecto. De suerte, q̃ como la gracia esta en la essencia del alma y la perfecciona, ansi tambiẽ el character esta en el entẽdimiento. Esta es doctrina de S. Thomas y de todos sus discipulos y de otros muchos Doctores. Esto enseña S. Dionisio, quãdo dize, q̃ el character es vna señal, y vna luz q̃ nos configura y haze semejantes a Christo. La luz pertenece al entẽdimiento, y ansi el character pertenece al entendimiẽto. Esto se prueua lo primero, porq̃ professar la religiõ Christiana es proprio del entẽdimiẽto q̃ es como la lengua del alma. Y el character ordenase à protestar la Fe, y la religion Christiana, por el culto externo. Luego el character se ha de poner en el entendimiẽto. Lo segũdo porq̃ el character es vna señal de nobleza y dignidad. Luego fue cosa conuenientissima q̃ se pusiesse en el entẽdimiẽto, q̃ es la potencia nobilissima del alma. *Conc. Flor. in decreto de vnione Armen. Conc. Trid. Sess. 7 precipue canone 6.* *Art. 4. D. Dion. c. 2 de celesti Hierarchia.*

Quarta conclusion. El character es vna potencia perpetua q̃ no se puede borrar del alma. Esta conclusion enseña S. Thomas, en el lugar alegado. Esto enseña el Concilio Florentino, y el Concilio Tridentino en los lugares ya alegados. *Art. 5.*

Quinta conclusion. Solos tres sacramentos de la nueua ley imprimen character, Baptismo, Confirmacion, y Orden. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos. Esto determina expresamente el Concilio Florentino, y el Tridentino, en los lugares citados, y es comun sentencia de todos los Doctores. De lo qual se sigue que estos sacramentos q̃ imprimen character no se pueden iterar, como lo dizen estos mismos Conclios y Doctores. *Art. 6.*

Cap. VI. De la causa efectiua de los sacramentos.

Ante todas cosas se ha de aduertir, q̃ biẽ assi como los efectos tienẽ causa principal e instrumental, assi tãbien los sacaamentos tienen estas dos maneras de causas, y de ambas hemos de tratar en este capitulo.

Primera cõclusiõ. Solo Dios es causa principal del efecto de los sacramentos, hora sea la gracia, hora el caracter. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos: porque estos efectos del Sacramento, son tan altos que solo Dios, como causa principal, los puede produzir. *D. Tho. 3. p. q. 6. 4 ar. 1.*

Segunda cõclusiõ. Como causa instrumental subordenada a la principal, tãbien puede el hõbre quãdo ministra el sacramẽto concurrir a produzir y causar estos efectos interiores de los sacramẽtos. Esta cõclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el. De manera q̃ no solamẽte los sacramentos, causan en efecto de la gracia, y del character, sino tambien el ministro.

A cerca desta cõclusion ay vna duda, si la deuocion del ministro que ministra los sacramentos augmenta la gracia, de tal suerte y qualidad, que la mayor deuocion del ministro, sea causa de que se dè mayor

gracia en el ſacramento. El exẽplo eſta claro quando ſe baptiza vn niño. En eſto ay diuerſos pareceres, pero la verdad es la q̃ tiene S. Thomas y Cayetano, en el lugar alegado, la qual ſe declara con eſtos dichos.

Digo lo primero. La bondad y deuocion del miniſtro, no augmenta el efecto proprio q̃ tiene de ſi el ſacramento, que es la gracia. La razon es, porq̃ el ſacramento no recibe la virtud y fuerça de cauſar gracia del miniſtro ſino de ſolo Dios. Luego por el mejor miniſtro no da Dios mayor gracia. Diximos que hablamos de la gracia que es proprio efecto del ſacramento, y que prouiene del. Porque podria ſer q̃ el miniſtro con ſu bondad y de deuocion y por ſus oraciones alcãce de Dios q̃ el que recibe el ſacramento ſe diſponga mejor, y entonces ſe le dè mayor gracia. De lo qual ſe ſigue que en el baptiſmo todos los niños que no tienẽ vſo de razon reciben y gual gracia. Porque las oraciones del miniſtro no pueden ſer cauſa de que los niños ſe diſpongan mejor.

Digo lo ſegundo, el miniſtro del ſacramẽto por ſu deuocion y ruego puede alcançar algunos dones del cielo, que tengan connexion con la gracia. Como en el baptiſmo puede el buen miniſtro alcançar algunos dones ordenados a la miſma gracia: como ſon la protection de los peligros, y del demonio, y la buena criança, e inſtitució de la vida, que ſon coſas anexas a la miſma gracia del ſacramento. Y ſi es adulto le puede alcançar, que ſe diſponga mejor para recebir el ſacramento. De lo qual ſe ſigue, quan bueno y ſanto ſea elegir buen miniſtro, para que miniſtre los ſacramentos. Particularmente tiene eſto verdad en el ſacromento de la penitencia, en el qual puede ſer de gran prouecho el buẽ miniſtro para diſponer bien el penitente.

Tercera concluſion. Solo Dios es inſtituydor de los ſacramentos. Eſta es doctrina de ſanto Thomas y de todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Porque ſolo Dios es cauſa de nueſtra ſantificacion, y por conſiguiente el ſolo es inſtituydor de los inſtrumentos con que ſe juſtifica el alma.

Quarta concluſion. Certiſsimo es ſegun la Fe, q̃ todos ſiete ſacramẽtos de la Igleſia los inſtituyo inmediatamente Chriſto nueſtro Señor. Eſta concluſion determina el Concilio Tridentino. Y eſto enſeñan todos los Doctores. Y de los ſacramentos ſe dira en particular, quando ſe tratare de qualquiera de los ſacramertos.

Conc. Trid. ſeſ. 7. cano. 1.

En eſte capitulo es neceſſario tratar muy en particnlar de los miniſtros de los ſacramẽtos que ſon como cauſa del ſacramento.

Quinta concluſion. Cierto es ſegun la fe, q̃ la malicia y pecado del miniſtro, no le quita el poder de miniſtrar los ſacramẽtos. De ſnerte, q̃ los malos miniſtros pueden hazer verdaderos ſacramẽtos, ſi ponen todos los requiſitos para la cõſtitució del ſacramento, como es la materia y forma, y la intenció. Lo miſmo es de los miniſtros deſcomulgados ſuſpẽſos y degradados, e irregulares. Eſta concluſió determino el Concilio Conſtancienſe y el Concilio Tridentino muy de propoſito. Eſto enſeñã todos los Doctores, con el Maeſtro en el quarto diſtinctione quinta. Eſto miſmo enſeña el Doctor Angelico. La razõ es, porq̃ el miniſtro en los ſacramentos obra como miniſtro, y no como principal agente. Luego la bondad, o malicia del miniſtro, no haze que el ſacramento no ſea valido.

Conc. Conſtan ſeſ. 8. Conc. Trid. ſeſ. 7. can. 12. ſeſ. 14. canon. 6. & 10. D. Tho. 3. p. q. 64. ar. 5. 4. contra gent. c. 167 Scot. d. 5. q. 5. art. 5.

Sexta cõcluſió. Los malos miniſtros q̃ eſtán en pecado mortal, pecan pecado mortal de ſu propria razó, miniſtrando los ſacramentos, y el tal pecado de ſu propria razon, es ſacrilegio cótra el ſacramẽto, q̃ es coſa ſagrada. Para declarar eſta verdad ſe ha de aduertir, q̃ los miniſtros de los ſacramentos ſon de dos maneras. La primera manera de miniſtros es, quando lo hazen de oficio proprio. Y eſtos ſe llaman miniſtros de ſolemnidad y religió. Como el ſacerdote quãdo miniſtra el ſacramento del baptiſmo, q̃ lo haze de oficio proprio y có ſolẽnidad. Otra manera de miniſtros ay de neceſsidad. Como quãdo vn lego miniſtra el ſacramẽto del baptiſmo a vn niño en caſo de neceſsidad. Aquellos ſe llaman miniſtros de oficio, q̃ eſtã conſagrados có alguna eſpecial cõſagració, y deputados para aquel oficio, y q̃ participã la razó del ſacerdocio de Chriſto: y ſe les da gracia y ſantidad en ſu conſagracion para exercitar deuidamẽte ſu oficio. Eſtos tãbien ſe llaman miniſtros de religon, porq̃ los ſacramentos q̃ miniſtran ſon vnas ceremonias ſagradas ordenadas al culto diuino, y ſantifican los hõbres. Miniſtros de neceſsidad ſe llaman aquellos q̃ no tienen nada deſto, ſino tan ſolamẽte tienen miniſtrar los ſacramentos en caſo de neceſsidad. Eſto ſupueſto.

La primera dificultad es, ſi todos los miniſtros que miniſtran los Sacramentos en pecado mortal, pecan mortalmente pecado de ſacrilegio, hora ſean miniſtros de oficio, hora ſean miniſtros de neceſsidad.

Septima concluſion, que declara la paſſada. El miniſtro de oficio y ſolemnidad y religion que miniſtra el Sacramento en pecado mortal, peca mortalmente de ſu propria razon pecado de ſacrilegio. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad en muchos capitulos. Eſto ſe puede cõfirmar, porque anſi lo enſeñan caſi todos los Santos. Lo ſegundo ſe prueua, porque el tal miniſtro, miniſtrando los

1. 7. 1. per multa capita, peculiariter in c. per Eſai. de conſecrat. d. 4. c. Baptiſmus.

los

los sacramẽtos de oficio, ha se como ministro de Dios. Luego para ministrarlos ha de estar en gracia de Dios, y tener limpieza conformandose con Dios. Tãbien porq̃ el que ministra el sacramento de oficio estando el en pecado M. quanto es de su parte manzilla y ensuzia los sacramẽtos: y ansi peca mortalmente. Esta sentencia tienen todos los Scholasticos, con el Maestro, Durãdo, Palude, Gabriel, Scoto, Ricardo, Adriano, Cayetano, en el lugar de S. Thomas alegado, y en otros. De lo qual se sigue, que el tal ministro peca mortalmente, en particular ministrando el Sacramento en pecado M. La razon es, porq̃ como se dize en la conclusion, esto de su propria razon, es pecado M. de sacrilegio. Y la materia es grauissima, como consta, porque es ministrar el Sacramẽto en pecado M.

Conc. Constan. sess. 8. Conc. Trid. sess. 7. can. 12. sess. 14. canon 6. & 10. D. Tho. 3. p. q. 64. ar. 5. 4. contra gent. c. 167. Magist. in 4. d. 5. Durand. q. 2. Palude q. 2. Gabr. q. 1. ar. 3. dub. 2. Scoto d. 1. q. 5. ar. 6. Ricard. in 3. q. 8. Scot. d. 5. q. 5. art. 5. Adrian. in 4. de baptismo ar. 3. Naua. suma nu. c. 25. nu. 72. Caiet. tomo 3. opusc. tractatu 3.

Octaua conclusion. El ministro de necessidad no peca mortalmente, ministrando el Sacramento en pecado mortal. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar ya alegado, y le siguen todos sus discipulos en aquella solucion del tercero argumento. La razon es, porque este tal no se ha como ministro de Dios, ni esta consagrado con particular consagracion, para hazer aquel oficio, ni recibio gracia particular para administrarle deuidamente, luego no peca mortalmente administrando el sacramento, como ministro de necessidad. Pero ha se de aduertir, que haze poco al caso que el ministro de necessidad sea lego, o sacerdote para verificar nuestra conclusion. De suerte que si vno baptiza en caso de necessidad, agora sea lego el que baptiza, agora sea Sacerdote, si baptiza sin solennidad, no peca mortalmente, aunque baptize en pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso no se ha como ministro de Dios consagrado con especial consagracion para aq̃l oficio. De suerte q̃ para pecar mortalmente, lo ha de hazer de oficio proprio.

Acerca de la Sexta y Septima conclusion. Ay algunas dudas morales, que es necessario declararlas, para que entiendan los ministros como se han de auer en la administracion de los Sacramentos, quando los administren de oficio, y como ministros de solemnidad y religion.

La primera dificultad es, supuesto que el ministrar los Sacramẽtos de oficio en pecado mortal, es pecado mortal, si es el ministrarlos en mas graue pecado, o en mas pecados, sea mas graue pecado: de suerte que por lo menos agraue notablemente el pecado quanto es de esta parte estando todas las demas cosas yguales. La razon de dudar es, por que el tal peca mortalmente por ministrar el Sacramento en pecado mortal, y porque se ha como ministro de Dios consagrado con especial consagracion para este ministerio, y santificado cõ especial santidad para hazer deuidamente el tal oficio. Para todo esto impertinente cosa es a lo que parece, estar en mas, o en menos graue pecado mortal, o tener mas, o menos pecados mortales. Luego esto no agraua el pecado.

1. q. 1. per multa capita, secularitter in c. per Esaiã de consecrat. d. 4. c. Baptismus.

A esta duda se responde, diziendo lo primero, que el que administra sacramento alguno en pecado mortal mas graue, o en mas pecados mortales, sin duda ninguna peca mas grauemente. La razon es, porque si el ministrar el sacramẽto en pecado mortal, es pecado mortal: luego el que esta en mas graue pecado mortal, o tiene mas pecados, mas grauemente peca. Lo segundo, porque el tal ministro menos se conforma con la santidad de la causa principal que es Dios, y mas repugna a la santificacion que recibio en su consagracion, para ministrar los sacramentos. Luego peca mas grauemente. Digo lo segundo, que comunmente hablando, el mas graue pecado, o mas pecados, no hazen que el ministro q̃ esta en ellos, ministrando en ellos, peque mas graue pecado notablemente: desuerte que esto sea necessario declararlo en la confession. Si no basta dezir, que ministrò vn sacramento en pecado mortal. Pero si fuesse vna cosa grauissima, desuerte que el ministro ministrasse el Sacramento estando en grauissimo pecado mortal extraordinario, o fuesse vn hõbre perdido que ministrasse estando en muchos pecados y graues, me parece que seria notablemente mas graue pecado mortal, desuerte que fuesse necessario declararlo en la confession.

La segũda dificultad es. Si el ministrar mas excelente sacramento en pecado M. sea mas graue pecado, de suerte q̃ sea necessario declararlo en la cõfession. A esta duda se respõde, q̃ es mas graue pecado notablemente, de suerte q̃ es necessario declararlo en la confession. No basta dezir, q̃ pecò pecado de sacrilegio ministrando Sacramento en pecado M. sino que ha de dezir que sacramento ministrò. La razon es, porq̃ violar la cosa sagrada q̃ es sacrilegio, haze mas graue pecado miẽtras la cosa sagrada fuere mas excelente notablemente. Sacrilegio grauissimo sera hazer alguna injuria al sacramento del altar, por ser excelentissima cosa sagrada, y esto se auia de declarar en la confession. Luego tambien se ha de declarar el auer ministrado tal o tal sacramento. Porque es notablemente mayor sacrilegio por ser el sacramento mas excelente.

Pero ha se de aduertir, acerca del sacramẽto del altar, que el q̃ celebra en pecado M. peca pecado de sacrilegio, por lo menos por dos

dos titulos. El vno es consagrando y haziendo tan alto sacramẽto en pecado M. El otro es recibiendo el sacramẽto del altar en pecado M. y sin confessarse. Y en lo de cõfessiõ diremos si es particular pecado llegarse al sacramẽto del altar sin cõfessarse, de suerte que sea necessario declararlo en la confession.

A cerca desto ay dos dudas. La primera es, si para ministrarse a si mismo el sacramento del altar sera nueuo titulo de sacrilegio. De lo qual diremos luego. La segũda duda q̃ puede auer es, si sacrificãdo es otro nueuo titulo de sacrilegio. La razõ de dudar es: porq̃ el sacerdote esta cõsagrado cõ especial consagraciõ para hazer este oficio de sacrificar a Christo nuestro Señor debaxo de las especies sacramẽtales, y para este efecto le di gracia en la cõsagraciõ. Luego sacrificãdo en pecado M. sera nueuo titulo de sacrilegio: particularmente cõsiderando que en la Eucharistia la razõ de sacrificio y la razõ de sacramẽto son distinctissimas, como lo dizẽ los Doctores. Y assi la obra de hazer el sacramẽto, y la d̃ sacrificar son muy distinctas. A lo qual digo, q̃ me parece, q̃ quiẽ dixesse q̃ este es nueuo titulo de sacrilegio no diria improuablemente, sino muy prouablemẽte, aunq̃ algunos podiã dezir q̃ la obra de sacrificar no es obra q̃ haze y cõstituye sacramẽto, por lo qual no es nueuo titulo de sacrilegio: como luego diremos: de doctrina d̃ Cayetano, para ser pecado M el hazer algũ ministerio estando en pecado M. ha de ser obra q̃ haga sacramẽto, y no basta otra qualquiera. Pero aduiertase, q̃ aunq̃ sean varios y diuersos titulos y razones de sacrilegio, cõ todo esso no es necessario declararlos en la cõfessiõ en particular, sino basta dezir, q̃ celebro estando en pecado M. todo el tiẽpo q̃ celebro, porque alli se entiende todo lo demas. Verdad es, q̃ si al tiẽpo de consagrar estuuiesse en gracia de nuestro Señor, y despues antes de consumir cometiesse algũ pecado M cõ algun consentimiento, seria necessario declarar esto en la confessiõ porq̃ no seria tã graue pecado. Y lo mismo es si cõsagrò en pecado M. y despues tuuo verdadera contricion para recebir el sacramento.

La tercera duda es. Que disposicion se requiere en el ministro q̃ esta en pecado M. para ministrar los sacramẽtos, si bastara atriciõ, o sera necessaria contricion. En esta duda no queremos hablar del que celebra y dize Missa, q̃ desse tal diremos luego, sino tan solamẽte del que ministra los demas sacramentos. En esta duda, cosa certissima es acerca de todos los autores, q̃ el que esta en pecado mortal para ministrar los sacramentos no tienen necessidad de confessarle. Porque no ay tal precepto en la Iglesia. Toda la dificultad esta, si sera necessario ponerse en gracia de Dios por la contriciõ. Algun Doctor de nuestros tiẽpos, o algunos hã querido dezir, q̃ no es necessaria cõtricion para ministrar estos sacramentos, sino q̃ basta atricion. Verdad es, q̃ lo dizẽ cõ algunos limites y cõ miedo. En fauor desta sentẽcia se puedẽ hazer algunas razones. La primera es, porq̃ el tener contricion es cosa dificultosa, luego parece que es cosa muy dura obligar a vno que esta en pecado M. a q̃ tenga contriciõ, y se ponga en gracia de Dios. La segunda razon es, porq̃ para recebir el sacramento del baptismo, o de la penitencia basta atricion como diremos abaxo. Luego para ministrar estos sacramentos tambien bastara atricion, porque mas es recibir que no darlos. La tercera razõ es, porque por la atricion ya comiença el hombre a desuiarse del pecado. Luego esta bastara para ministrar los sacramentos.

A esta duda digo lo primero, que para ministrar qualquier sacramento no basta atriciõ, sino q̃ es necessaria cõtricion, o atriciõ, juntamẽte con el sacramento de la penitencia que equiuale a contricion. Y lo contrario no lo tengo por opinion prouable. Esta es comun sentencia de todos los Santos y Doctores que piden en el ministro que ministra los sacramentos gracia y santidad. Esto enseña particularissimamente santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque como Dios es santo y puro, tambien los ministros que ministran sus sacramentos lo hã de ser, conformandose cõ el. Y por sola la atricion, el que pecò mortalmente no queda santo. Luego necessaria es contricion. Esto se entiẽde de si de la naturaleza desto que es ministrar sacramentos. *D. Tho. 3. p. q 64 ar. 3.*

Digo lo segundo, el ministro que hizo suficiente diligencia moralmente para tener contriciõ y razonablemẽte le parecio que la tenia, escusase de pecado mortal ministrando los sacramentos con atricion. De suerte que la atricion pensando q̃ lleua legitima contricion, es suficiente disposicion para ministrar los sacramentos. En esto conuienẽ todos los Doctores arriba alegados. Y particularmente enseña esto Cayetano. La razõ es, porq̃ de otra manera seria cosa durissima obligar al ministro a hazer mas diligẽcia de la q̃ humana y moralmente se puede hazer, y siempre estaria dudoso si podia ministrar, o no. *Caietan. in opusculo de vsu spiritualium.*

A la primera razon de dudar se responde, que con la diuina gracia todas las cosas no solamẽte son possibles, pero no son muy dificultosas de hazer. ¶ A la segunda razõ se responde, q̃ no es la misma razon del que ministra el sacramento, y del que le recibe, y ay dos diferencias. La primera es, porque mas perfeccion es menester para dar el sacramento y la gracia del sacramento, q̃ no recebilla.

El

El q̃ la da ha de tener mas perfecion que no el que la recibe, y por consiguiente ha de tener gracia. La segunda diferencia es, porq̃ en el sacramento de la penitencia, o baptismo, la atricion juntase con el sacramento, y ansi da gracias, pero en el que lo da, y lo ministra no se junta la atricion con el sacramento, y ansi es necessaria contricion.

A la tercera razon se responde, que el hõbre con la atricion sola no sale de pecado mortal, ni adquiere gracia.

La quarta duda es mas particular del sacramento del altar. Si el q̃ celebra este sacramẽto es necessario q̃ este en gracia de Dios. En lo qual no ay dificultad ninguna, porq̃ es necessario para recebir el sacramẽto del altar, no solamẽte estar en gracia de Dios sino tābiẽ es necessario q̃ si ha cometido pecado M. se confiesse como lo determinaremos abaxo hablando del sacramento de la Eucharistiā. Lo qual se entiende auiẽdo copia de confessor. Toda la dificultad esta, si es necessario confessarse para lo q̃ es consagrar, desuerte que para hazer esta obra q̃ es consagrar baste tener contricion si ha auido pecado M. y no sea necessario confessarse. Possible cosa es, aun moralmente, quando no huuiesse escandalo consagrar primero teniendo contricion de su pecado, y despues confessarse para recebir el sacramento, porque como deziamos, el celebrar tiene razon de dos sacrilegios y como dos titulos. El vno es cõsagrar, y el otro recebir el sacramento. (D. Tho. 3. p. q. 64 ar. 3.)

A esta duda se responde, que es cosa bien aparente y verosimil q̃ el consagrar sin confessarse primero, pero teniendo contricion en caso q̃ aya precedido pecado mortal no es pecado mortal. La razon es, porq̃ en el Concilio Tridentino tan solamente se determina, que es necessaria disposicion para recebir el sacramento del altar el confessarse auiendo precedido pecado mortal, y lo mismo enseñan los Doctores. Luego el consagrar precisamẽte sin confessarse no es pecado M. Toda via ay dificultad, porq̃ es necessaria gracia en el ministro para cõsagrar. La razõ es, por q̃ el consagrar no es hazer alguna obra en la qual se justifique el hõbre, sino constituyr y hazer sacramẽto del altar. A esto se respõde, q̃ el constituyr el sacramento del altar de su naturaleza dize ordẽ a la justificaciõ del hõbre, y esto basta para q̃ aquella obra de cõsagrar sea pecado M. haziẽdose en pecado M. porque aquella obra es instrumento de la diuina virtud en orden a la santificacion del hombre. (Conc. Trid. ses. 13. c. 7. & can. ult.) (Caietan. opusculo ... tualium)

La quinta dificultad es, si el sacerdote que como ministro de oficio y solẽnidad comulga a los fieles, y les ministra el sacramẽto de la Eucharistia estando en pecado M. peque mortalmẽte. En esta dificultad muchos Doctores enseñan, q̃ el comulgar a los fieles estādo el ministro en pecado mortal, es pecado mortal. La razon es, porque como dizen los Theologos, el ministrar los Sacramentos en pecado mortal es pecado M. si lo haze como ministro de oficio. Y este tal lo haze como ministro de oficio cõsagrado para aquel ministerio. Luego es pecado mortal. Esta sentencia es bien prouable por la razon hecha, y por los Doctores que la tienen. Con todo esso. (Theolo. in 4 d. 3. & 3. p. q. 64. art. 6.)

A esta duda se responde, q̃ es prouable, q̃ el tal ministro en este caso no peca mortalmẽte. Esta sentēcia tienẽ muchos Doctores. Pruebase lo primero, porq̃ en el tal caso el sacerdote no es ministro de Dios para causar la gracia: porq̃ solo el sacramẽto de la Eucharistiā la causa. Luego no peca mortalmente ministrādo el sacrāmẽto. Lo segũdo, porque este tal ministro no haze obra ninguna sagrada y causadora de sacramẽto. Luego no peca mortalmẽte ministrādo el sacramento. Porq̃, por esta razõ, el q̃ confiessa la fe en pecado M. estādo cõfirmado, y cõsagrado cõ la gracia y con el character para este efecto, no peca mortalmẽte, porq̃ la cõfession de la fe no es acto sacramẽtal, causadora de sacramẽto. Hase de aduertir cõ Cayetano, q̃ dos cõdiciones son necessarias, para q̃ el ministerio Ecclesiastico q̃ ministra el ministro de oficio sea pecado M. haziẽdose en pecado M. La primera cõdicion es, q̃ el ministro en el tal ministerio se aya como ministro de Christo. La segũda q̃ es lo que haze a nuestro proposito, que el tal ministerio sera actiõ sacramental, en nuestro caso la tal obra no es sacramẽtal, y assi no es pecado M. pero serà pecado venial muy graue. A la razõ desta duda se respõde facilmente, poniendo los ojos en esta segunda condicion. Con todo esso la contraria sentencia es la comun y ordinaria, y que se ha de seguir en la practica. (Cayet. 3. p. q. 64. ar. 6.) (D. Th. 4. d. 5. q. 2. ar. 2 quæst. 5. ad 4.)

La sexta duda es del Diacono, q̃ ministra en su oficio solẽnemente estando en pecado M. si peca mortalmente y la misma dificultad es del Subdiacono. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que estos ministros pecan mortalmente haziendo sus oficios en pecado M. Esta sentencia tiene S. Thomas en el quarto, Alberto Magno, S. Antonino, Syluestro, Cayetano, Sũma Angelica, y el Doctor Nauarro. Esta sentencia tiene fundamẽto en q̃ estos ministros estan consagrados con especial consagracion para hazer su oficio, y recebieron gracia particular para seruir deuidamente en aquellos ministros Ecclesiasticos, y q̃ se ordenan al sacramento del altar. Luego pecan mortalmente exercitādo sus oficios en pecado mortal. (Alber. in 4. d. 24. D. Anton. 3. p. tit. 14. c. 6. §. 14. Sylu. verbo clericus. 2. Caiet. in 2. 2. q. 60 arti. 2. Angelus verbo clericus. 8. §. 1. verbo orde. 3 §. 3. Nauar. in manuali.)

La

La segunda sentencia es, q̃ el Diacono y Subdiacono no pecan mortalmente exercitãdo sus oficios en pecado mortal aunq̃ los exerciten cõ solẽnidad. En esta sentencia inclinà el padre maestro Soto, y esta sentencia tuuo el padre maestro Victoria, y el maestro fray Martin de Ledesma y otros Doctores. En esta dificultad.

Sotus in 4. dist. 1. q. 5. art 6 Vict. super D. Thom & etiam Martinus de Ledesma.

Digo lo primero. Los de primera coronà y ordenes menores, no pecan M haziẽdo sus oficios en pecado M. aunq̃ los hagan solẽnemente. Esta es doctrina comun de los discipulos de S. Thomas y de los demas Doctores. Particularmẽte enseña esto el padre maestro Soto en el lugar alegado. La razõ es, porque los oficios destos ministros se han muy remotamente en orden a la consagracion del Sacramento del altar, que los puede hazer con toda solemnidad vn seglar que no este ordenado. Luego no es pecado mortal, pero es pecado venial.

Discipuli D. Tho. 3 p. q. 64. ar. 6.

Digo lo segundo q̃ hablãdo del Subdiacono. es prouable sentẽcia, q̃ peca M. pero mas prouable sentẽcia es la cõtraria. La primera parte se prueua cõ la autoridad de los Doctores q̃ la tienẽ, y con la razõ hecha en su fauor. Y ha se de aduertir para cõfirmaciõ desto, q̃ el ministerio del Subdiacono, es grãdemẽte conjũto con el del altar, y como parte de la Missa. Y ansi es obra muy cõsagrada, y por cõsiguiẽte es pecado M. hazerla en pecado mortal. La segũda parte se prueua con la autoridad de los Doctores, q̃ la tienẽ y con esta razõ. Porq̃ la obra q̃ haze el Subdiacono no es cosa sagrada ni muy cõjunta cõ la obra q̃ haze el sacerdote. Luego no es pecado mortal. Esto se confirma porq̃ la materia parece ligera y no es muy graue, pero ha se de aduertir que sin duda ninguna es pecado venial, y muy graue.

Digo lo tercero, el Diacono que exercità su oficio con solemnidad en pecado mortal, es prouable que no peca mortalmente, pero mas prouable es lo contrario. La primera parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas para prouar que el Subdiacono no peca mortalmente. La segunda parte se prueua, lo primero, porque san Pablo hablando del Diacono, dize que ha de ministrar en su oficio sin pecado ninguno. Lo segundo porque el ministerio del Euangelio es muy conjuncto y imediato al ministerio del sacerdote, y assi la materia es graue, y ninguno puede ministrar en el tal oficio, sino esta consagrado. Luego es pecado mortal ministrar en pecado mortal. Pero es cierta cosa que peca venialmente, y muy graue pecado.

D. Paul. 1 ad Tim. c. 3

La septima dificultad es, si vno que leuanta el sacramento del altar del suelo, o del lodo estando en pecado mortal pecà mortalmente. Adriano dize que peca mortalmente pecando de sacrilegio. Porque llega a la cosa sagrada estando en pecado mortal.

Adrian. in 4 q. 7. de batismo.

A esta duda se responde, q̃ nó es pecado mortal. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es clara, porque no lo haze cómo ministro de oficio particularmente consagrado para aquel ministerio.

La duda octaua es, si quãdo es pecado mortal ministrar el sacramento en pecado mortal, se puede escusar de tal pecado por razõ del escandalo, o por miedo de muerte, de tal suerte, que no sea pecado mortal.

A esta duda se responde, que por ningun caso, y por ninguna necessidad se puede escusar de pecado mortal. Esto enseñan todos los discipulos de santo Thomas en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porque es de derecho diuino el no ministrar el sacramento en pecado mortal, siendo ministro de oficio.

La nona duda es, si el sacerdote que assiste al sacramẽto del matrimonio peque mortalmente, si esta en pecado mortal. En està dificultad se ha de aduertir, que algunos Doctores hã querido dezir, que el ministro del sacramẽto del matrimonio, es el sacerdote, el qual con sus palabras haze verdadero sacramẽto del matrimonio: y segũ esta sentẽcià auiase de dezir, que el sacerdote q̃ ministrà el sacramẽto del matrimonio en pecado mortal peca mortalmẽte, porq̃ haze en pecado mortal vna obra sacramẽtàl, para la qual esta cõsagrado con especialissima consagracion. Pero la comũ sentẽcia es entre los Doctores, que el sacerdote q̃ assiste al sacramento del matrimonio, verdaderamente no es ministro del sacramento, sino los mismos contrayentes.

A esta duda se responde, que el sacerdote que assiste al sacramento del matrimonio no peca mortalmente: esta es comun sentencia, porque no haze obra sacramental, ni es ministro del sacramento. Pero queda dificultad de los mismos contrayentes, q̃ son ministros del sacramento del matrimonio, si pecaran mortalmente contrayendo quando estàn en pecado mortal. En lo qual es cosa cierta y aueriguada, que pecan mortalmente recibiendo el tal sacramento en pecado mortal.

A esta duda se responde, que los contrayentes en razon de ministros del sacramento del matrimonio, no pecan mortalmente. Esta es comun sentencia, y la razon es clara, porque no estan cõsagrados con especial consagracion para aquel oficio ni recibieron gracia para hazerle deuidamente.

La

Adrian. 4 q. 7 de batismo.

La decima duda es, si es pecado mortal exercitar y hazer obras de jurisdicion, y de orden fuera de las dichas estãdo en pecado mortal. Pongo exẽplo en particular en el sentẽciar y descomulgar, y en otras obras semejantes.

Digo lo primero. Hazer obras de jurisdiciõ espiritual estãdo en pecado mortal, no es pecado mortal. Como si vn juez Ecclesiastico, o el Obispo diesse vna sentencia, o descomulgasse a vno. Esta es doctrina comũ de todos los Doctores. La razõ es, porque estas obras no son sacramentales, ni santificã, ni el q̃ las haze esta consagrado con particular cõsagraciõ para hazellas, ni recibio particular gracia para hazellas deuidamente, y vn seglar por comissiõ por lo menos del Papa podria hazer estas obras, luego no es pecado mortal hazellas.

Digo lo segũdo. Bẽdezir o cõsagrar lugares sagrados, o vestiduras o vasos cõ los quales se hazen los sacramantos, o bẽdezir virgines y Abadessas, y hazer otras cosas semejãtes q̃ pertenecẽ a la potestad de la orden, no es pecado mortal aunque se hagã en pecado mortal. La razon es, porq̃ no son obras sacramentales, para las quales este el hõbre consagrado cõ especial consagracion por fuerça y virtud del derecho diuino, sino tan solamente por derecho Ecclesiastico.

Digo lo tercero. Cõsagrar la Chrisma q̃ es materia de la Cõfirmaciõ, o el oleo de los enfermos q̃ es materia del sacramento de la extrema vncion es pecado M. si se hazeen pecado M. esta es doctrina de los Doctores en el lugar de S. Thomas ya alegado. La razõ es, porq̃ la tal obra tiene ministro diputado y cõsagrado, y la misma obra es sacramẽtal, pues santifica la materia necessaria para el sacramento: solo el Obispo puede hazer estas obras estando en derecho diuino.

Digo lo quarto. El Obispo q̃ haze ordenes menores en pecado M. peca mortalmẽte, porq̃ el Obispo esta consagrado cõ especial cõsagracion para aq̃l ministerio, y las ordenes menores son sacramẽtos como diremos abaxo.

La duda vndecima es, si predicar en pecado M. sea pecado M. La rozon de dudar es, porq̃ predicar solamenre es obra de orden, para la qual esta consagrado el ministro que es el Obispo. Luego es pecado mortal predicar estando en pecado mortal. En esta duda Cayetano en vn opusculo queda dudoso. Pero en la tercera parte por el argumẽto hecho enseña ser pecado M. predicar estando en pecado mortal. Y en la summa enseña lo mismo aunque por otra razon; porq̃ el que predica indignamente vsa mal de la predicaciõ teniendo en poco su virtud, o menospreciãdo el oficio de predicar. En esta duda.

Caieta. in opuscul. de vsu rerum spiritualiũ & in 3. p. q. 64. art. 6. in summa, v. praedicatorum peccata.

Digo lo primero, predicar estando en pecado M. de si y sacando el escandalo no es pecado mortal. Esto enseña expressamente S. Thomas, y le siguen sus discipulos en el lugar ya alegado de la tercera parte. la razon es. Porq̃ el predicar como luego diremos no es obra de ordẽ, ni se haze por menosprecio, q̃ ansi lo suponemos, ni se impide el efecto de la predicaciõ, pues el pecado es oculto. Luego no es pecado M. De lo qual se sigue q̃ el que enseña Theologia, o Biblia, o Canones estando en pecado M. no peca mortalmẽte hablando de si. La razon es, porq̃ la tal obra de leer no es sagrada, ni el que lee esta consagrado con particular consagracion para aquel oficio. Esta es comun sentencia de los Theologos. A la razon de dudar se responde, q̃ el predicar no dize obra sagrada para la qual este el hombre consagrado con especial consagracion, ni es obra de orden estando en derecho diuino, sino de jurisdicion como se dira en otro lugar.

D. Th. 2. Corp. ca. 6

Digo lo segũdo. El predicador q̃ es publico pecador, peca mortalmente predicãdo. Esto enseña el Angelico Doctor en el lugar vltimamente citado. Esto se prueua del derecho en el qual parece que se determina esto. La razon es. Porque la mala vida del predicador es causa que se menosprecie su doctrina, como dize san Gregorio. Y es escandalo, luego es pecado mortal.

Cap. infames 3. q. 7

Aqui sera necessario declarar quãdo sera licito recebir los sacramentos de los malos ministros: desto habla S. Thomas y distingue del ministro tolerado de la Iglesia, y del no tolerado. Ha se de suponer, q̃ como diremos en la materia de descomuniõ, despues del cõcilio Constãciense, no todos los descomulgados estamos obligados a euitar, si son tolerados de la Iglesia, sino tã solamẽte dos maneras de descomulgados. La vna es, los q̃ estan descomulgados por sus proprios nombres, y la otra, los que publicamente hieren algun clerigo. Esto supuesto.

D. Tho. 3 p. q. 64 arti. 6. d. 2.

La nona cõlusiõ es en este capitulo, no es licito fuera de caso de necessidad induzir al mal ministro a q̃ ministre los sacramẽtos no estando el aparejado para ministrarlos. De suerte, q̃ si yo se q̃ en pecado M. no me es licito fuera de caso de necessidad induzirle a q̃ me ministre algũ sacramẽto, si el por otra parte no esta aparejado para ministrarlo. Esta conclusiõ es comũ sentẽcia de los discipulos de S. Thomas en el lugar alegado, y esto enseñã todos los Doctores. La razon es clara, porq̃ el tal puede euitar muy facilmẽte, y sin detrimento suyo el pecado mortal del tal ministro, y no lo euita: luego peca mortalmẽte contra la ley de la amistad que deue a Dios, pues puede euitar la ofensa diuina y

no la

no la euita. Lo segundo, porque esta tal induze a pecado mortal la tal ministro, y lo escandaliza: luego peca mortalmente.

¶ La decima conclusion. Licito es recebir los sacramentos del ministro aunque sea muy malo y descomulgado, si es tolerado de la Iglesia, y el por otra parte esta aparejado para ministrar los sacramentos. Esta conclusion determina Nicolao primero. Prueuase de aquella regla general que es licito vsar del pecado ageno para proprio comodo y vtilidad, quando el pecador esta aparejado, como se vee claramēte en el vsurero aparejado a dar a vsuras, que es licito pedirle dineros a vsuras. Esto se confirma porque en este caso cessa la razon del escandalo, y no es induzirle a pecar porque el se esta aperejado para esso. Y aunque el tal quando actualmēte ministra el sacramento peca mortalmēte, el tal pecado ya lo tenia cometido como en virtud, pues esta aparejado para ministrar los sacramentos.

Cap. sicuti tacitibus. 15. cap. 8.

¶ La vndecima cōclusion. Licito es induzir al ministro aunque sea muy malo y descomulgado, pero tolerado de la Iglesia, todas las vezes que el de su proprio oficio esta obligado a ministrar los sacramentos, como si es proprio parrocho, o Obispo, o Prelado. Esta conclusion se prueua, porque entonces el tal subdito vsa de su derecho, y nadie peca vsando de su derecho, como es licito pedir al deudor la deuda, aunque sepa q̄ el la ha de negar con juramento. Lo segundo, porque los mismos ministros en estos casos estan obligados a estar aprejados para ministrar los sacramentos. Luego licito es pedirles que los ministrē. Esta conclusion se ha de entender todas las vezes que al subdito le viene alguna vtilidad de pedir el Sacramento a su proprio parrocho y perlado. Porq̄ si no se le recreciesse alguna vtilidad no seria licito. Si tuuiesse a la mano otro confessor tan docto y bueno cōmo su proprio parrocho, no seria licito induzirle a que le confessasse. Porque no es licito vsar siempre de su proprio derecho de justicia, si no es conforme a las leyes de prudencia y de charidad. Porque aunque no peque contra justicia, pecara contra charidad. Y ansi en tal caso pecara contra la charidad, como pecaria contra la charidad, el que pidiesse a su deudor la deuda, auiendo de caer en graue, o extrema necessidad si se la paga, y esto es cosa sin duda.

¶ La duodecima conlusion. En caso de necessidad licito es induzir al ministro malo y muy malo tolerado, aunque no este aparejado: y aunque no sea prelado, ni proprio parrocho. Esto se prueua lo primero, porque en el tal caso el sacerdote que no es proprio parrocho esta obligado de misericordia a hazer lo mismo que el proprio parrocho. Luego licito era induzirle y pedirle lo mismo q̄ el esta obligado a hazer de misericordia.

¶ Acerca destas conclusiones, es la primera duda graue y dificil, si en el caso en el qual es licito induzir el descomulgado tolerado de la Iglesia, sea licito al mismo descomulgado auiendo hecho penitencia del pecado y no auiendo podido alcançar absolucion de la descomunion, ministrar los sacramētos. Esta duda se ha de declarar muy de proposito en la materia de excommunicatione.

La segunda duda es. Si en caso de extrema necessidad podra pedirse el Sacramento al ministro no tolerado de la Iglesia. Desta duda se ha de tratar en la materia de descomunion y de penitencia.

La tercera decima conclusion. La intenciō del ministro es necessaria para la perfeccion y essencia del sacramento, de tal suerte que sin la tal intencion, no aura verdadero Sacramento. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos los Theologos con el. Esta conclusion se determina en el Concilio Florentino en el lugar comunmente citado, en el qual se dize expressamente, que de tres cosas se perficionan los Sacramentos, que son materia y forma, y intencion del ministro. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. La razon desta conclusion pone Santo Thomas en el lugar citado. De lo qual se sigue, que es error dezir, que no se requiere mental intencion, interior en el ministro, sino que basta la exterior demostracion en el ministro. La razon es porque de la conclusion passada consta de fe, que es menester intencion en el ministro para ministrar los sacramentos, de tal suerte que sin ella no se haze verdadero sacramento. Y la verdadera intencion, es la mētal, e interior. Lo segundo, porque si el ministro hiziesse exteriormente demostraciō de querer ministrar vn sacramento a vno, y esso fuesse fingido, de tal suerte q̄ interiormente no tiene tal intēciō, este tal no daria verdadero sacramento, como es cierto en la fe: luego necessario es que el ministro tenga intencion mental interior.

Concil. Tri. sess. 7. can. 11.

D. Tho. 3. p. q. 64 ar. 8.

¶ La decima quarta conclusion. La intencion que es necessaria en el ministro que da algun sacramento, es, que pretenda hazer lo que haze la santa madre Iglesia, y lo que pretendio hazer Christo, y que quiso que se hiziesse. Declaremos esta conclusion. No es necessario que formalmente pretenda hazer lo que haze la Iglesia, sino basta que virtualmente, y como implicitamente tenga tal intencion. Esta intencion virtual tienen todos aquellos que pretenden justificar al hombre que recibe el sacramento, y lleuarlo al cielo. Esta intencion tienen aquellos que preten-

pretenden hazer lo que hizo Christo y sus Apostoles, y lo que hazen los ministros de la Iglesia. Esta intenciõ pueden muy bien tener los hereges y paganos. Esta conclusion ansi declarada se colige de los Concilios alegados por la conclusiõ passada, y cõuẽcese cõ esta razõ. Porque esta intencion basta, para que se diga ministro de Christo, y de la Iglesia, y esta intencion basta para determinar las cosas que se han de hazer en los sacramentos. Luego la tal intencion es muy bastante.

Vltima conclusion. No basta tener esta intencion habitual, ni es necessario que sea actual, sino basta virtual. Declaremos esta conclusion. Intencion habitual se llama la que el hombre tiene como en habito, y le dura quando duerme. Esta intencion no basta para hazer verdadero sacramento. Porque esta intencion tienen todos los ministros de la Iglesia. Y tambien porque propriamente hablando, la habitual intencion no es intencion. Porque intencion dize alguna aduertencia, y algun acto. Y la habitual no dize nada desto, porque se halla en los que duermen. Tampoco se requiere actual intencion, y que actualmente estè el hõbre diziendo dentro de si, que pretende hazer lo que haze la Iglesia. La razon es, porque muchas vezes los ministros quando ministran los sacramentos no estan aduertidos, y con todo esso haze verdadero sacramento. Luego la actual intencion no es necessaria. De lo qual se sigue, que basta la intencion virtual. Y intẽcion virtual se llama, la que procede en virtud de alguna obra que passò. Que esta intencion baste se prueua, porque esta intencion basta para que la obra hecha en su virtud sea libre: y por consiguiente basta para determinar las cosas que se haze en los sacramentos. Y ansi si el ministro tuuo intencion de dar el sacramẽto, aquella basta para hazer verdadero sacramento mientras no se interrumpe la intencion por otra obra contraria.

Acerca destas conclusiones. La primera duda es, como podemos tener certidumbre que los sacramentos sean validos, si es necessaria intencion interior del ministro, pues no nos puede constar juntamente de la intencion del ministro. A esto se responde, que podemos tener vna manera de certidumbre moral, y por conjecturas. Porque por el mismo caso que el ministro exteriormente declara su intencion, hemos de entender que tiene la tal intencion interiormente. Y no puede auer otra manera de certidumbre y esta basta.

La segunda duda es, si vno pretende baptizar vn muchacho, y le ponẽ vna niña, si queda baptizada. Y lo mismo es si el Obispo pretẽde ordenar a Pedro y ordena a Paulo, si queda ordenado.

A esta duda se responde, que el error de la persona en la intencion del ministro, no quita la verdad del sacramento. La razon es, porque la virtud de la religion destos sacramentos pide que la intencion del ministro no sea tan limitada. Por lo qual se ha de dezir que en aquellos casos se haze verdadero sacramento, y la niña queda baptizada, y Paulo queda ordenado. Otra cosa seria en el sacamento del matrimonio que tiene razon de cõtracto. En el qual el error de la persona annula el matrimonio, como se dize en la materia de matrimonio.

Cap. VII. Del numero de los Sacramentos, y de su qualidad.

PRimera conclusion. Los sacramentos de la Iglesia son siete. Esta conclusiõ enseña santo Thomas y todos sus discipulos, y Durando, Alexandro de Ales. Esta conclusion se prueua del Concilio Florentino, en aquel decreto de la vnion de los Armenos, y del Cõcilio Tridentino. El Angelico Doctor en el lugar alegado trae vna muy buena razon del numero de los sacramentos. Estos sacramentos son Baptismo, Confirmacion, Eucharistia, Penitẽcia, Extrema vncion, Orden, Matrimonio. Los cinco primeros son para la perfectiõ espiritual de cada hombre en si mesmo, los dos vltimos para el gouierno y multiplicacion de la Iglesia. El baptismo se ordena a reengendrarnos espiritualmente. Y este sacramẽto es como segundo nacimiento, en el qual por la gracia somos hechos hijos de Dios. Con la confirmacion somos augmentados en gracia, y fortalezidos en la Fe para resistir a los enemigos della, con la Eucharistia estamos mantenidos espiritualmẽte con la gracia y dones espirituales. La penitencia vale para alcançar perdon de los pecados cometidos despues del baptismo. La extrema vncion da gracia, y aliuia el enfermo. El sacramento de la orden es para el gouierno y multiplicacion espiritual de la Iglesia, en quanto los ordenados son ministros de la Iglesia, el matrimonio para la multiplicacion.

D. Tho. 3. p. q. 65. ar. 1. Durand. in 4. d. 2. q. 2. Alexand. Alen 4. p. q. 8. meb. 7. art. 2. Conc. Trid. sess. 7. cano. 7.

Segunda conclusion. Los sacramentos de la nueua ley conuenientemente se ordenan al modo dicho. Desuerte que el primero es el Baptismo, el segundo la Confirmacion, el tercero la Eucharistia, el quarto la Penitencia, el quinto la Extrema vncion, el sexto el Orden Sacerdotal, el septimo el Matrimonio. Esta conclusion es del Cõcilio Florentino, y Tridentino, en los lugares alegados, y la declara Santo Thomas y sus discipulos en el vltimo lugar. *Art. 2.*

Tercera conclusion. El sacramento de la Eucharistia es el principal, y tiene el primer lugar en perfeccion entre todos los sacramẽtos. Esto determina Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Tambien se colige del *Art. 3.*

Conc. Trid. sess. 7. cano. 3. ge del Concilio Tridentino; en el qual se determina como cosa cierta en la Fe, que los sacramentos de la nueua ley no son yguales, sino que vno es mas digno q̃ otro. Entre todos los sacramentos ninguno puede ser tã digno y excelente como el sacramento de la Eucharistia: luego este es el excelentissimo entre todos. La razon conuence esto mismo. Porque la fuerça y virtud deste Sacramento, con la que causa gracia, es el mismo cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor.

Quarta conclusion. No todos los sacramentos de la nueua ley, son necessarios para nuestra salud, sino tan solamente tres, el Babtismo, la Penitencia y el Orden, hablando a boca llena. Aunque no son necessarios de la misma manera. Porque el baptismo es absolutamente necessario: la penitencia supuesto que ay pecado. Porque si vno conseruasse la innocencia baptismal, no tendria necessidad del sacramento de la penitencia. El sacramento de la orden, es necessario para toda la comunidad de la Iglesia, y no para cada persona en particular. Esto determina Santo Thomas en *Ar. 4.* el lugar alegado, y todos sus discipulos con el.

Acerca desta conclusion. Es la primera dificultad del sacramẽto de la Eucharistia, el qual tambien es necessario, como diremos en su propria materia. Luego ay mas sacramentos necessarios.

A esta duda se responde, que aunque es verdad que el sacramento de la Eucharistia, es necessario en razon de precepto como el Baptismo, porque assi esta mandado, lo vno como lo otro; pero en razon de medio necessario a la vida eterna, no tiene tanta necessidad. Y ansi no se llama a boca llena necessario.

La segunda duda es del matrimonio, el qual es tan necessario para toda la comunidad de la Iglesia como el orden. Luego ha se de llamar sacramento necessario.

A esta duda se responde, que el matrimonio es necessario para toda la comunidad, quanto a la natural propagacion, pero no quanto a lo espiritual, y sobrenatural que encierra en si. Y ansi en razon de sacramento, no es necessario. Pero el orden es necessario en toda la Iglesia quanto a lo espiritual, y sobrenatural que tiene, y por esta razon se llama sacramento necessario.

TRATADO DEL SACRAMENTO DEL BAPTISMO EN PARTICVLAR.

El Baptismo es la entrada de los Sacramentos: por lo qual es necessario tratar del, antes que tratemos de los demas Sacramentos.

CAPITVLO PRIMERO.

De la essencia del Sacramento del Baptismo.

Definitio Baptismi. PRIMERA conclusiõ. La definicion del sacramẽto del Baptismo es muy buena. Esta cõclusion no se puede prouar, sino es trayendo la forma y manera de la definicion deste sacramento: *Magist. in 4. d. 3.* la qual pone el Maestro de las sentencias, y le siguen todos los Doctores. Baptismo es vn lauatorio exterior del cuerpo hecho debaxo de vna forma de palabras determinada. Declaremos esta definicion y prouarla hemos en la manera q̃ fuere possible. Ante todas cosas es vn lauatorio exterior. El sacramento del Baptismo no es el agua, sino el lauatorio que se haze con el agua material. Esta es la acertada sentencia del Angelico Doctor, que siguen todos sus discipulos, y recibida comunmente. Tiene fundamento en S. Pablo que llama a este sacramento lauatorio de agua en palabra de vida. Tiene tambien fundamento en san Augustin, el qual dize que el baptismo no es otra cosa sino tocamiento en agua: y esso dize el mismo nombre de baptismo. Esto consta porque la forma *Ego te baptizo*, no determina el agua, sino

Baptismus est ablutio exterior corporis facta sub forma verborum praescripta, & determinata.

D. Tho. 2. p. q. 66. ar. 2.

Ad Ephe. c. 5. ad Titũ. 3.

D. August. tract. 80. in Ioan.

Sotus in 4. d. 3.

ſino el lauatorio q̃ ſe haze con el agua. Eſte lauatorio exterior del cuerpo no tiene razō de ſacramento, ſino es que ſe haga con determinadas palabras, las quales ſon forma del ſacramento. Eſta difinicion aprueuā todos los Doctores, entre ellos, el padre Maeſtro Soto. Finalmēte eſta definiciō declara la materia proxima deſte ſacramēto, que es el lauatorio exterior, y la forma. Luego es buena definicion, pues declara las cauſas intrinſecas del ſacramento del baptiſmo. Otras definiciones traen los Doctores: pero es facil coſa acomodarlas a eſta que es la mejor.

Segunda concluſion. El lauatorio exterior que tiene verdadera razon de ſacramento de baptiſmo, es el que ſe recibe en el baptizado. Quiero dezir, que puede ſer anſi que el lauatorio de parte del miniſtro que laua ſea vno, y eſte tal recebido en muchos, haze muchos ſacramentos de baptiſmo. Como ſi con vn miſmo lauar de vn miniſtro baptizaſſe muchos, ſerian muchos ſacramētos. No ſe ha de mirar tā ſolamente la vnidad de la obra del miniſtro, ſino la multiplicidad de los lauatorios, que ſe reciben en tan diſtinctos ſubjectos. Eſto enſeñan los diſcipulos de ſanto Thomas en el lugar alegado, y el padre Maeſtro Soto, donde le citamos.

Tercera concluſion. El ſacramento del Baptiſmo entre todos los ſacramentos por eſpeciales razones ſe llama ſacramento de la Fe. Eſta enſeña ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Eſta excelencia tan grande da al baptiſmo Innocencio Tercio. La primera razon es. Porque en el baptiſmo ſe haze vna profeſsion de la Fe, y vna promeſſa de guardarla: lo qual no ſe haze en los demas ſacramētos. La ſegunda razon es, porque por el baptiſmo ſe aſsienta el hōbre en la comunidad de la Igleſia, y de los fieles, y ſe haze fiel.

Ad primũ c. debitum de baptiſmo.

Cap. II. De la inſtitucion del ſacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion. El ſacramento del Baptiſmo fue inſtituydo antes de la paſsion de Chriſto, quando fue baptizado. Eſto enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos, la miſma ſentencia tiene el Maeſtro de las ſentencias, y otros muchos Doctores. La razō es. Porq̃ Chriſto ordenò de ſacerdotes a los Apoſtoles el Iueues Sāto, antes que padecieſſe: y en el miſmo dia recibieron el ſacramento del altar. Luego ya eſtauan baptizados con el Baptiſmo de Chriſto. Porque es la entrada y la puerta para todos los ſacramentos, y no es coſa conueniēte dezir, q̃ Chriſto q̃ tenia poder cō excelencia, diſpenſo con los Apoſtoles. Por q̃ de la regla general, no es licito hazer excepcion ſin teſtimonio muy claro, o razon que conuēga, y aqui no la ay.

c.3 p.q.66 art.2. Magiſt. in 4.d.3.

Segunda concluſion. La forma del Baptiſmo de que ahora vſa la Igleſia, fue inſtuyda antes de la paſsion de Chriſto. Eſta concluſion tienen los miſmos authores. La razon es. Porque como queda dicho en la concluſion paſſada, el ſacramento del Baptiſmo, fue inſtituydo antes de la paſsion de Chriſto, y el tal ſacramento conſta de materia y forma, que es la que ahora vſa la Igleſia. Luego la forma de que vſa la Igleſia, fue inſtituyda antes que Chriſto padecieſſe. Tambien porque ſi antes de la paſsion lo inſtituyera con otra forma: no fuera el miſmo ſacramento, ſino otro, pues tenia orta forma.

Tercera concluſion. El ſacramento del Baptiſmo fue inſtituydo en el rio Iordan, quando Chriſto fue Baptizado. De ſuerte, que quando Chriſto fue Baptizado con el Baptiſmo de ſan Iuan, entonces inſtituyo el ſacramento del Baptiſmo que ay en la Igleſia, e inſtituyò materia y forma del tal ſacramento para los demas. Eſta concluſion enſeña el Maeſtro, y los demas Doctores alegados en las concluſiones paſſadas. Porque entonces ſantificò las aguas, y les dio virtud de reengendrar en el ſer eſpiritual (como dizen los Santos) y aparecio el Eſpiritu ſanto, y ſonò la voz del Padre, y ſe abrieron los cielos. Luego muy veriſimil es, que entonces ſe inſtituyò el ſacramento del baptiſmo. Declaremos eſto. Entonces ſe abrieron los cielos, para ſignificar que eſte ſacramento abre la puerta del reyno de los cielos, como dizen todos los Santos. Y ſino eſtuuiera entonces inſtituydo el baptiſmo, no ſe ſignificara eſto: luego entonces ſe inſtituyò.

Acerca deſtas concluſiones ay vna duda, como fue inſtituydo el ſacramento del baptiſmo antes de la paſsion de Chriſto, pues los ſacramentos tienen fuerça y virtud de la paſsion de Chriſto, como lo enſeñā los Theologos: conforme a eſto parece que el ſacramento del baptiſmo no tuuo fuerça antes de la paſsion. Eſto ſe confirma, porque como dize ſanto Thomas y ſus diſcipulos, y comunmente los Doctores, todos los ſacramentos manaron de aquella fuente que ſe abriò en el lado de Chriſto muerto. Luego antes de la paſsion no fue inſtituydo ſacramento ninguno. 3.p.q.62.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ eſto no cōuence, porq̃ es cierto ſegun la Fe, q̃ algunos ſacramētos de la nueua ley, fueron inſtituydos antes de la paſsiō y muerte del Señor: como ſe vee claramēte en el ſacramēto d̃ la Euchariſtia y en el ſacramēto de la ordē, los quales fuerō inſtituydos antes de la paſsion de Chriſto en la Cena. Por lo qual a la razon de dudar hemos de dezir, que los ſacramentos recibieron

fuerça y virtud de los meritos de Christo, q̃ ya estaua en el mundo, y de su passion, porque ya estaua como començada, y acceptada. De suerte que el merito de la passion estaua ya en el mundo. Por esta razon se dize muy bien, que los sacramentos recibieron fuerça y virtud de la passion de Christo, Tambien podemos dezir, que el sacramento del baptismo recibio gran fuerça y virtud de la passion de Christo. Porque aunque es verdad que el baptismo antes tenia fuerça por la muerte y passion como començada pero despues de consumada tuuo mayor fuerça y virtud. Lo mismo se ha de dezir a lo segundo, que los sacramentos manaron del lado de Christo por la razon ya dicha, y tambien porque entonces comen çaron a obligar. Acerca desto serà necessario declarar breuemente, quando començo a obligar el precepto diuino y sobrenatural, que Christo puso de recebir el sacramento del baptismo.

Quarta conclusion. El Baptismo antes de la muerte y passion de Christo, no cahia debaxo de precepto, sino tan solamente estaua en consejo. Esta conclusion quanto a la primera parte es comun entre todos los Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas. La razon es porque la ley vieja, y la circuncision estaua en precepto, y tenia fuerça de obligar antes de la passion de Christo: y ansi lo dize el Concilio Florentino: Luego no era cosa conueniente, que juntamente obligasse el precepto del baptismo. La segunda parte de la conclusion se prueua, porque Christo nuestro Señor y sus discipulos, baptizauan antes de la passion con el baptismo de la ley de gracia. Luego el tal baptismo por lo menos estaua en consejo. Lo segundo, porque el tal sacramento daua gracia. Luego consejo era recebirle, como es consejo recebir agora el sacrameto de la Eucharistia, quando no corre obligacion ninguna.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y es, Porque Christo nuestro Señor, puso el precepto del baptismo por san Iuan, quando hablaua con Nicodemus, y le dixo: *Nisi quis renatus fuerit, &c.* Luego el precepto del baptismo, puso solo Christo antes de su passion, y por consiguiente obligaua. *Ioan. c. 3.*

A esta duda se responde, que el precepto del baptismo, no obligaua antes de la muerte y passion de Christo. Porque el tal precepto no fue puesto en el lugar de san Iuan alegado. Porque no era conueniente cosa, que tan solemne precepto se pusiesse en secreto, y hablando con vn hombre particular, y que no auia de ser promulgador del tal precepto. Sino tan solamente le dio a entender vn gran secreto del cielo, que era, que el baptismo auia de ser vn medio necessario para la salud eterna: y por consiguiente, que auia de caer debaxo de precepto: pero no se puso entonces el precepto.

Quinta conclusion. El baptismo començò à caer debaxo de precepto. Luego despues de la Resurreccion. De suerte que luego començò à obligar despues de la Resurreccion. Y esto enseñan S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar ya citado. Esta conclusion se prueua, porque el precepto de la Circuncision se acabò en la muerte y Resurreccion del Señor, porque entonces dixo Christo, *Consummatum est*: Luego entonces començò a obligar el precepto del baptismo, porque de otra manera no auria ley ninguna.

Acerca desta conclusion es la duda, porque la promulgacion de la ley es necessaria para que obligue, como lo enseña santo Thomas, y sus discipnlos. Y es ansi. Que antes de la passion, y luego despues de la Resurreccion, no se promulgò la ley del baptismo, sino los Apostoles despues de la venida del Espiritu santo, la promulgaron. Luego no obligaua, luego despues de la Resuurreccion. *D. Thom. 1. 2. q. 90. ar. 4.*

A esto se responde, que la promulgacion sin duda ninguna es necessaria para que obligue la ley. Pero ha se de dezir, que la ley del baptismo lo promulgò Christo antes de su passion, declarando, que la obligacion no començaua hasta despues de la Resurreccion. Y esto, aunque no conste del Euangelio es muy verisimil: porque otros muchos mysterios declarò Christo a sus discipulos antes de la Resurreccion.

Cap. III. De la materia del sacramento del Baptismo.

EN los sacramẽtos ay dos maneras de materia, como dizen todos los Theologos. Vna materia proxima inmediatamente se informa por la forma del sacramento, que son las palabras sacramentales. Otra es materia remota, q̃ concurre al sacramento mas de lexos, y no tan inmediatamente. Esto supuesto.

Primera conclusiõ. La materia remota del sacramento del baptismo, es el agua verdadera y q̃ tiene verdadera naturaleza de agua. Esta cõclusion es cierta segũ la Fe, y ansi lo enseña S. Thomas en el lugar citado. Esta cõclusion se prueua de aqllo de S. Iuan. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.* En el qual se significa, que verdadera agua es materia deste sacramento. Esta verdad se determina en el Concilio Lateranense, y en el Concilio Florentino en el lugar ya alegado: y en el Concilio Tridentino, se determina esta verdad como de Fe. *Art. 3. & 4. Cap. firmiter de summa Trinitate & fide Catholica. Concilium Trid. sess. 7 de baptismo can. 2.*

Ha se de aduertir, que es muy verisimil cosa, que todas las aguas naturales son de la misma especie, y tienẽ la misma naturaleza como lo enseña el Doctor Angelico: pero quãdo *D. Tho. 3 p. q. 66. ar. 4.*

do no fuessen de la misma especie como sea agua verdadera y natural, se puede baptizar con ella, y sera verdadero baptismo. El exemplo es claro en el vino blanco y tinto, que son materia del sacramento del altar, hora sean de la misma especie, hora sean de diferentes especies.

De aquesto se sigue lo primero, que en aguas turbias, y de baños encendidos, se puede hazer verdadero baptismo. Porque no ay ninguna razon, que conuença, que la tal agua no tiene verdadera naturaleza de agua. Lo mismo es del agua de la mar. De la lexia dudan algunos, si es verdadera materia deste sacramento. Pero a mi me parece que es verdadera materia, con la qual se puede hazer verdadero sacramento del baptismo. La razon es, porque por passar la tal agua por las cenizas no pierde la naturaleza de agua. Luego es verdadera materia deste sacramento.

Cap. non vt apponeres, de baptismo & eius eff. c. & in capit. cum quadam de celebratione missarũ.

Lo segundo se sigue, que en aguas artificiosas como en agua rosada y en otros humores, no se haze verdadero sacramento de baptismo. Porque no tienen verdadera razon de agua. De la saliua y la flema esta determinado en el derecho, que no son verdadera materia en el sacramẽto del baptismo, y ansi baptizando con estas cosas no se haze verdadero sacramento.

Lo tercero se sigue, que en nieue, yelo, y granizo, no se puede hazer verdadero sacramento de baptismo. Lo vno, porque no tienen verdadera essencia de agua. Lo segundo, porque no son acomodados para lauar, lo qual es de essencia del baptismo. Esto tiene verdad, aunque tuuiessen la misma essencia de agua. El exemplo es claro en el mosto que esta dentro de la vua, y fuera son de la misma especie, y el mosto, que esta fuera de la vua se puede consagrar, y no el que esta dentro, porque el que està dentro, no esta de suerte, ni en figura que se puede beuer. De la misma suerte a nuestro proposito. Pero ha se de aduertir, que con el agua que se resuelue de la nieue, o del granizo, se puede baptizar, porque tiene verdadera naturaleza de agua. Pero con la misma nieue, o granizo, en su propria forma, no se puede hazer verdadero sacramento de baptismo.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si sera pecado mortal ministrar el sacramento en materia dudosa, sacando el caso de necessidad no auiendo otra materia licito sera. Pongo exemplo. Ay duda entre los Doctores si la lexia es verdadera agua, la dificultad es, si auiendo otra agua sera pecado mortal baptizar con lexia. La misma dificultad es del caldo donde se ha cozido carne, que es cosa muy dudosa, si tiene verdadera naturaleza de agua.

A esta duda se responde, que es pecado mortal baptizar en materia dudosa, como las dichas sino es en caso de necessidad, quando no ay otra materia. La razon es porque se haze grande injuria al sacramento, y se pone a gran peligro la salud espiritual de aquel que se baptiza.

Segunda conclusion. La materia proxima deste sacramento es el lauatorio, o el mismo lauar, que se haze cõ el agua. Esta conclusion es certissima, como consta de lo que queda dicho en el primer capitulo, acerca de la difinicion del sacramento del baptismo. La razon es clara. Porque lo que inmediatamente informa aquella forma, *Ego te baptizo*, es el mismo lauatorio, como lo significan las palabras de la forma. Luego la materia proxima deste sacramento es el lauar con que se laua el baptizado. De lo qual se sigue, que para auer materia proxima deste sacramento, se ha de verificar, que ay lauatorio de agua.

Tercera conclusion. No es de necessidad del sacramento del batismo meter tres vezes el baptizado debaxo del agua, ni tampoco vna, porque se puede baptizar derramando agua sobre el, o echandole agua. Esta conclusion enseñan Santo Thomas y sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es. Porque se puede muy bien verificar, que ay lauar, y lauatorio sin meter a vno debaxo del agua vna vez, o tres vezes. Esto se determina en el derecho. Verdad es, que antiguamente huuo precepto de baptizar, metiendo tres vezes el baptizado en el agua, como consta del capitulo, *Si quis presbyter*, en el qual se pone deposicion al Obispo, o clerigo, que baptizasse sin meter tres vezes en el agua el baptizado. Lo mismo se determina en otros capitulos del derecho. Pero esto esta ya abrogado por el vso contrario de la Iglesia, que baptiza sin estas ceremonias.

D. Tho. 3. 2. q. 66 ar. 7. & 8.

De consecratione d. 4. c. de trina.

De consecratione d. 4. Cap. si quis presbyt. & multis.

La regla sea, que en el modo de baptizar, se ha de guardar el vso y costumbre de la Iglesia Matriz. Si ella baptiza derramando agua, sobre el que se baptiza, esse vso se ha de guardar, y lo mismo es si baptiza metiendo el baptizado vna vez en el agua, o dos, o tres.

Acerca desta conclusion es la primera duda, quanta quantidad de agua serà necessaria para hazer verdadero sacramento de baptismo.

A esta duda se responde, que la regla cierta es, q̃ aquella quantidad de agua es necessaria para hazer verdadero sacramẽto del baptismo, q̃ bastarà para hazer verdadero lauatorio del cuerpo. En esto conuienẽ todos los Doctores. La razon es, porq̃ la materia proxima deste sacramento, es el lauar, o el lauatorio del cuerpo, co-

po, como conſta de lo dicho, y de la definició del ſacramento del baptiſmo: Luego aquella quantidad de agua baſtara, que fuere ſuficiente para hazer eſte efecto, que es lauar el cuerpo.

La ſegunda duda es, que tocamiento del agua ſerà ſuficiente para hazer verdadero ſacramento del baptiſmo. Si baſta que el agua toque las veſtiduras. La razon de dudar es, porq̃ ſi el agua bendita toca las veſtiduras, ſe perdonan los pecados veniales. Luego ſi el agua del baptiſmo toca las veſtiduras hara verdadero ſacramento, y perdonarà los pecados mortales.

A eſta duda ſe reſponde, que no baſta que el agua toque las veſtiduras para hazer verdadero ſecramento, aunque algunos dizen lo contrario ſin razon ninguna. La razon es, porque en la definicion de baptiſmo ſe dize, que ha de ſer lauatorio del cuerpo. Luego no baſta lauar las veſtiduras. A la razon de dudar ſe puede reſponder lo primero, que no es verdad que el agua bendita tocando en las veſtiduras perdone los pecados veniales, ſino que es neceſſario que toque en el cuerpo. Lo ſegundo, ſe puede dezir, que el agua bendita no es ſacramento, ſino vna coſa ſacramental. Por lo qual no es tan neceſſario que toque el cuerpo. Pero el baptiſmo es verdadero ſacramento, y anſi es neceſſario que toque en el cuerpo del que ſe baptiza, como conſta de la definicion del baptiſmo.

La tercera duda es, ſi baſta que el agua toque qualquiera parte del cuerpo.

A eſta duda ſe reſponde, que de neceſsidad de precepto es, que el agua en el baptiſmo toque la cabeça. Pero para razon de verdadero ſacramento, baſta que el agua toque en qualquier parte del cuerpo. La primera parte conſta del vſo de la Igleſia, y anſi eſta determinado en el derecho. Eſto miſmo enſeña ſanto Thomas en el lugar citado, y en otro lugar. La razon es, porque en la cabeça florecen todos los ſentidos del hombre. La ſegunda parte ſe prueua, porque quando ſe laua alguna parte del hombre, verdaderamente ſe dize, que ſe laua el hombre, como lo enſeña el Philoſopho. Luego eſto baſtara para verdadero ſacramento.

De conſecratione d. 4. can. poſt quam. D. Tho. ar. 7. ad 3. & in q 68. art. 11. ad quartum.

Tiene dificultad muy particular de los cabellos, ſi baſtarà que el agua toque los cabellos, y los moje para que ſea verdadero baptiſmo. A eſto digo ſer muy prouable, que baſta que el agua toque los cabellos. Porque es muy prouable ſentencia, que los cabellos ſon partes del hombre que ſe informan con el alma racional: y quando el hombre laua los cabellos, ſe dize que ſe laua. Luego tocando el agua en los cabellos, es verdadero baptiſmo Porque es lauatorio del hombre. Pero ha ſe de aduertir, que en caſo que el agua tan ſolamente laue los cabellos, y toque en ellos, el baptiſmo ſe ha de iterar. Porque es coſa dudoſa, ſi los cabellos ſon partes del hombre, y en caſo de duda ſe ha de iterar el baptiſmo. Pero ha ſe de iterar de baxo de condició. De lo qual ſe ha de ver Santo Thomas,

5. Phyſic.

La duda quarta es, ſi ſe ha de dar el baptiſmo a aquel que ſe le ſigue peligro de muerte de echarle el agua. El caſo mas parece metaphyſico que no moral.

D. Tho. 3. p. q. 66. ar. 11. ad 4.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi fueſſe caſo moral no ſe auia de baptizar. La razon es. Por q̃ no ſe han de hazer males, para que de alli ſe ſigan bienes, y la gracia no deſtruye la naturaleza, ſino perficionala. Pero ha ſe de aduertir, que ſi vn niño, o otro qualquiera eſta pueſto en peligro de muerte: de ſuerte que no ay eſperança de ſu vida, y ſu teme que echandole algun poco de agua ſe le acelerarà la muerte vn poco, có todo eſſo le hà de baptizar. La razon es, porque moralmente hablando, lo que diſta poco, es como ſino diſtaſſe nada. Particularmente, que como queda dicho, no parece caſo moral.

La quinta duda es, ſi meter vn niño en el agua con animo de ahogarle, y juntamente baptizarle, ſi tiene razon de verdadero baptiſmo. Lo miſmo ſeria, ſi no huuieſſe agua ſino en vn pozo, y no huuieſſe con que ſacarla, ſi arrojando el muchacho en el pozo, con las palabras de la forma, ſi ſeria verdadero ſacramento de baptiſmo. En eſta dificultad algunos dizen que no ſeria baptiſmo, porque no ſeria verdadero lauatorio. Eſta ſentencia tiene Scoto, y Palude, y el Maeſtro Soto. La razon es, porque la tal obra propriamente no tiene razon de lauatorio. Luego no es verdadero ſacramento. Que no ſea lauatorio, ſe prueua, por que en el tal caſo, no es propriamente derramar agua ſobre el niño, ni rociarle con el agua, ni meterle debaxo del agua, porque no le ſacan della. Eſto ſe confirma, porque la tal obra de ſi ſe ordena a la muerte de aquel que echan en el agua. Luego propriamente no es lauatorio. Porque el lauatorio, no ſe ordena de ſi a la muerte de aquel que laua. Eſta ſentencia no es del todo improuable.

Scot' in 4. d. 5. q. 3. Palud. d. 3. Soto d. 3. queſtio. vnica ar. 8. Syl. verbo bapiſmus. 4. q. 10.

A eſta duda ſe reſponde, que muy mas prouable es lo contrario. Eſta ſentencia tiene Gabriel, y Panormitano, y Mayores, y otros muchos Doctores. La razon es, porque en tal caſo ay todas las coſas neceſſarias para ſacramento de baptiſmo, porque ay verdadera forma, como lo ſuponemos, y ay verdadero lauatorio, que es la materia e intencion del miniſtro de baptizarle, y q̃ la tal intenció ſea mala moralmente hablando, no quita la eſſencia del ſacramento. Luego verdadero ſacramento ſe haze. Eſto ſe confirma, porque ſi por alguna

Gabr. in 4. d. 3. q. 2. Pan in can. vt appo- neres, de baptiſmo. Maiores in 4 d. 4. q. 3.

alguna razon no ay verdadero lauatorio, que es, porque no bueluen a lauar del agua al que metieron en ella. Esta razon no conuence, porque si a caso el ministro diziendo la forma, y metiendo el niño en el agua se le deslizasse, y y cayesse de las manos, y se ahogasse, seria lauatorio y verdadero baptismo. Luego lo mismo será en nuestro caso. A la razon de dudar por la contria sentencia, se responde facilmente, de lo que queda dicho, que en aquel caso es verdadero lauatorio. A la confirmacion se responde que aunque el ministro tiene intencion de matar al que baptiza, con todo esso es verdadero lauatorio. Porque la tal intencion no quita la naturaleza del lauatorio

Toda via queda duda, si teniendo vn niño en los braços se le cayesse en vn pozo, y al tiẽpo del caer le dixesse la forma del baptismo, si quedaria baptizado.

A esta duda se responde, que no, porque aquel lauatorio no fue obra humana, y libre: por lo qual no pudo tener razon de sacramento, el qual deue ser vna obra libre, y humana.

La sexta duda es, si vn ministro del baptismo quisiesse baptizar a vno, metiendole tres vezes debaxo del agua, y dexa la vna por oluido, o negligencia, si quedarà baptizado.

A esta duda se responde, que si el ministro tiene la intencion que deue tener de hazer lo que haze la Iglesia, aunque pretenda baptizar de la suerte dicha, queda baptizado. Y si la primera vez que lo mete debaxo del agua pronuncia la forma, queda baptizado. La razon es, porque la Iglesia no pretende, q̃ el meterle tres vezes en el agua, sea cosa essencial en el baptismo, sino como de solemnidad, pero si el ministro tiene intencion de no baptizar, sino metiendole tres vezes en el agua, no sera verdadero baptismo, por tener el ministro intencion sacrilega, y pecar mortalmente porque el ministro deue tener intencion de hazer lo que haze la Iglesia. La razon es. Porque el ministro no aplica la forma hasta la tercera vez. Luego hasta entonces no se haze verdadero sacramento.

Cap. IIII. De la forma del Sacramento del Baptismo.

PRimera conclusion. La forma del sacramento del Baptismo, son aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, o otras equiualentes en Latin, o en Romance, o en qualquiera otra lengua. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta es determinacion del Derecho en muchos lugares. Y esto cõsta del vso de toda la Iglesia Romana.

Para declaracion desta forma ay algunas dudas. La primera duda es, si es necessario declarar la persona del ministro expressamente, y formalmẽte, por aquella palabra, *Ego*, o yo: o si bastara implicitamente en aquella palabra *Baptizo*, diziendo *Baptizo te, &c.* sin dezir, *Ego*, o yo.

A esta duda digo lo primero, ser cosa cierta, que no es necessario expressamente poner aquella palabra, para que se haga verdadero sacramento: de suerte que si vno baptizasse diziendo: *Baptizo te, &c.* Haze verdadero sacramento. Esto enseña Santo Thomas, en el lugar citado, soltando el primer argumento. Esto se prueua, lo primero del Concilio Florentino, en el qual se determina, que la forma de que vsan los Griegos en el baptismo es buena, *Baptizetur seruus Christi*, sea baptizado el sieruo de Christo. Y en aquella forma no se haze mencion de la persona del ministro, formal, y expressamente. Luego para hazer verdero Sacramento, esto no es necessario. Lo segundo se prueua del vso mismo de la Iglesia Griega, que baptiza con aquella forma, y la Iglesia Romana, no buelue a baptizar los que ansi estan baptizados.

D. Tho. q. 66 ar. 5. in 3. p. Cap. 1. de bapt. & de consecrat. distin. 3. per multa cap.

Digo lo segundo, que los ministros de la Iglesia Latina, pecan venialmente, sino declaran la persona del ministro, expressamente con aquella palabra, *Ego*, o yo. Y si en ninguna manera no hagan mencion expressamente, o implicitamente de la persona del ministro, pecan mortalmente. Hablamos de los ministros de la Iglesia Latina, que tienen precepto de vsar de aquella forma, *Ego te baptizo, &c.* Porque a los Griegos permitesele, que vsen de forma, en la qual en ninguna manera se declare la persona del ministro. Y porque los de la Iglesia Latina tienen precepto de vsar de aquella forma, *Ego te baptizo, &c.* en materia ligera sera sacrilegio venial, y en materia graue mortal, y no poner aquella palabra, *Ego*, es cosa ligera, y cosa grauissima callar del todo la persona del ministro.

La segunda duda es, si es necessario declarar en la forma la obra que haze el ministro.

A esta duda se responde, q̃ es necessario declarar en la forma del Baptismo, la obra q̃ haze el ministro del Baptismo, que es lauar, diziendo baptizo, o lauo, o otra palabra equiualẽte. Esto enseña santo Thomas en el lugar alegado. Esto se colige de las palabras de Christo, quãdo dize, *Baptizantes eos*. La razon es clara, porque la obra de baptizar, que haze el ministro, de su naturaleza es indiferente a diuersos efectos. Luego necessario es, que la forma del ministro determine esta obra para este efecto, que es lauar el alma. Y ansi es necessario, que se ponga en la forma la obra de baptizar. Lo segun- *Ad secundum.*

segundo, porque los sacramenros de la nueua ley, hazen lo que significan, y es ansi, que el sacramento del Baptismo laua el alma, con la gracia. Luego necessario es poner en la forma vna palabra que signifique esta obra, y ansi es necessario dezir, baptizo, o abluo, o otra semejante,

La tercera duda es, si es necessario declarar en la forma la persona del que se baptiza. La razon de dudar es, porque no es necessario declarar expressamente en la forma, la persona del que baptiza. Luego tampoco es necessario declarar expressamente la persona que es baptizada, porque es la misma razon.

A esta duda, digo lo primero, que es necessario para que aya verdadero sacramento que se declare en la forma la persona que es bapizada, a lo menos en comun. Esto se prueua, porque en todas las formas que se ponen en el Concilio Florentino, siempre se declara la persona del baptizado.

Lo segundo, necessario es declarar en la forma la obra de baptizar, que haze el ministro. Luego es necessario declarar la persona que se baptiza. Porque de otra manera no se puede entender bien la obra del ministro.

Digo lo segũdo, que me parece cosa necessaria, declarar la persona del que se baptiza, diziendo no solo en comun, *Baptizetur seruus Christi*, sea baptizado el sieruo de Christo, sino tambien en particular. Esto prueuā los argumentos y razones hechas por la conclusion passada. Esto se conuence, porque en la forma que vsan los Griegos se dize, sea baptizado el sieruo de Christo, Pedro, o Pablo. A cerca desto se ha de aduertir, que si alguno fuesse baptizado, no declarando en la forma la persona del que se baptiza en particular, peca mortalmente el que lo baptiza, y ha de boluer a baptizarse debaxo de condicion: porque por lo menos es dudoso el sacramento. A la razon de dudar se responde, que para declarar la obra de baptizar, basta que se declare la causa principal, y no es necessario que se declare el instrumento expressa y formalmente. Pero es necessario, que se declare el subjeto y la persona que recibe la tal obra, y la tal passion.

Toda via queda dificultad a cerca desto mismo. Porque el error de la persona que se baptiza, no quita la verdad del sacramento del baptismo. Si vno piensa que baptiza a Pedro y es Iuan, baptizado queda. Luego no es necessario declarar la persona en particular, sino basta en comun, de tal fuerte que quede indiferente para Pedro y para Iuan. A esto se responde, que el error de la persona en el sacramento del baptismo, no haze que no sea valido, sino es que el ministro tenga sacrilega intencion de bapizar a este en particular, y no a otro, q̃ en el tal caso, por la malicia del ministro no seria valido el sacramento, y siempre se declara la persona del baptizado en particular, diziendo, Yo te baptizo. Lo qual basta para haze verdadero sacramẽto. En lo que toca al matrimonio, el error de la persona haze que no sea valido el tal sacramento por otras razones, de lo qual se trata en la materia de matrimonio.

A cerca de la inuocacion de la Santissima Trinidad, es cosa cierta, que es necessario declarar la Santissima Trinidad en la forma del baptismo. Lo qual se colige claramente de aquestas palabras de Christo, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Esto se determina en el derecho en muchos lugares. De lo qual se sigue, que no se puede hazer verdadero sacramento en nombre de vna sola persona de la Santissima Trinidad, como lo enseña el Doctor Angelico.

In c. si quis presbytero de cons. d. 4 & cap. si quis confugerit. 1. q. 1
D. Tho. 3. p. q. 66. ar. 6.

La quarta duda es, si es necessario dezir en la forma, *in nomine*, o si bastara dezir, *in nominibus*. La razon de dudar es, porque si vno dixesse en la forma. *Ego te baptizo in nomine Patris, & in nomine Filij, & in nomine Spiritus Sancti*, habria verdadero sacramento. Luego tambien lo haze si dize, *in nominibus*.

A esta duda se responde, q̃ no se haze verdadero sacramento, sino se dize en singular *in nomine*. Esto tiene el Maestro de las sentencias y toda le escuela con el. Esto mismo tiene Innocencio Quarto, y todos los Iuristas con el. Esto se conuence de las palabras de Christo, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, &c.* La razon es, porque en este sacramento se ha de declarar la essencia diuina con las tres personas, y la essencia diuina es vna. Luego ha se de dezir en singular, *in nomine*, para explicar la vnidad de la essencia diuina. Pero ha se de aduertir, que aquella palabra, *in nomine*, tiene varios sentidos. Vno es, que se tome por la Fe, con la confession exterior. Ansi lo dize Hugo. De suerte, que quiere dezir en la Fe confessada exteriormente, la qual Fe es vna. El segundo sentido es la inuocacion, de suerte q̃ en nombre sea lo mismo que inuocacion, Ansi lo dize Mayores. Santo Thomas en el lugar citado da otro sentido, q̃ es legitimo, tomando aquella palabra, *in nomine*, por virtud, authoridad, y poder De suerte que quiere dezir, en la virtud, y en la authoridad, y poder de las tres personas: la qual virtud es vna, y la authoridad y poder vno. De lo qual se sigue, que si alguno toma aquella palabra personalmente, diziendo *in nomine Patris, & in nomine Filij, & in nomine Spiritus Sancti*, no haze verdadero sacramento. Porque muda el sentido de la forma. Lo segundo se sigue, q̃ si vno baptizasse, *in fide Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, aut in virtute Patris*

Magist. in 4. d. 5. d. 1. q. 1. cap. 1.

Hugo li. de sacremen. p. 6. 2.

Maiores in 4. d. 3. ad. 6

tris, &c. aut in authoritate, o, *in potestate*: pecaria mortalmente, y el tal sacramento se auia de iterar, por ser dudoso. Porque aquella palabra *in nomine*, encierra en si todos aquellos sentidos juntos. A la razon de dudar se responde, que si vno baptizasse con la forma alli referida, tomando aquella palabra, *in nomine*, comunmente a todas las personas diuinas, haria verdadero sacramento. Pero de ay no se sigue que diziendo, *in nominibus*, se haze verdadero sacramento. Porque diziendo, *in nominibus*, ponense distinctas virtudes y autoridades,&c. Pero diziendo de la primera manera en el sentido dicho: no.

La quinta duda es, si basta dezir en la forma, *Ego te baptizo, in nomine sanctissima Trinitatis*, yo te baptizo en el nombre de la sanctissima Trinidad. A donde se declaran las tres personas implicitamente. La razon de dudar es del Concilio Florentino, en el qual se determina, que declarando la obra de baptizar, con la inuocacion de la sanctissima Trinidad, se haze verdadero baptismo. Esto se confirma, porque de la institucion de Christo consta, que basta declarar en la forma, la vnidad de la Essencia diuina con la Trinidad de las personas. Y esto se haze diziendo, En nombre de la santissima Trinidad, Caietano por este argumento tiene, que con aquellas palabras se haze verdadero sacramento de baptismo.

Caiet. 3.p. q.66.ar.6.

A esta duda se responde, que con aquellas palabras no se haze verdadero baptismo. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar alegado. La razon es, porque como consta de aquellas palabras de Christo: *Baptizantes eos in nomine Patris, &c.* y de los derechos citados, la inuocacion de la sanctissima Trinidad no ha de ser implicita, sino expressa y clara. De lo qual se sigue, que quando los Concilios y Sanctos dizen, que en el baptismo es necessaria la inuocacion de la sanctissima Trinidad, ha se de emendar de la inuocacion del sanctissima Trinidad expressa, y distincta, por aquellas palabras, *In nomine Patris & Filij, &c.* Y ansi se responde al Concilio Florentino. A la confirmacion se responde lo mismo.

La sexta duda es, si es necessario para hazer verdadero baptismo dezir en la forma, *In nomine Patris & Filij, &c.* O si bastara dezir, *In nomine genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque.* En el nombre del que engendra, y es engendrado, y del que procede de ambos a dos. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia, es, que con estas palabras, *In nomine genitoris, &c.* se haze verdadero sacramento de baptismo. Esta sentencia tiene Cayetano, y el padre Maestro Victoria sobre el mismo articulo, y el Maestro Soto en el lugar ya citado. La razon desta sentencia, es, porque estas palabras significan el mysterio de la sanctissima Trinidad en particular, y son como equiualentes de las otras. Luego con ellas se haze verdadero sacramento. Porque como queda dicho en la materia de sacramentos en general, por palabras equiualentes en el sentido, se haze verdadero sacramento. Esta sentencia es probable.

Caiet. 3.p. q.66.ar.5.

A esta duda digo lo primero, que la sentencia contraria es mucho mas probable. Esto enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Maestro con todos los Theologos, y Alexandro de Ales, y Altisiodorense: y los Iuristas tambien tienen esta sentencia. De suerte, que segun esta sentencia, por institucion de Christo se ha de vsar de aquellas palabras, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, en las quales se professa explicitamente por sus nombres proprios el mysterio de la Trinidad con sus personas relatiuas. Esto se colige de aquellas palabras de Christo, *Baptizantes eos, in nomine Patris, &c.* Coligese tambien de los Concilios, los quales siempre fueron deste parecer, poniendo en la forma del baptismo las mismas palabras de Christo, y este es el vso de la Iglesia vniuersal.

D.Tho. ad 7. Ma. in 4.d.3. Alex. 4 par. q.13 mē.3. art 3. Altisiod. lib.3.tract. de baptis. In notē. in c 2. de baptis.

Digo lo segundo, que es pecado mortal baptizar con aquellas palabras, *In nomine genitoris, geniti, &c.* Porque es apartarse del vso comun de la Iglesia Romana, en la forma del sacramento del baptismo, y es dexar la forma cierta por la forma dudosa, y ponerse a peligro el que baptiza, de lo qual se sigue, que el baptizado con la tal forma le auian de boluer a baptizar debaxo de condicion. A la razon de la contraria sentencia se responde, que aquellas palabras, *In nomine genitoris, geniti, &c.* No son equiualentes, en la significacion con las otras de que vsa la Iglesia, ni significan lo mesmo formalmente, lo qual es necessario.

Toda via queda dificultad, si en alguna nacion no huuiesse palabras equiualentes a aquellas, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, si se podria hazer verdadero baptismo con aquellas palabras, *In nomine genitoris, geniti, &c.*

A esta duda se responde, que el caso no es possible moralmente. Porque en todas las lenguas ay palabras equiualentes, por lo menos por rodeos y circunloquios: y si el caso fuesse possible, auia de vsarse de palabras Latinas, o Españolas, o Griegas.

Segunda conclusion. No se haze agora verdadero sacramento de baptismo, diziendo: *Ego te baptizo in nomine Christi.* Esta conclusion es certissima, y ya sin duda en la Iglesia. Tienela Sancto Thomas, y todos sus discipulos: y San Buenauentura dize, que es senten-

D.Tho.3.p. q.66.ar.6. D.Bonauē. in 4 d.3.

cia comun. Està conclusion constà de aquellas palabras de Christo, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*. Esta verdad està difinida por Zacharias Pontifice, y Pio V. mando quitar la doctrina de Cayetano, que tiene lo contrario de las partes, y por su mandado se dio por improbable la tal sentencia. De suerte, que en ninguna manera se haze verdadero sacramento con aquellas palabras. Y quando en la Escriptura se dize, que los Apostoles baptizauan en nombre de Christo, no se ha de entender que baptizassen con aquellas palabras, *In nomine Christi*, sino que baptizauan por fuerça y virtud de Christo, y con su authoridad y poder. Y si fuesse verdad que baptizauan con aquellas palabras, hizieronlo con dispensacion de Christo, y la razon de la dispensacion fue, para que el nombre de Christo en aquel tiempo se hiziesse amable a los hombres.

Ca. in Syno do de cosec. d. 4.

Acerca de las conclusiones deste capitulo, y del passado ay vna dificultad, que conjunction de materia y forma es necessaria en el sacramento del baptismo? En esta difficultad la primera sentencia es, que es necessario que se junte la pronunciacion de la forma cõ el lauatorio en el vltimo instante de la pronunciacion de la forma. Esta sentencia tiene la glossa.

Gloss. in ca. detrahe. 1. quaest. 1.

Esta sentencia es falsa, y no la admiten los Theologos. Porque fuera grandissimo inconueniente, que vn sacramento tan necessario como el del baptismo tuuiesse necessidad, que en el se juntassen materia y forma en vn punto, lo qual es tan dificultoso.

La segunda sentencia es, que es necessario que la materia y forma esten juntamente en el baptismo, moralmente hablando, y no metaphysicamente. Esta es comun sentencia de los Theologos. Pero dentro desta sentencia ay diuersos modos de dezir. El primero es, que es necessario que la materia y forma se toquen en este sentido, que esten juntamente segun alguna parte y en algun instante. De manera que el lauatorio y la pronunciacion de la forma esten juntamente en algũ instante, o punto de tiempo. Este parecer tiene Scoto, Ricardo, y Cayetano. El segundo modo de dezir es, que no es necessario que esten juntamente desta manera, sino que basta que esten juntamente moralmente. De suerte, que aunque la materia anteceda a la forma por vn breue espacio, o al contrario no es inconueniente, y se haze verdadero sacramento. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Victoria, y el Padre Maestro Soto.

Scoto. in 4. d. 6. q. 3. Ricar. d. 3. art. 4. q. 2. Cayetan. in opusc. 27. quaestio. q. 23. Sot. in 4. d. 5. quaest. 3.

A esta duda se responde, que este vltimo modo de dezir es verdadero, de tal suerte, que el que se ha baptizado desta manera no se ha de boluer a baptizar. La razon es. Porque para la razon de sacramento, basta que de la materia y forma resulte vna señal, y esta conjunction de materia y forma, con algun interualo pequeño, es bastante para que de la materia, y de la forma resulte vna señal. Luego esto basta para razon de sacramento.

Cap. V. Si el Sacramento del Baptismo se puede iterar.

PRimera conclusion. El sacramento del baptismo no se puede iterar. Esto determina el Angelico Doctor, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esto se determina en muchos derechos, y en el Concilio Florentino, y Tridentino. Desta conclusion da Sancto Thomas muchas razones. Vna es, que el baptismo imprime character. Desta cõclusion se sigue, que rebaptizar a vno, no solamente es pecado grauissimo de sacrilegio, pero no es sacramento, aunque se haga por ignorancia. Porque como consta de lo dicho, el sacramento del Baptismo por institucion de Christo no es iterable, y el hombre que esta vna vez baptizado no es mas capaz de baptismo que vna piedra, y ansi el que rebaptiza quanto es de su parte, manzillò el sacramento, applicando la materia y la forma al sujeto incapaz.

D. Tho. 3. p. q. 66. ar. 9.

Trid. ses. 7. canon. 9.

Segunda conclusion. Quando ay duda si vno està baptizado, o no, hase de baptizar debaxo de condicion. Esto esta determinado en el derecho: y lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del quarto argumento. Hase de aduertir, que no es pecado ninguno tener la condicion en la mente, aunque no se pronuncie exteriormente, saluo si vno tuuiesse escandalo: porque le auia visto baptizar en lo exterior.

Canõ. si nulla de consecratione d. 4. & can. paruulos eadem dist. & canon. placuit.

Acerca desta conclusion ay duda, si serà pecado baptizar debaxo de condicion a aquel que ya esta verdaderamente baptizado. La razon de dudar es, porque en tal caso no se pone la forma sobre no deuida materia. Porque en realidad de verdad estando legitimamẽte baptizado, no es forma.

A esta duda digo lo primero. Pecado mortal es baptizar debaxo de condicion, a aquel, que real y verdaderamente està baptizado. Lo primero, porque es pecado mortal consagrar la hostia ya consagrada, aunque se haga debaxo de condicion. Luego tambien sera pecado mortal baptizar debaxo de condicion, al que ya esta baptizado. Lo segundo, porque en el tal caso se pone verdadera materia, y verdadera forma en el subjecto que no es capaz del baptismo. Porque si el subjecto fuera capaz, se hiziera verdadero sacramento. Luego haze se grandissima injuria al sacramento. Lo tercero, porque la tal condicion es ociosa, y es,

y es como si no se pusiesse, pues se sabe que el tal està baptizado. Luego es como si se ite rara sin condicion ninguna.

Digo lo segundo. Pecado es venial baptizar debaxo de condicion a aquel, del qual consta que no esta baptizado. La razon es: porque baptizar al tal debaxo de condicion, es contra el rito y vso de la Iglesia, la qual pone condicion quando ay duda. Pero es materia leue, y ansi no parece pecado mortal, sino venial.

La segunda dificultad es, que duda basta para que vno se buelua a baptizar.

Digo lo primero. Quando huuiere opiniones probables entre los Doctores, si el sacramento del Baptismo es valido, o no, esta duda basta para que el Baptismo se pueda iterar y repetir debaxo de condicion. El exemplo es: Si vno baptizasse con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine genitoris, &c.* O baptizasse en lexia, en los quales casos ay duda si vale el Baptismo, y ay opiniones entre los Doctores. La razon es, porque el Baptismo es sacramento de grandissima necessidad, y ansi es muy necessario que sea cierto.

Digo lo segundo, que no puede auer regla cierta de lo que toca al hecho, quando ay duda si vno esta baptizado, y hase de dexar al libre aluedrio de los hombres discretos y prudentes, que miren bien las circunstancias del hecho en particular. Y hanse de hazer diligencias y grandissima inquisicion, como se determina en el Derecho. Y està clara la razon, porque en todo derecho diuino y humano, se mãda que no se repita, ni itere el baptismo. Luego grande inquisicion se ha de hazer para iterarse.

Digo lo tercero, si vn testigo fidedigno ay, que diga que vno esta baptizado, no se ha de iterar el Baptismo, y lo mismo es quando a los niños que echan en las Iglesias les ponen cedula que estan baptizados, no los han de boluer a baptizar. Esto determina el Pontifice Leõ. Lo mismo enseña Palude, y el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque no se ha de presumir de ningũ Christiano que quiera mentir en semejante caso. Y tambien basta la comun presumpcion que ay entre los Christianos, que vn hombre ya de edad, nascido y criado entre ellos, estara baptizado. Esto determina Innocencio en el Capitulo, *veniens*, de baptismo.

In capit. si nulla. Palud. in 4. dist. 5. q. 4. Soto vbi artic. 9.

Digo lo vltimo, que en caso de duda, con mayor facilidad se ha de repetir el sacramento del Baptismo por ser de mas necessidad que otro alguno. De suerte, que ante todas cosas se ha de hazer diligentissima inquisicion, y en caso que quede duda del baptismo, se ha de boluer a baptizar debaxo de condicion.

Tercera conclusion. Los que a sabiendas bueluen a baptizar al que estaua baptizado, incurren irregularidad. Esta sentencia tiene Scoto, Palude, el Maestro Soto, Syluestro, Nauarro, y todos los Summistas. Estos Doctores en confirmacion desta conclusion, traen dos capitulos del Derecho. El primero es, que comiença, *Eos quos, de consecratione dist. in. 4.* El segundo es del capitulo segundo *De Apostatis.* Pero hase de aduertir, que aquel capitulo primero habla de los Obispos y Sacerdotes, y Diaconos, y no de los Subdiaconos, y otros ministros. Y el segundo habla tan solamente de los Acolytos que siruen al que rebaptiza. Y al parecer es buen argumento, que si los tales Acolytos quedan irregulares por seruir al que rebaptiza, mucho mas lo ha de quedar el que rebaptiza. Pero, como diremos en la materia de censuras, el argumento no vale nada en lo que toca a irregularidad. Porque ha de auer derecho expresso para incurrirse. Con todo esto, nuestra conclusion es verdadera, y mas tiene fuerça del vso y costumbre que ay en la Iglesia, que no por derecho alguno que este escripto. Tambien se ha de aduertir, què los mismos que se dexan rebaptizar a sabiendas, fuera de que son sacrilegos, incurren irregularidad. En confirmacion desto suelen traer los Doctores algunos capitulos del derecho. Vno ay que parece que conuence, que comiença, *Confirmandum*, distinction sesenta.

Scoto in 4. d. 6. q. 8. Pal. d. q. 4. Soto loco citato. Syluest. verb. baptism. 5. §. 3 ver. irregularitas. §. 5. Nauarr. in manu. c. 7. nu. 246. Summistæ, verbo, baptismus, & verbo, irregularitas.

Acerca desta conclusion, es la primera duda. Si los que ignoran inuinciblemente incurren estas penas puestas por el Derecho.

Digo lo primero, que la ignorancia culpable, ora sea del hecho, ora del Derecho, no escusa destas penas. La razon es, porque la irregularidad es pena que se pone por el delicto, y quando ay ignorancia culpable ay verdadero delicto. Luego incurrese la irregularidad. Esta sentencia tienen todos los Doctores.

Digo lo segundo, quando la ignorancia es inculpable è inuencible, escusa destas penas. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores San Antonino, Palude, y todos los demas. La razõ es, porque la irregularidad, de la qual se habla aqui, es pena por el pecado, y por el delicto: y quando ay ignorancia inuincible y inculpable, no ay pecado, ni delicto, como es cosa notoria. Luego no se incurre irregularidad. Lo segundo se prueua del Derecho, en el qual se determina, que los niños baptizados de los hereges sean promouidos al ministerio del Altar. Luego lo mismo sera de los que tienen ignorancia inuincible, que son como niños. Pero hase de aduertir grandemente, quando ay ignorancia inuincible è inculpable: porque esta no se ha de admitir en vn Sacerdote, y puedese admitir en vn rustico.

D. Anton. 3. p. tit. 14 §. 12. Palu. in 4. dist. 6. q. 4. In cap. qui apud I. q. 4.

La segunda duda es, si los que rebaptizan debaxo

debaxo de condicion, incurren la misma pena. La razon de dudar es, porque la Iglesia no permite que rebaptizen a vno, sino es en caso de duda. Luego si vno rebaptiza fuera deste caso, aunque sea debaxo de condicion, incurre irregularidad. Esto se confirma, porque el que ansi rebaptiza comete grauissimo sacrilegio. Luego incurre la pena puesta por el tal sacrilegio, particularmente que la condicion es ociosa, sabiendo que esta baptizado.

A esta duda se responde, que los que rebaptizan, o se dexan rebaptizar debaxo de condicion, quando no ay duda ninguna del baptismo, no incurren irregularidad, aunque el Padre Maestro Soto en el lugar citado enseña lo contrario. Esto se prueua lo primero, porque como consta de la regla del Derecho, la qual declararemos en la materia de censuras, la irregularidad nunca se incurre, sino es quando se pone claramente en el Derecho: en el Derecho no ay tal pena para los que rebaptizan, o se dexan rebaptizar debaxo de condicion. Luego no la incurren. En todo el Derecho no ay tal pena. Lo segundo se prueua de la regla del Derecho, que las cosas odiosas se han de restringir. De lo qual se toma tal argumento. En el Derecho tan solamente se pone pena de irregularidad al que rebaptiza, o se dexa rebaptizar. Y quando esto se haze debaxo de condicion, no es absolutamente rebaptizar, ni ser rebaptizado. Luego no se incurre irregularidad. Lo vltimo se prueua, porque esta obra no es perfecta y consumada, y semejantes penas ponense por obras perfectas y consumadas. A la razon de dudar con su confirmacion se responde, que la pena de irregularidad, no se pone sino a aquellos que rebaptizan, o se dexan rebaptizar absolutamente, y no debaxo de condicion.

La tercera duda es de aquellos que por el temor de los hereges, o de otros exteriormente, tan solamente rebaptizan sin condicion ninguna, y fingen que verdaderamente baptizan, y que tienen animo de baptizar. La duda es, si estos tales incurren pena de irregularidad.

A esta duda se responde, que estos tales no incurren irregularidad. Porque la tal obra no es rebaptizar perfectamente. Antes verdaderamente, y propriamente no es rebaptizar, sino fingir que rebaptiza. Porque para baptizar verdaderamente, es menester verdadera materia y forma, è intencion del ministro. De suerte que no falte cosa alguna para ser baptismo sino es la incapacidad del subjecto. Y en nuestro caso aunque el subjecto fuera capaz, no huuiera verdadero baptismo por falta de intencion. Luego no se incurre irregularidad. Lo segundo porque los hereges fingidos, que no lo son verdaderamente en el coraçon, no incurren en las penas puestas a los hereges, como es la descomunion. Luego tampoco los que fingen que rebaptizan, no incurren en pena de irregularidad. Porque en hecho de verdad no rebaptizan, sino fingen que rebaptizan.

Capitulo. VI. Del ministro del Sacramento del Baptismo.

PRimera conclusion. Baptizar pertenece al oficio de los Sacerdotes. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y entiendese estando en derecho diuino. *D.Tho.3.p. q.67.ar.1. & 2.* Lo qual se determina en el Concilio Florentino en muchos capitulos del Derecho. Pero ha se de aduertir lo primero, que por estatuto y mandato de la Iglesia, no pueden baptizar todos los sacerdotes, sino tan solamente los proprios sacerdotes, y los que tienen sus vezes, como se determina en el Derecho. *16.q.1.ca. inter dicimus, & cano. adjicimus.* Lo segundo se ha de aduertir, que el Diacono de su proprio oficio y propria consagracion tiene poder de baptizar de commission del Obispo, o del sacerdote: y esto se declara en la ordenacion del Diacono, en la qual se dize que se le da poder de baptizar por comission del Obispo: y entiendese de baptizar solemnemente. De lo qual se ha de ver S. Thomas en el lugar citado, y el Derecho.

Segunda conclusion. Qualquiera aunque no estè ordenado, y aunque sea muger puede ser ministro del sacramento del Baptismo, y lo que mas es, el que no esta baptizado, puede ser ministro del sacramento del baptismo. *Can. Diaconus. d.93. & can. constat de cons. secr. dist.4.* Esto enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos. La razon es, porque el baptismo es sacramento de grandissima necessidad. *D.Thom.q. 67.ar.3.4. & 5.* Luego es necessario que el ministro sea muy ordinario y comun. De suerte, que todos estos pueden ministrar el sacramento del Baptismo de tal suerte que sea valido. Es necessario declarar quando serà pecado, que alguno destos baptize.

Tercera conclusion. Ni la muger delante del varon, y en su presencia, ni el varon en presencia del clerigo, ni el clerigo en presencia del sacerdote, deue baptizar. Pero el sacerdote si, en presencia del Obispo. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Y esto mismo declararè luego mas en particular.

Quarta cõclusion. Fuera de caso de necessidad, si el que no està baptizado baptiza, peeca grauemente, aunque haze verdadero sacramẽto. Y el baptizado si tiene vso de razon pecca grauemẽte, è impidese el effecto del baptismo aunque es valido el sacramento. Esto enseña tambien Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado.

Acerca

Acercá de todo lo dicho se ha de aduertir, que es cierto segun la Fe, que el lego y la muger, y el no baptizado pueden ministrar el sacramento del baptismo. Ansi se determina en el Concilio Florentino y en el capitulo *Firmiter, de summa Trinitate*, y en otros muchos lugares.

Para declaracion de todas estas cosas es la primera dificultad, que pecado sea no guardar el orden que queda puesto entre los ministros.

Digo lo primero, en caso de necessidad es pecado mortal baptizar qualquier infiel, presente otro que sea Christiano, o dexarse baptizar. Lo primero, porque es pecado mortal el baptismo de vn descomulgado, estando presente otro que no lo sea. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque mas fuera de la Iglesia està el infiel que no el descomulgado. Lo segundo, porque esto no se puede hazer sin gran escandalo de los que lo veen, y de los que lo saben.

Digo lo segundo. Entre los mismos fieles no es pecado mortal passar este orden ya dicho, quando no està presente el Sacerdote. De suerte, que si la muger baptiza estando presente varon que lo pueda hazer, o el varon estãdo presente clerigo, como no estè presente Sacerdote, no es peccado mortal. Porque solo es ministro de oficio el Sacerdote. Luego mientras no le vsurpan el oficio no es pecado mortal.

Digo lo tercero. En caso de necessidad es probable, que el lego que baptiza en presencia del Sacerdote, y repugnando, no peca mortalmente. Pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua, porque el Sacerdote en caso de necessidad no baptiza de oficio. Luego el otro seglar no vsurpa su oficio, y porconsiguiẽte no peca mortalmente. La segunda parte se prueua, porq̃ el Sacerdote siẽpre baptiza de oficio, y està consagrado con especial consagracion para este effecto. Luego el seglar en tal caso vsurpa su oficio, y en cosa graue, y ansi es pecado mortal: y aunque en caso de necessidad el Sacerdote no sea ministro de oficio, eslo absolutamente.

Digo lo quarto. Pecado mortal es vsurpar este ministerio estando presente, y contradiziendolo el parrocho. Porque ningun sacerdote puede ministrar el sacramento, sino es por priuilegio, o con licencia del parrocho, o del Ordinario, como se dize en el Derecho.

Cap. placuit. 2. 16 q. 1. & Cle. 2. de priuileg.

La segunda dificultad es, que peccado es baptizar sin solemnidad quando no ay necessidad. En esta difficultad se ha de supponer, que el que baptiza sin solemnidad fuera del caso de necessidad, es sospechoso de heregia, por dexar aquellas ceremonias. Esto consta del Concil. Tridentino. Esto supuesto.

Conc. Trid. sess. 7. can. vlt.

Digo lo primero. Qualquier lego y seglar que baptiza sin solemnidad, fuera del caso de necessidad, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Theologos. La razon es, porque vsurpar el derecho ageno es materia graue. Lo segundo, porque de baptizar los seglares fuera del caso de necessidad, se siguen grãdissimos inconuenientes. Porque algunas vezes no hazen verdadero baptismo, por no saber baptizar. Y siguense muchas dudas acerca del baptismo, si vno esta baptizado, o no. Luego es pecado mortal. Esto se confirma, porque en la Clementina primera de baptismo, se manda, que ninguno fuera de caso de necessidad se atreua a baptizar en las casas particulares, por los inconuenientes que se siguen. Y los mismos inconuenientes se siguen de que los seglares baptizen sin solemnidad, quando no ay necessidad, o es pecado mortal baptizar ansi.

Lo vltimo, porque muchos dizen, que los seglares que baptizan sin solemnidad fuera del caso de necessidad, incurren irregularidad, por el pecado que cometen. Pero ha se de aduertir, que los seglares muchas vezes se escusan por la ignorancia inuincible. Y ansi se escusan las comadres quando baptizan los niños sin auer necessidad. Lo vno, porque es sacramento de grande necessidad, y el Derecho es sobrenatural, el qual pueden facilmente ignorar. Lo segundo: porque como no las reprehendan muy ordinariamẽte los Obispos, o los Curas, pueden tener ignorancia inuincible del derecho. Lo vltimo, porque imprudentemente pueden pensar que ay necessidad, quando realmente no la ay, y ansi tener ignorancia inuincible del hecho.

Digo lo segundo. El sacerdote que baptiza sin solemnidad, no auiendo necessidad, pecca mortalmente. Esto es cosa manifiesta, quãto a los sacerdotes que no son proprios parrochos. Porque estos tales vsurpan el oficio del parrocho. Hablando de los proprios parrochos se prueua, porque se haze grande injuria, è irreuerencia al sacramento, celebrandole sin solemnidad, quando no ay necessidad, como se haze injuria è irreuerencia al Sacramento del altar, celebrandole sin vestiduras sagradas. Luego es peccado mortal. Antes digo, que si el sacerdote dexasse alguna ceremonia notable, qual es la Vnction con la Chrisma, peccaria mortalmente. Lo qual todo se confirma, porque en aquella Clementina citada, se prohibe grauemente el baptizar en las casas particulares.

La tercera duda es, que penas incurren los que peccan en estos casos. Digo lo primero: Si el sacerdote baptiza sin solemnidad, quando no ay necessidad, aunque pecca mortalmente, no incurre irregularidad. Porque no ay tal irregula-

irregularidad expressa en el Derecho.

Digo lo segundo. Qualquier seglar, y qualquier Diacono que baptizan con solemnidad, incurren irregularidad. Esto se prueua del capitulo primero del clerigo no ordenado que ministra, a donde se dize, que si alguno baptizare, o exercitare algun diuino officio no estando ordenado, no lo ordenen: y solo el sacerdote està ordenado para baptizar. Luego qualquier otro incurre irregularidad.

Acerca desto ay vna duda, si el seglar, o Clerigo, o Diacono que baptiza sin solemnidad, quando no ay necessidad, incurre irregularidad. La razon de dudar es, porque los que baptizan quando no ay necessidad, baptizā como ministros de oficio, y no como ministros de necessidad. Luego incurren irregularidad, aūque baptizen sin solemnidad. Esto se confirma, porque los que no estan ordenados, y ministrā otros sacramentos, o los dan, incurren irregularidad. Luego tambien los tales que baptizan la incurren. Por esta razon algunos tienen por opinion, que estos tales incurrē irregularidad. Ansi lo tiene Palude y Syluestro, el qual dize que esto tiene verdad aun del Diacono Cardenal. Y esto tiene el Padre Maestro Soto. Esta sentencia es probable.

Palud. in 4 dist. 5. q. 2. Sylue. ver. baptism. 3. Sot. dist. 4. art. 3.

A esta duda se responde, que muy más probable es que estos tales no incurren en irregularidad. La razon es, porque en aquel capitulo citado se dize: que incurren irregularidad los que baptizan, o exercitan algun officio diuino no estando ordenados. Y cosa cierta es que los que no estan ordenados, y sin solemnidad hazen el officio diuino, no incurren irregularidad, como si vn ordenado dixesse la Epistola sin manipulo, no incurre irregularidad. Luego el que baptiza sin solemnidad, no estādo ordenado, no incurre irregularidad.

A la razon de dudar se responde, que baptizar de oficio sin solemnidad, no es obra que està subjecta a irregularidad. A la confirmaciō se responde, que los demas sacramentos no se pueden celebrar sin solemnidad, pero el baptismo si.

Quinta conclusion. Si muchos baptizan juntamente vno, de tal suerte que el vno laua, y el otro pronuncia la forma, no es verdadero baptismo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y esto tiene Alexandro de Ales, y Scoto, y Gabriel, y Durando, y comūmente los Theologos. Esta conclusion se prueua, porque en el baptismo es necessario que aya vn ministro total del sacramento, como luego diremos. Y en el tal caso no auria ministro total, como se vee claramente.

D. Tho. 3. p. q. 67. ar. 6. ad 3. Alex. 4. p. q. 16. memb. 6. Scot. 4. d. 6 q. 2. Gabr. ibid. q. 1. Durād. d. 4 quaest. 3.

Lo segundo, porque en el tal caso la forma seria falsa, porque aquellas palabras, yo te baptizo, significan que yo hago la obra de baptizar, lo qual es falso, luego no se haze verdadero sacramento.

Lo tercero, porque el ministro hà de applicar la forma a la materia para hazer verdadero sacramento: y en tal caso el ministro no applica la forma ala materia, porque vno dize la forma, y otro pone la materia.

Lo vltimo, porque se siguiria por la misma razon, que si vn ministro pronunciasse la mitad de la forma, y el otro la otra mitad, que seria verdadero sacramento: lo qual no tiene verdad. De lo qual se sigue, que si son dos ministros, y el vno es manco, y no puede baptizar, y el otro mudo, y no puede pronunciar la forma, que estos dos no pueden hazer verdadero sacramento de baptismo, pronunciando el māco la forma, y el otro lauando. Esto se conuence con las razones hechas.

Sexta conclusion. Si muchos baptizan a vno, vsando desta forma: *Nos te baptizamus in nomine patris, &c.* No parece que hazen verdadero sacramento. Esta conclusion en esta forma pone el Doctor Angelico en el lugar immediatamente citado. Y no dize, que no hazen sacramento, sino que parece que no hazen sacramento. Declaremos esta conclusion para que conste lo que quiere dezir Sancto Thomas, y para declaracion de la verdad. Aquellas palabras: *Nos te baptizamus*, puedense tomar en tres sentidos. El primero es, que se tome el plural por el singular, de suerte que sea lo mismo que dezir: *Ego te baptizo*. Y desta manera se suele tomar en Latin, quando habla el Obispo, o otra persona constituyda en digdad. Y en este sentido es verdadero sacramēto, como despues declararemos. El segundo sentido es el que declaran las palabras, que muchos baptizan el mismo, cada vno totalmente, de tal suerte que ninguno dependa del otro. De suerte, que el sentido es, Yo te baptizo, y este te baptiza. Y en este sentido tambien es verdadero sacramento, como se declara mas abaxo. El tercero sentido es, que qualquiera dellos concurra, como causa parcial, que no puede produzir por si misma el effecto. En este caso ay gran duda si con aquella forma en este sentido tercero se haga verdadero sacramento. Por esta razon dixo Sancto Thomas, que parece que no se haze verdadero sacramento.

Para declarar la verdad, es la duda acerca desta conclusion, si baptizan dos con aquellas palabras: *Nos te baptizamus, &c.* en este tercero sentido, si haze verdadero sacramento. En esta dificultad Durando affirma, que es verdadero baptismo. Paludano en el lugar citado duda. Algunos Thomistas, en el lugar citado grandemente dudan, y Cayetano parece que affirma, que es verdadero sacramento, y el Maestro Soto tambien duda de la verdad del sacramento, y que por lo menos el que baptizassen

Durand. in 4 d. 3. q. 3. Sot. in 4 d. 4. q. vnic. artic. 4.

baptizassen de aquella manera, le auian de rebaptizar debaxo de condicion. Los fundamentos desta sentencia son.

Lo primero, porque ni de las letras Sagradas, ni de los Concilios Florentino, y Tridentino, ni de ninguna razon que conuença, se puede colegir lo contrario.

Lo segundo. Porque aquellas palabras, *Nos te baptizamus*, nosotros te baptizamos, equiualen a esta, *Ego te baptizo, & iste te baptizat*, yo te baptizo, y este te baptiza. En las quales palabras està la forma essencial del baptismo, y vn poco mas. Luego es verdadero baptismo. Lo vltimo, porque de razon del sacramento del Baptismo, no es que sea vno el ministro, porque como luego diremos, muchos pueden baptizar a vno. Luego no es necessario que la vnidad del ministro se declare en la forma: y por consiguiente serà verdadero sacramento.

A esta duda se responde, que es mas verisimil, y casi cierto, que con aquellas palabras en aquel sentido, no se haze verdadero sacramento. Esto significa Sancto Thomas, en poner la conclusion de aquella manera. Esta resolucion se prueua. Porque en aquel caso aquella forma, *Nos te baptizamus*, nosotros te baptizamos, en aquel sentido es falsa. Porque en la tal forma se declara ser necessario que aya muchos ministros para el baptismo, como causas parciales, lo qual no es verdad. Luego no es verdadero sacramento.

Esto se confirma. Porque entonces ningun ministro puede dezir, *Ego te baptizo*, como causa principal, y total. Luego tan solamente lo puede dezir como causa parcial, y por consiguiente no se haze verdadero sacramento. De lo dicho en esta resolucion se sigue que si muchos ministros dizen esta forma, *Ego te baptizo*, para baptizar vno, y toman aquellas palabras en este sentido, que cada vno baptiza como causa parcial; no hazen verdadero sacramento. Esto se conuence de lo passado, porque entonces la forma es falsa.

Hase de aduertir, que en ambos casos no se haze verdadero sacramento por falta de forma, lo qual nace de tomar el ministro aquellas palabras en el sentido en que no son forma: y aquesto es como la rayz. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el quarto articulo citado. Al primer fundamento se responde, que bien aparentemente se colige nuestra resolucion del Concilio Florentino, el qual dize en singular, q̄ es necessaria la persona del ministro: y coligese tambien de la razon. Al segundo fundamento se responde, que aquellas palabras, *Nos te baptizamus*, no equiualen a aquellas, *Ego te baptizo, & iste te baptizat*, como consta de lo dicho, sino significan, que ambos como causas parciales baptizan.

Durand. 4. d. 3. f.

Sot. in 4. 4. q. vni artic. 4.

Al tercer fundamento se responde, que es necessario que en el sacramento del baptismo sea vno el ministro y causa total del sacramento, y no pueden ser muchos como causas parciales del sacramento.

La segunda duda acerca de lo mismo es, si baptizan muchos con aquella forma, *Nos te baptizamus*, nosotros te baptizamos, tomando estas palabras en el segundo sentido, si se haze verdadero sacramento. De suerte que es la duda, quando dos baptizan con aquellas palabras dichas, no como causas parciales del baptismo, sino como causas totales.

A esta duda se responde, que en el tal caso se haze verdadero baptismo. Porque ay verdadera materia y forma è intencion del ministro. Que aya verdadera forma consta de las mismas palabras, en las quales se encierra la verdadera forma deste sacramento: materia è intencion suponemos que la ay.

Septima conclusió. Si muchos baptizā vno, y cada ministro dize aquella forma, *Ego te baptizo, &c.* Y cada vno laua, el que primero acaba de pronunciar la forma baptiza. Esto se entiende si precedio el lauatorio: porque si primero pronunciassen la forma, y despues lauassen, el que primero lauasse baptizaria. Esta cōclusion enseña S. Thom. y sus discipulos en el lugar ya citado. Y la razon desta conclusion es clara. Porque entonces el que primero acabá pone materia y forma, y ansi haze verdadero sacramento de baptismo, y el otro ministro no haze nada.

Octaua conclusion. En el mismo caso, si ambos a dos ministros acaban juntamente en el mismo instante de pronunciar la forma, o de baptizar, si el baptizar, o lauar se haze al fin, auianlos de castigar por el modo desordenado que guardan en baptizar, pero ambos hazen verdadero sacramento de Baptismo. Esta conclusion es del Angelico Doctor S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque ay verdadera materia y forma, y ministro. En el qual caso seria vn sacramento de Baptismo, porque el baptizado es vno.

Capitulo VII. De la necessidad del sacramento del Baptismo.

PAra declarar algunas cosas que se han de tratar en este capitulo, se ha de suponer, que las cosas que son necessarias para la salud espiritual del alma, son en tres maneras. La primera manera es de cosas necessarias, que son necessarias para el tal fin, de suerte que sin ellas no se puede alcāçar, pero no caen debaxo de precepto, como la gracia y la Fe habitual, y el auxilio de Dios no caen debaxo de precepto: porq̄ los habitos no caē debaxo de precepto, ni ay precepto de tener habitos sino obras,

obras, y el auxilio de Dios tienese de parte del mismo Dios: y assi nosotros no tenemos precepto del. Otras cosas ay que son necessarias, porque ay precepto dellas, no porque ellas sean medios necessarios de si, como honrar los padres, no matar, y otros preceptos semejantes quando no se offrece ocasiõ de guardar estos mandamientos se puede vno muy bien saluar sin el cumplimiento dellos. Finalmente otras cosas ay necessarias de ambas maneras. Porque son medios necessarios para cõseguir la vida del alma, y su salud, y porque por consiguiente ay precepto de semejantes cosas, como el amar a Dios sobrenaturalmente es medio necessario para la salud espiritual, y cae debaxo de precepto. Esto supuesto.

Primera conclusion. Ninguno se puede saluar sin sacramento del Baptismo recibido real y verdaderamente, o sin voto y desseo del mismo baptismo. Esta conclusion enseña Sancto Thom. y todos sus discipulos, y todos los Doctores. De suerte que el sacramento del Baptismo recebido realmente, o teniendole en desseo y voto, es medio necessario para la salud espiritual del alma, sin el qual no puede vno conseguir la tal salud: y esto es de Fe. Esta conclusion se prueua lo primero de aquellas palabras de Christo: Si alguno no renaciere del agua, y del Spiritu Sancto, no puede entrar en el reyno de Dios. En las quales palabras se declara esta necessidad, y los sanctos, y Concilios entienden estas palabras del baptismo. Lo segundo: Esta verdad esta definida en el Concilio Tridentino. Lo tercero se prueua, porque nadie puede alcançar salud espiritual sino es que se incorpore con Christo, y se junte con el, y el baptismo es sacramento, por el qual se engendra vn hombre con Christo, y se incorpora con el. Luego es necessario como medio para la salud espiritual del alma.

1. Tho. 3. p. q. 68. ar. 1.

Ioan. 3.

Sess. 7. c. 5. de baptism.

Segunda conclusion. El voto y desseo del baptismo que llaman los Theologos baptismo flaminis, basta para alcançar la salud espiritual, quando no ay copia de recebir el baptismo real y verdaderamente. De suerte, que si vno tiene fe sobrenatural y charidad, y dessea baptizarse, y muere primero que le baptizen real verdaderamente, este tal muere en gracia, y se yrà al cielo no pudiendose baptizar. Para prouar esta conclusion se suelen traer muchos lugares de la sagrada Scriptura, los quales no se pueden traer aqui. Determina esta conclusion Innocencio tercero en el capit. Apostolicam, *De clerico non baptizato*, y el Concilio Tridentino. La razon es, porque este tal baptismo suple las vezes del sacramento del baptismo. Luego con el se puede vno saluar quando no ay lugar de sacramento del baptismo. Esto se confirma, porque en caso que vno tenga contricion de sus peccados, y no tiene quien le baptize, este tal en el tal caso puede saluarse, porque tiene contricion, y por consiguiente està en gracia, y sin baptismo recebido real y verdaderamente. Luego puedese vno saluar con el voto y desseo del baptismo.

Conc. Trid. sess. 6. c. 4. & cap. 6. & 7.

Tercera conclusion. El voto y desseo del baptismo ha de ser expresso y explicito, comũ y ordinariamente. Esta conclusion se entiende despues de la sufficiente promulgacion del Euangelio. Esta es la mas comun sentencia de los Doctores en el lugar alegado del Angelico Doctor. Quien lo quisiere ver mas a la larga, lo ha de ver alli. Esto no quita que en algun caso raro y extraordinario se pueda saluar con voto implicito del baptismo. Como si vno no huuiesse oydo nada del Euangelio, este tal se podria saluar por voto implicito del sacramento del baptismo, teniendo verdadera contricion.

Es necessario dezir algo de los niños que no tienen vso de razon, pero estan ya nacidos en el mundo, si a estos tales les basta para conseguir la salud espiritual el voto y desseo de sus proprios padres, quando no ay lugar de recebir el sacramento del baptismo.

Quarta conclusion. Solo el sacramento del Baptismo real y verdaderamente recebido, es medio por el qual se pueden saluar los tales niños. De suerte, que ni el voto, ni el desseo de los padres, ni otro ningun remedio ay para que se saluen estos tales, sino fuesse el martyrio, de lo qual no tratamos agora. Esta sentencia es comun entre los Doctores en el lugar alegado, y està muy assentada en el coraçon de la Iglesia. Los testimonios de la sagrada Escriptura, y de los Cõcilios dan a entẽder esta verdad. La qual se declara mas a la larga en el lugar de Sancto Thomas ya citado. En estas conclusiones hemos declarado como el baptismo es necessario a la salud espiritual en razon de medio para este fin. En lo que se sigue hemos de declarar la necessidad del precepto.

Quinta conclusion. Cierto es segun la Fe, que el sacramento del baptismo es necessario para todos los hombres en este sentido, porque cae debaxo de precepto diuino. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar de Sancto Thomas alegado. Prueuase lo primero, porque Christo por San Mattheo puso precepto a los Apostoles que baptizassen todos los hõbres, quando dize, *Baptizantes eos.* Luego todos los hombres tienen precepto diuino de baptizarse. Porque de otra manera fuera cosa superflua poner precepto a los Apostoles de que baptizen los hombres, si ellos no le tuuieran de baptizarse. Todos los sanctos coligen el precepto diuino del baptismo deste lugar.

Cap. vlt.

Lo

Lo ſegundo ſe prueua, porque el baptiſmo es medio neceſſario para ſaluarſe los hombres: luego ay precepto de baptizarſe. Porque de todas las obras del hombre, que ſon medios neceſſarios para la ſalud eſpiritual, ay precepto diuino, y anſi le ay de creer y amar a Dios, porque ſi de los medios neceſſarios para la ſalud corporal ay precepto, con mayor razon lo ha de auer de los medios neceſſarios para la vida eſpiritual, que ſon obras nueſtras.

¶ Sexta concluſion. El ſacramento del baptiſmo de los niños no ſe ha de differir, ſino han ſe de baptizar luego, no eſperando tiempo alguno. Eſta concluſion ſe prueua del vſo comú, y del comun conſentimiento de toda la Igleſia, la qual baptiza luego dentro de ocho dias, poco mas o menos los niños. Lo ſegundo porque los niños no pueden tener mejor, o mayor diſpoſicion para recebir el baptiſmo, y anſi no ay neceſsidad a eſperar a baptizarlos, particularmente que no tienen otro remedio para ſu juſtificacion, ſino recebir el baptiſmo: luego no ſe ha de differir.

Septima concluſion. El precepto diuino de procurar el baptiſmo para ſi, y para los demas, obliga no ſolamente quando ay peligro de muerte, ſino tambien quando aquel que ſe ha de baptizar eſtà ſuficientemente diſpueſto para recebir el baptiſmo. La razon es, porque el precepto del baptiſmo obliga en tiempo de neceſsidad, como precepto afirmatiuo: y eſta neceſsidad no ſe toma tan ſolamente del peligro de muerte que inſta, ſino tambien del fin del baptiſmo, que es la ſalud eſpiritual, junto con la diſpoſicion del ſubjecto. Luego entonces obliga el tal precepto. Eſta concluſion habla de los que tienen vſo de razon, en los quales eſta diſpoſicion que es neceſſaria de parte del que ſe ha de baptizar, no es otra coſa ſino eſtar inſtruydo enteramente en la Fe, y en las coſtumbres, como ſe dize en muchos capitulos del Derecho: y el fin del baptiſmo es eſcriuir los hombres para la milicia Chriſtiana, y diſponellos para recebir los demas ſacramentos, y abrirles la puerta del reyno de los cielos. *De conſecr. diſt. 4.*

Octaua concluſion. Los que tienen vſo de razon peccan mortalmente contra el derecho diuino, difiriendo el baptiſmo haſta el fin de la vida: y eſto por fuerça y virtud del derecho diuino, aunque no huuieſſe determinacion ninguna de la Igleſia, quanto a eſto. Eſto ſe prueua. Lo primero, porque en el baptiſmo profeſſa el hombre la vida Chriſtiana, y ſer ſoldado de Chriſto: luego eſto no ſe ha de hazer en el fin de la vida, ſino antes. Lo ſegundo, porque el que difirieſſe el cumplir el precepto diuino de la Fe, o de la charidad para el fin de la vida, pecaria mortalmente, como lo enſeñan todos los Doctores. Luego lo miſmo es del que difiere el baptizar para el fin de la vida.

Nona concluſion. A la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el baptiſmo. Porque a la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el ſacramento del Altar, y de la penitencia, y anſi lo ha determinado en el capit. omnis vtriuſque ſexus. Luego a la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el baptiſmo. Y aſsi en el derecho Eccleſiaſtico eſtan determinados dos tiempos para recebir con gran ſolemnidad el baptiſmo, y ſon la vigilia de la Reſurrection, y del Eſpiritu Sancto como ſe determina en muchos capitulos del Derecho. *De conſecr. diſt. 4.* Pero haſe de aduertir, que eſtos tiépos eſtan determinados para celebrarſe ſolemnemente el baptiſmo de los que tienen vſo de razon, y no de los niños, como lo enſeña el Angelico Doctor. *D. Thom. q. 68. ar. 3. ad primum, in 3. par.* De lo qual ſe ſigue, que aora en eſtas prouincias no es neceſſario baptizar como en aquellos tiempos. Porque no ay muchedumbre de adultos que tengan vſo de razon que baptizar. Eſto ſe puede guardar en las Indias, donde ſuele auer copia, y abundancia de hombres que baptizar. Pero haſe de aduertir, que no es pecado, ni lo fue jamas preuenir eſtos tiempos para baptizar los adultos ſin ledanias, ni las demas ceremonias. Pero aũ aora ſeria peccado mortal, que los que tienen vſo de razon paſſaſſen aquellos tiempos ſin baptizarſe, ſi los catechumenos eſtan bien inſtituydos en las coſas neceſſarias, y haziendoſe ſin cauſa ninguna. Eſto tiene S. Thomas en el articulo citado. Eſto conſta del vſo de la Igleſia, que baptiza muchas vezes los que tienen vſo de razon antes de aquellos tiempos. Que ſea pecado mortal paſſar los tiempos determinados ſin razon ni cauſa, ſe prueua porque el precepto diuino del baptiſmo eſtà determinado en eſte ſentido, que no ſe paſſe de aquellos tiempos: y eſto determinò la Igleſia, como determinò el tiempo del precepto de la Euchariſtia, o del ſacramento de la Penitencia: luego pecado mortal es paſſar de aquellos tiempos ſin cauſa y razon.

Vltima concluſion. Pecan mortalmente los padres, quando dilatan el baptizar ſus hijos pequeños por largo tiempo, fuera del vſo y de la coſtumbre, o de la conſtitucion que ay en la Igleſia, o en el Obiſpado. Lo que ſe dize de los padres ſe ha de dezir de aquellos que tienen los niños a ſu cargo, quando no tienen padres. Llamaſe largo tiempo, el que los hóbres diſcretos y prudentes juzgaren ſer largo, y demaſiado. Quinze o veynte dias ſera muy largo tiempo, conforme a lo que ſe vſa en la Igleſia, de ſuerte que ſera pecado mortal dilatar el baptiſmo por mas tiempo, ſino huuieſſe alguna vrgente razon. Eſto enſeñan los Doctores.

Capitulo. VIII. De los que reciben el sacramento del Baptismo.

PRimera conclusion. El pecador, que con animo de pecar, o perseuerar en el pecado recibe el baptismo, verdadero sacramento recibe, y verdadero character. Pero no se le perdona el pecado, antes añade nueuo pecado de sacrilegio: y el sacerdote que le baptiza comete el mismo pecado. Que reciba verdadero sacramento se prueua: porque ay verdadera materia y forma è intencion del ministro. Que sea pecado de sacrilegio en el tal caso, y no se reciba gracia, se prueua lo primero del Concilio Tridentino, que parece que significa esto. Lo segundo del vso de la Iglesia, la qual quando se baptiza alguno le pregunta si renuncia al demonio y a todas sus obras, y responde que si. En lo qual significa la Iglesia, que esta renunciacion es necessaria para recebir el sacramento del Baptismo.

Conc. Trid. can. 6 de baptis. in sess. 7.

Segunda conclusion. A los pecadores que tienen pecados y se baptizan, no se les ha de mandar hazer obras satisfactorias como en el sacramento de la Penitencia. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es. Porque en el baptismo se perdonan todos los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena: y ansi no es necessario satisfazer por los pecados, ni por las penas deuidas a los pecados.

3. p. q. 68. artic. 5.

Tercera conclusion. Los pecadores que se llegan al sacramento del Baptismo, no estan obligados a confessar sus pecados al sacerdote. Esto es llano, y lo determina Sancto Thomas en el lugar citado. Pero si alguno quisiesse humillarse, y confessar sus peccados bien le podian oyr, para enseñarle como ha de huyr dellos, y en ninguna manera es confession sacramental.

Artic. 6.

Quarta conclusion. De parte del baptizado que tiene vso de razon, es necessaria intencion, y voluntad de recebir el baptismo. De suerte que el que en ninguna manera quiere ser baptizado, sino que absolutamente no quiere, no recibe sacramento de baptismo, ni character, aunque exteriormente finja que cōsiente. Esta es comun sentencia de todos los Theologos. Esta conclusion determina Innocencio Tercero, y da la razon. Porque de otra suerte, alguno contra su voluntad podria cōpeler a guardar la regla de la religion Christiana, y de la Fe: lo qual es grandissimo inconueniente.

Theo. in 4. d. 4. & 6. ca. maiores de baptism. & eius effectu.

Quinta conclusion. Para recebir verdadero sacramento de baptismo, basta de parte del baptizado que aya voluntad de recebir el baptismo, aunque la tal voluntad tenga alguna mezcla de inuoluntario. Porque nacio de fuerça y miedo que le hizieron. Esta conclusion se determina en el cap. maiores. Y la razon es clara. Porque este tal absolutamente quiere ser baptizado.

Sexta conclusion. Quando baptizan a vn adulto, que no tiene consentimiento ni tampoco repugna al baptismo, no es verdadero sacramento. De suerte, que es necessario que tenga consentimiento y voluntad el que ha de ser baptizado. Esto parece que determina Innocencio Tercero en el cap. maiores, y da la razon. Porque el pecado actual se cometio cō la propria voluntad, y con la misma se ha de borrar. Esto se prueua. Porque si vn infiel que jamas tuuo noticia de la ley Euangelica, le baptizan quando està durmiendo, no recibe verdadero baptismo, como es cosa notoria: y el tal nunca tuuo consentimiento, ni repugnancia al baptismo. Luego esto no basta para que sea verdadero baptismo.

Septima conclusion. Para recebir la gracia del baptismo es necessaria Fe sobrenatural en el adulto que ha de ser baptizado. Porque no se puede dar gracia baptismal sin que aya Fe. Pero para que se reciba verdadero sacramento, y el character del sacramento, no es necessaria la Fe, en aquel que ha de ser baptizado. Como no se requiere Fe en el que baptiza para que sea verdadero sacramento, ansi tambien no se requiere Fe en el baptizado para que el sacramento sea verdadero. Ansi lo enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos.

3. p. q. 68. art. 8.

Octaua conclusion. Fe Catholica es, que los niños antes que tengan vso de razon se hā de baptizar, de suerte que no tienen otro remedio en la ley Euangelica: y todos los que se baptizan y mueren baptizados van al cielo. Esta conclusion es de S. Thomas en el lugar citado. Esta conclusion se prueua de la tradiciō Apostolica, la qual tiene y siēpre tuuo la Iglesia, y està difinida en muchos Concilios, como se dize en el derecho. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. Y esta verdad tienen dodos los Theologos, en particular se ha de ver el padre Maestro Soto.

Artic. 9. Cap. firmiter. de Sum. Trinit. & cap. maiores de baptism. Conc. Trid. sess. 5. cā. 5. sess. 7. cano. 17. de bapt. Doctores in 4. d. 4. Soto d. 5. q. vni. arti. 2.

Nona conclusion, que se sigue de la passada. Cierto es segun la Fe, que la Iglesia puede compeler los niños baptizados, quando llegaren al vso de la razon, para que guarden la Fe. Esta conclusion se prueua lo primero del vso de la Iglesia, que lo haze siempre ansi, y de la determinacion del Tridentino, el qual lo determina ansi.

Conc. Trid. sess. 7. can. 14. de baptismo.

Decima conclusion. Aquellos que no estan baptizados aunque sean hijos de padres baptizados no los pueden compeler al baptismo ni a la Fe. Esta conclusion es contra el Maestro Soto, pero es comun sentencia de Sancto Thomas, y de todos los Theologos, quāto a aquellos que son hijos de padres infieles, y

les, y quanto a esto la misma razon es de los vnos que de los otros. La razon es, porque la Iglesia no tiene mas jurisdiccion en los vnos que en los otros: y el creer como es voluntario y libre, no es mas de los vnos que de los otros.

La vndecima conclusion. Si los hijos de los infieles que no tienen vso de razon, los baptizan contra la voluntad de sus padres, es verdadero baptismo. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y San Antonino, y Syluestro, y Cayetano, y otros muchos Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porque si a vn niño le quitan la vida por Christo contra la voluntad de sus padres, verdaderamente es martyr, como se vee en los Innocentes que celebra la Iglesia. Luego lo mismo sera si lo baptizan contra la voluntad de los padres. Porque es la misma razon. Como por el martyrio se trueca la voluntad del niño, y se buelue a Dios, ansi tambien se trueca y buelue por el baptismo: Luego como el martyrio es valido, ansi tambien el sacramento. Lo segundo, porque el niño que nacio de padres fieles y Christianos, baptizado contra la voluntad dellos, recibe verdadero baptismo, como lo enseñan todos los Doctores. Luego lo mismo sera de los hijos de los infieles, si los baptizan contra la voluntad de sus padres.

Theol. in 4. d. 4. & 6. D. Tho. artic. 10. D. Anton. p. 2. tit. 12. cap. 2. Sylu. verb. baptism. 4. quaest. 7. Caietan. in loco D. Tho. citato.

Duodecima conclusion. Licito es baptizar a vn niño hijo de infieles, quando el padre o la madre consiente, aunque el otro repugne. Esta conclusion esta determinada en el derecho. La razon es, porque esto es en fauor del niño, y del padre, o de la madre que es fiel: y tambien porque el niño se ha de entregar al padre, o a la madre, que mejor lo ha de criar, è instituyr, y en el tal caso mejor le instituyra y criara aquel que quiere que se baptize. Y a esto fauorece el derecho Ciuil, el qual quãdo se haze diuorcio entre los casados, entrega los hijos a la parte mas innocente, para que los instruya bien.

Cap. ex literis de conuersione infideliũ, & cano. Iudaei. 8. q. 1.

Tercia decima conclusion. No ay derecho en la Iglesia para baptizar los hijos de los infieles que no son hijos de algun baptizado, contra la voluntad de sus padres, o contra la voluntad de aquellos que cuydan dellos. Lo qual se entiende de los niños que no tienen vso de razon. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. De suerte, que no es licito baptizar los tales contra la voluntad de sus proprios padres, o de los que tienen lugar de padres: y seria peccado mortal baptizarlos. La razon es, porque estos tales no tienen propria voluntad, ni se mueuen por ella, y ansi estan debaxo de la voluntad de sus proprios padres, la qual es como la propria suya.

Artic. 10.

Quarta decima conclusion. Los hijos de los infieles, que estan ya apartados de los padres, de tal suerte que no ayan de boluer a ellos, es licito baptizallos contra la voluntad de sus proprios padres, o de los que tienen lugar de padres. Licito es tambien comprar los hijos de los esclauos infieles, con animo de apartallos de sus padres y ansi apartados baptizarlos. Lo primero se prueua, porque los hijos ansi apartados, ya no estan en la tutela de sus padres, y es como si no tuuiessen padres. Luego licito es baptizarlos. Lo segundo se prueua porque es licito vender los hijos de los esclauos, porque son cosa suya propria. Luego tambien sera licito baptizallos despues que estan apartados de sus padres, y que sea licito hazer esto con animo de baptizarlos, parece claro, porque este animo è intencion no es mala, si ello en si es licito.

Quinta decima conclusion. Los niños de los infieles captiuados en justa guerra, si ay esperança que los han de rescatar y boluer a sus padres, no los han de baptizar, ni es licito, pero si no ay esperança de boluer a sus padres, licito es baptizarlos. Lo primero se prueua, porque en el tal caso auia peligro que el niño baptizado apostatasse de la Fe, por la persuasion de sus proprios padres, y tambien porque en el tal caso es como si los tales hijos estuuiessen debaxo de la custodia de los padres. Pues conforme al derecho comun de las gentes no los pueden rescatar. Lo segundo se prueua, porque en tal caso la Iglesia vsa de su derecho, y no ay peligro ninguno de Apostasia.

Decima sexta conclusion. Los hijos de los infieles que tienen libre aluedrio y vso de razon, por su propria voluntad contra la de sus padres se puedẽ baptizar. Esto enseña S. Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es: Porque ellos por su voluntad tienen poder sobre si mismos, y ansi pueden disponer de si.

Decima septima conclusion. Los niños que estan dentro del vientre de las madres no se pueden baptizar. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar citado y todos sus discipulos. La razon es, porque dentro del vientre de sus madres, no puede auer lauatorio. *Artic. 11.*

Decima octaua conclusion. Los niños que estan dentro del vientre de las madres, no se pueden justificar, ni alcançar gracia, sino es por el baptismo. Esta conclusiõ es certissima. Porque el baptismo es vnico remedio, para la justificacion de los niños. Y ansi la sentencia de Cayetano sobre el lugar de S. Thomas immediatamente citado, es temeraria, y mas que temeraria.

Decima nona conclusion. Los locos desde el vientre de su madre que no tienẽ vso de ra-

zon, ni aun à ciertos tiempos, pueden muy biē ser baptizados. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, Porque estos tales toda la vida son como niños, que no tienen vso de razon. Y assi como es licito baptizar los niños, serà licito baptizar los tales. Artic. 12.

Vigesima conclusion. Los locos que primero tenian entero juyzio y razon, y despues cayeron en locura, y enloquecieron, hase de juzgar de ellos para darles el sacramento del Baptismo, segun la voluntad que tuuieron quando tenian juyzio. De suerte, que si entonces quisieron ser baptizados, los han de baptizar, y no de otra manera. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar alegado. La razon es, porque estos tales no tienen otra voluntad por la qual se puedan gouernar, sino es aquella.

Vigesima prima conclusion. Los locos aun desde su nacimiento que tienen lucidos interualos, esto es, juyzio en algunos tiempos han se de baptizar, o no baptizar, conforme a la voluntad que tuuieron en aquellos tiempos, quādo estauan en su juyzio. De suerte, que si entonces quisieron que los baptizassen, los han de baptizar, y no de otra suerte. Verdad es, que se ha de aduertir, que si ay peligro de muerte, los han de baptizar, aun quando està locos. Pero si no le ay, han de esperar que esten en si, y baptizarlos: porque entonces recibiran mas deuotamente el sacramento. Esta conclusion la tiene S. Tho. en el lugar alegado, y se colige de lo ya dicho.

Vltima conclusion. Los que no son del todo locos, sino que tienen alguna corta razon, de suerte que pueden pensar, y discurrir cortamente de su salud espiritual, y de la virtud de los sacramentos, no los han de baptizar contra su voluntad. Esto enseña nuestro Doctor en el mismo lugar. Y la razon es clara, porque en fin tienen alguna voluntad, y por aquella se han de gouernar. Destas conclusiones se sigue vna regla que ponen los Doctores. Los locos que en algun tiempo tienen, o tuuierō juyzio para lo que toca al recebir el baptismo, se ha de juzgar dellos segun el vltimo articulo del vso de la razon. De suerte, que si en el vltimo articulo desseò el baptismo, y tuuo atricion, y las demas disposiciones necessarias para el baptismo, lo han de baptizar despues quando està fuera de juyzio. Pero si en el vltimo articulo no tuuo voluntad, ni las disposiciones necessarias, no le han de baptizar. Porque aquel vltimo articulo es como el vltimo articulo de su vida natural, y la voluntad de aquel vltimo articulo persevera siempre, sino es que buelua en si, y la reuoque.

(.·.)

Capit. IX. De los effectos del Baptismo.

PRimera conclusion. Con el sacramento del baptismo se quitan todos los pecados. Esta conclusion enseña Sancto Thomas con todos sus discipulos y todos los Doctores con el Maestro, particularmente el padre Maestro Soto. Esta conclusion se determina en el capitulo firmiter, y en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino. La razon es, porque el baptismo es vna manera de regeneracion en la vida espiritual. Luego effecto es del Baptismo expeler todos los pecados, que son contrarios a la vida espiritual de la gracia. D. Tho. 3. p. q. 69. ar. 1. Magis. in 4. d. 6. Soto. q. 1. Conc. Trid. sess. 4. decr. de pecca. origi. cano. 5.

Segunda conclusion. Por el Baptismo se libra el hombre de la obligacion de las penas, deuidas por los pecados, como si el mismo huuiesse satisfecho por ellas. Esta conclusion enseña nuestro Doctor en el lugar citado, y està determinado en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino en el lugar citado en la conclusion passada, y en otros. El vno dellos pone differencia entre el sacramēto del baptismo, y de la penitencia, que el sacramento del baptismo siempre perdona el peccado, quanto a la culpa, y quanto a la pena, pero no el sacramento de la penitencia. La razon es eficaz, porque Christo quiso dar esta excellencia al sacramento del baptismo: y esso tuuo fundamento, porque en el baptismo se participa la virtud de la passion de Christo, con gran plenitud, y a manera de regeneracion, por la qual recibe el hombre nueua vida. Luego por el baptismo se perdona la culpa totalmente, quanto a la pena, y no solamente quanto a la culpa. Artic. 2. Conc. Trid. sess. 6. c. 14. sess. 14. c. 2.

Tercera conclusion. Por el sacramento del baptismo se da la gracia y las virtudes. Esto enseña S. Tho. en el lugar citado. Y se determina en el Concilio Tridentino. La razon es, porque el baptismo es sacramento de la nueua ley. Luego da gracia y virtudes. Porque los sacramentos de la nueua ley tienen fuerça, y virtud de dar gracia. Arti. 4. 5. & 6. Conc. Trid. sess. 6. c. 7.

Quarta conclusion. Vno de los effectos del sacramēto del baptismo es abrir la puerta del reyno de los Cielos. Esta es conclusion de S. Thomas, y està determinada en el capit. maiores, de baptismo, y en el Concilio Florentino en el tratado de baptismo, y en el Concilio Tridentino. La razon es, porque este sacramēto da gracia, y perdona los pecados totalmente, y quanto a la culpa. Luego abre la puerta del reyno de los cielos. D. Thom. artic. 7. Conc. Trid. sess. 5. can. 5.

Quinta conclusion. El sacramento del baptismo haze ygual effecto en todos los niños hablando del effecto proprio del baptismo, pero no en los adultos. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar alegado. La razon es, por que

que los niños que no tienen vso de razon, tienen siempre ygual disposicion para recebir el sacramento del baptismo: y ansi haze ygual effecto en ellos. Pero los que tienen vso de razon, no siempre tienen ygual disposicion para recebir el sacramento del baptismo. Vno lo puede recebir con mayor deuocion que otro. Luego el sacramento no hara ygual effecto en ellos. Como el fuego calienta mejor al que se llega mas cerca. Esta conclusion no se puede bien declarar hasta el capitulo siguiente, en el qual trataremos de la disposicion necessaria para recebir los effectos del Baptismo.

Capit. X. De la disposicion necessaria para recebir el sacramento del Baptismo

PRimera conclusion fundamental. El sacramento del baptismo, de su propria razon, y de su propria institució, tiene fuerça y virtud de causar primera gracia, aun en los adultos, y hazer de atrito contrito: y por consiguiente atricion es suficiente disposicion en los que tienen vso de razon para recebir el sacramento del baptismo, y la gracia, y fruto del mismo sacramento. Esta conclusion enseña el Concilio Tridentino. *Conc. Trid. sess. 6. cã. 6.* Prueuase lo primero, porque el baptismo de su propria razon, è institucion tiene fuerça de reengendrar, y justificar. Luego tiene de dar la primera gracia por la qual se recibe el primero ser sobrenatural. Lo segundo se prueua, porque el sacramento del baptismo de su propria razon, è institucion, tiene ser sacramento de muertos como el de la penitencia. Luego de su propria razon tiene dar primera gracia, y hazer de atrito contrito. Lo vltimo se prueua, porque en la forma del baptismo se significa que ay lauatorio de culpas, y de pecados: y si el sacramento del baptismo no tuuiesse fuerça y virtud de su propria institucion de dar primera gracia, no seria verdadera la forma. Luego tiene esta fuerça. De suerte que en los adultos para que el sacramẽto del baptismo dè gracia, suficiente disposició es atricion. Dixe en los adultos, porque en los niños que no tienen vso de razon, no es necessaria atricion, y Christo suple la razon de disposicion: y ansi aqui hablamos de los que tienen vso de razon.

Segunda conclusion. Ninguna atricion natural auida por fuerça y virtud natural, es suficiente disposicion para que el sacramẽto del baptismo dè gracia, sin mouimiento ninguno sobrenatural de parte de la voluntad. Pero no se requiere con el baptismo atrició sobrenatural. Declaremos esta conclusion. En la justificacion de los adultos que se haze mediante el sacramento del baptismo se requieren muchos mouimientos sobrenaturales, como consta de los Concilios. Porque se requiere mouimiento de fe sobrenatural, de esperança, y alguna manera de penitencia, que se ha de hazer antes de recebir el baptismo. Pues lo que dezimos es, que en la justificacion que se haze por el baptismo, no se requiere alguna atrició o mouimiento de penitencia contra el pecado, que sea sobrenatural, aun imperfectamente, si no basta atricion, y detestacion del pecado, q̃ sea natural con el baptismo, para que se justifique. Pero digo juntamente, que fuera de la fe sobrenatural de parte del entendimiento, se requiere de parte de la voluntad atrita con atricion natural, vn mouimiento sobrenatural de esperança, con la qual espere la remission del pecado, y vn proposito de recebir el baptismo para remission de los pecados. De suerte, que la atricion natural junta con aquellos mouimientos sobrenaturales es bastante disposicion para que con el sacramento del baptismo se justifique vno. Esto determinan los discipulos de S. Thomas, y traen las razones desto. *D. Tho. 3. p. q. 6. art. 9. & 10.*

Tercera conclusion. No basta qualquiera atricion natural que procede de temor de algun mal natural, sino es necessario que la tal atricion natural y detestacion sea del pecado, en quanto es contra Dios. Esta conclusion enseñan los Doctores en el mismo lugar. La razon es, porque el que tan solamente tiene dolor del pecado, por el temor de algun mal temporal, siempre tiene la voluntad affecta al pecado, por lo menos virtualmente: luego no se puede justificar por fuerça, y virtud del sacramento.

Quarta conclusion. Atricion conocida por tal, basta para que el sacramento del baptismo haga su effecto, que es la gracia, y no es necessario que piense que lleua contricion el que se baptiza. Esto enseña Sancto Thomas, y le siguen sus discipulos en el lugar alegado arriba. *D. Tho. 3. p. q. 7. art. 4. dist. 2.* La razon es: Porque el baptismo es vna regeneració espiritual, y es vn sacramento de muertos, luego el que llega con atricion conocida, y entendiendo que no esta en pecado mortal, aunque comiença a salir del por la atricion se llega dignamente.

De la ygualdad, o desigualdad que ay en los effectos del baptismo, por razon de la disposicion, no se puede tratar aqui de proposito, quien lo quisiere saber, ha de ver los discipulos de S. Thom. en el lugar immediatamente citado.

Cap. XI. De lo que puede impedir el effecto del Baptismo, que los Theologos llaman fiction.

PRimera conclusion. Cierta cosa es segun la Fe, que se puede poner impedimento al effecto del baptismo, de tal suerte y qualidad, que sea

que sea verdadero sacramento de baptismo, y no de la gracia baptismal. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es. Porque aunque el sacramento de su naturaleza sea eficaz para dar gracia, el hombre le puede poner impedimento, no llegando con la deuida disposicion, y reuerencia al sacramento. Como el fuego de su naturaleza tiene fuerça para causar calor, sino es que le pongan impedimẽto, que poniendoselo, no hara effecto. Este pecado è impedimento llaman los Theologos fiction. Porque en lo exterior representa el que recibe el sacramento del baptismo, que llegà con deuida reuerẽcia y disposicion, y en realidad de verdad no llega. El caso de la conclusion es, quando vno se llegasse al sacramento del baptismo queriendo ser baptizado, pero no lleua la deuida atricion y disposicion necessaria para que el sacramento dè gracia. En el tal caso el sacramento es valido, y no da gracia por el impedimento que le ponen, que es el sacrilegio de no llegar deuidamente al sacramento. Pero hase de aduertir.

D. Tho. 3 p. q. 69 ar. 9. & 10.

Segunda conclusion. El Sacramento del baptismo en el tal caso haze su effecto, y dà gracia, quando le quitaren el impedimento, y la fiction. Esta conclusion es de todos los Theologos, y los discipulos de Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado. Esto se determina en el derecho en el capit. tunc và lere. Que es de S. Augustin, el qual fue el primero que declarò este mysterio. La razon es. Porque este tal que ansi recibio el baptismo, no puede boluerse a baptizar. Porque fue verdadero baptismo, y imprimio character. Luego necessario es, que quando se quitare el impedimento, dè el sacramento, su gracia regeneratiua, que es necessaria para saluarse vno. Porq̃ de otra suerte, quedarsehia sin la tal gracia tan necessaria. De suerte que se ha de entender, que quando se quita el impedimento al sacramento del baptismo, aunque sea muchos dias despues de recebido el tal sacramento, haze entonces su effecto enteramente, y plenariamente, como si entonces se recibiera actualmente.

In 4. d. 4. cap. tunc valere de consecratione, dist. 4.

Tercera conclusion. Cierta cosa es en Theologia, que el impedimento, y la fiction, no se puede quitar tan solamente por atricion, fuera de sacramento. Particularmente, quando el impedimento se puso por pecado mortal de sacrilegio. Esta conclusion es contra Paludano y Syluestro, que afirman, que se quita el impedimento con atricion, de tal suerte que bien ansi como al principio el sacramento hiziera su effecto cõ sola atricion, ansi tãbien le haze despues quando se quita el impedimento. Pero nuestra conclusion es comun entre los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque el pecado de sacrilegio que huuo recibiendo indignamente el sacramento del baptismo no pertenece al sacramento del baptismo, sino al sacramento dela penitencia, y se ha de confessar, como se dize abaxo, en la materia de penitencia. Luego el tal pecado no se puede quitar por sola atricion, sino hase de quitar por atricion con el sacramento de la penitencia, o por contricion que dize orden al sacramento. Esto se confirma, porque de otra suerte no seria necessario confessar la fiction, y los demas pecados cometidos despues del baptismo. Porque con sola atricion el sacramento del baptismo passado haria su effecto, y daria gracia, y justificaria.

Palud. in 4 dist. 4 q. 5. Sylue. 2 er. baptism. 4.

Acerca desto es la primera dificultad. Quando vno puso impedimento al sacramento del baptismo: sin pecar mortalmente, que puede acontecer. Como si vno llegasse al sacramento del baptismo sin la deuida disposicion, que de suyo era sacrilegio. Pero ignorolo inuinciblemente, y fuera desto no pecò mortalmente despues de baptizado. En este caso es la dificultad, si se quita el impedimento, y la fiction por sola atricion.

A esta duda se responde, ser muy probable que si, y en este caso tiene fuerça la razon hecha en fauor de la sentencia de Paludе. Porque el sacramento con sola atricion puede hazer su effecto, quando despues del sacramento no ha auido pecado mortal, que pertenezca al sacramento de la penitencia. Tambien lo contrario es probable, como se dize abaxo en la materia de penitencia.

La segunda dificultad es, quando se quita el impedimento y la fiction por el sacramento de la penitencia, si entonces ambos los sacramentos hazen su effecto.

A esta duda se responde, que si, como mas largamente se declarà abaxo en el lugar ya alegado: y esto basta para declarar lo que toca al sacramento del baptismo en si.

Capitulo XII. De algunas cosas preparatorias para el Baptismo.

PRimera conclusiõ. Los catechismos y exorcismos han de preceder al baptismo. Catechismo no es otra cosa, sino vna instruction en las cosas sobrenaturales, y de la Fe. Esta instruction en los adultos es necessario que precedà antes del baptismo: y ansi Christo, primero dize que enseñen todas las gentes, y luego que los baptizen, para significar, que la enseñança en la Fe, ha de preceder al baptismo en aquellos que son capaces de ser instruydos en la Fe. De los niños consta por tradiciõ de la Iglesia, y por vso suyo, que siempre haze esta ceremonia de catechizallos, y pregũtarles la Fe antes de baptizallos. Exorcismo no es otra cosa sino vna adjuracion, y esto tambien ha de preceder en el

Matth. vltim.

en el baptismo, como consta del vso de la Iglesia. Esta conclusion ansi declarada la enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos. *D. Tho. 3. p. q. 71. ar. 1. & 2.*

Segunda conclusion. Los exorcismos tienẽ algun effecto espiritual. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, adonde pone dos effectos que hazen los exorcismos que es quitar dos impedimentos para recebir la salud de la gracia. El primer impedimento es extrinseco, que son los demonios que pretenden, y procuran quitar la salud espiritual de los hombres. Este impedimento se quita por aquel soplo del sacerdote. Otro impedimento es intrinseco, que nace de la mãzilla del pecado original: y este impedimento no es otra cosa sino tener cerrados los sentidos para recebir los mysterios sobrenaturales. Y este impedimento se quita por la saliua, y por el tocamiento del sacerdote, y ansi le abren las narizes para percebir el olor de la noticia de Dios, y las orejas para oyr los mandamientos de Dios, y todos los sentidos se le abren en lo intimo del coraçon para responder. *Artic. 5.*

Acerca desta conclusion se han de declarar algunas cosas. La primera es, si en los exorcismos ay alguna virtud natural para reprimir los demonios, o si es virtud sobrenatural.

A esto se responde, que no ay virtud natural en los exorcismos para hazer este effecto. Porque no ay poder en la tierra que se pueda comparar con el poder del demonio, como lo dize Iob. Y la razon porque todas estas cosas corporales son muy inferiores, respecto del demonio, ansi no tienen virtud natural para reprimirle. Digo lo segundo, que los exorcismos tiene virtud sobrenatural para estos effectos. Esto consta porque a los fieles se les da virtud y poder, para que en nombre de Christo lancen los demonios. Tambien consta del vso de la Iglesia, que vsa destos exorcismos para reprimir los demonios: y los tales exorcismos no tienen virtud natural como ya hemos platicado: luego tienen virtud sobrenatural. *Iob. 41.*

Lo segundo que se ha de declarar es, si estos exorcismos tienen algun effecto en el que se ha de baptizar. A esto digo lo primero, que todos los exorcismos de que vsa el sacerdote por institucion de la Iglesia, tienen algun effecto. Esto se prueua, porque la Iglesia vsa destos exorcismos: luego han de tener algun effecto. De suerte, que assi como Christo expelia a los demonios, vnas vezes conjurandolos, otras vezes daua el Espiritu Sancto con su diuino soplo, otras con el tocamiento de su carne, otras vezes con su saliua daua gracia a los enfermos, como consta de la historia Sagrada: ansi tãbien los sacerdotes en el baptismo, con semejantes exorcismos hazen marauillosos effectos en los que han de ser baptizados.

Digolo segundo, que los exorcismos tienen effecto espiritual intrinseco, esto es contra Cayetano en el lugar de Sancto Thomas citado, que enseña, que no tienen effecto interior. Pero Sancto Thomas expressamente enseña lo contrario. Porque dize, que por la fuerça y virtud de los exorcismos se abren los sentidos para percibir los mysterios del cielo. De suerte, que fuera de la gracia que se causa por el baptismo, se les da a los baptizados por virtud de los exorcismos vn don intrinseco de la ayuda de Dios, y de su diuina mocion actual. Pero este effecto en los adultos causase luego, porque tienen aptitud para recebirle luego. Pero en los niños causase a su tiempo, quando llegaren a la edad que tengan vso de razon.

Lo tercero que se ha de declarar es, si estos exorcismos tienen virtud de si, ex opere operato, que dizen los Theologos. A esto se responde que si, y que causan este effecto a manera de sacramento.

Lo quarto se ha de declarar, si los exorcismos hazen este effecto infaliblemente, y ciertamente. A esto se responde, que quanto es de su parte, los exorcismos hazen estos effectos ciertamente, è infaliblemente. De suerte, que como los sacramentos quanto es de su parte hazen su effecto cierta è infaliblemente, ansi tambien los exorcismos. La razon es, porque causan estos effectos de su propria virtud, y como dizen los Theologos, Ex opere operato.

Vltima conclusion. Proprio oficio es del sacerdote catechizar los que han de ser baptizados. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque Christo a los mismos que mandò que baptizassen, los quales eran los Apostoles, a estos mismos mandò que enseñassen, y catechizassen a los que auiã de baptizar. *Artic. 4.*

De todo lo dicho se sigue, que los ritos y solemnidades que la Iglesia guarda en el sacramento del Baptismo, son conuenientissimas. Ansi las que anteceden el baptismo, como todas las demas que se siguen. Esto determina el Concilio Tridentino, y Sancto Thomas, cõ todos sus discipulos. *Conc. Trid. sess. 7. can. vltim. D. Tho. 2. 2. q. 66. arti. 10.*

Capitulo XIII. De los padrinos del Sacramento del Baptismo.

PRimera conclusion. Necessario es que aya alguno que saque de pila al baptizado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y està determinado ansi en muchos decretos del Derecho. Traen los Doctores vna congruencia, porque en el baptismo buelue otra vez a nacer espiritualmente el baptizado, *D. Tho. 3. p. q. 67. ar. 7. & 20. q. 1. 3. & 4. & de consecra. dist. 4.*

y assi tiene necessidad de madrina, y padrino, que cuyden del como es necessario, que en el nascimiento corporal alguno cuyde del que nasce.

Segunda conclusion. Aquel que saca de pila al baptizado, està obligado à enseñarle en las cosas de la Fe. Esto enseña S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porque el tomà oficio de pedagogo, y de criarle en la vida espiritual. Pero ha se de aduertir, que los padrinos està escusados deste oficio entre los Christianos: porque razonablemente se presume que los padres los enseñaran.

Artic. 8.

Tercera conclusion. Los padrinos han de tener quatro qualidades. Esta conclusion se prueua declarando las qualidades que han de tener. La primera qualidad es, que han de ser baptizados. Esto se determina en Derecho: y la razon es clara, porque los padrinos han de instituyr a sus ahijados en la Fe. Por lo qual el padrino ha de ser baptizado, y que professe la Fè. Y tambien que a la solemnidad del baptismo pertenece, que los padrinos sean baptizados. La segunda qualidad es, que no sean padres de aquel que se baptiza. Esta qualidad pone el derecho. La razon es, porque contrahen cognacion y parentesco espiritual. Otra razon trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque el nascimiento espiritual, es distincto del corporal. Por la qual conuenientissima cosa es, que tenga distinctos padres. La tercera qualidad es, que sean seglares, no Abbades ni frayles. Esto se determina en el derecho: y prohibelo Eugenio, y San Gregorio. El Maestro Soto enseña, que es pecado mortal hazer lo contrario. La quarta qualidad es que sea señalado por el parrocho, o por el que tiene sus vezes, para sacar de pila al que se baptiza. Esta qualidad no era necessaria en el tiempo antiguo. Pero es nueua, puesta por el Concilio Tridentino. El qual dize, que el parrocho antes que llegue a baptizar el niño, pregunte diligentemente a aquellos, a quien pertenece el baptizado, quien o quienes han de sacar de pila al baptizado, y aquellos tan solamente admita por padrinos para sacar el baptizado de pila, y ha de escriuir sus nombres en el libro, y añade el Concilio, que si otros fuera de los señalados tocaren el baptizado, no contrahen parentesco espiritual. Y los padrinos han de ser, vno, o vna, o quando mucho vno y vna, ansi lo determina alli el Concilio conforme al derecho antiguo.

De consecr. d. 4. cap. in baptismo.

Cap. peruenit. 3 q. 1. A secundū. De cōsecra. d. [illegible] mo nach., & in alijs.

Cap. placuit. 2. 16. q. 1. & cap. peruenit ad nos. 18. q. 2 Sot. in 4. d. 4. q vnic. art. 5. Conc. Trid. sess. 24. de refor. matri mon. cap. 1.

Quarta conclusion. La obra propria y proprio oficio de padrino, por lo qual se constituye en razon de padrino, es tener al baptizado, o lo que haze mas al caso recebir al ya baptizado en su tutela: y esto es lo essencial, por lo qual se constituye padrino. Esta conclusion consta: porque los Pontifices, Concilios, y Doctores, y principalmente el Concilio Tridentino en el lugar alegado, atribuyen esta obra que es recebir el baptizado, al padrino, y otras vezes tenerle en el baptismo. Pero hase de aduertir que es muy decente cosa, que el padrino tenga en el catechizar al que ha de ser baptizado. Porque el padrino es fiador por su ahijado, luego cosa decentissima, y conuenientissima es, que en el catechizarle responda por el, y prometa la Fe de Iesu Christo en su nombre. Ansi se determina en el Derecho.

Cap. nos ante omnia, de consecra. d. 4.

Quinta conclusion. El padrino legitimo que recibe de la pila el baptizado, contrahe dos parentescos espirituales. El primero es cō el baptizado que saca de la pila, respecto del qual es padre, y el mismo contrahe el que baptiza con el baptizado. El segundo es de compadre, con los padres del baptizado. Y el mismo parentesco contrahe el que baptiza, cō los padres del baptizado. El effecto deste parentesco es impedir, y no solamente impedir, sino dirimir el matrimonio. Ha se de aduertir, que en el tiempo antiguo, y conforme al derecho antiguo, se contrahian mas parentescos espirituales, los quales no ay para que referirlos. Pero el Concilio Tridentino limitò este parentesco espiritual a aquellas dos maneras que pusimos en nuestra conclusion, por los grandes inconuenientes que auia de lo contrario. Y determinose que este parentesco espiritual: no se estienda à mas personas de las que alli se nombran, y aunque la determinacion del Concilio esta muy llana, ha auido algunas dificultades acerca della.

Conc. Trid sess 24. c. 2. de reform. matrimon.

La primera duda es, si el parentesco espiritual se deriua del marido a la muger, o al contrario como antiguamente. De suerte, que si el marido era padrino, el parentesco espiritual con los dichos que contrahe el marido se le pegasse tambien a la muger, o al contrario. A esta duda se responde, que no se deriua, ni comunica. Ansi lo determino Pio V. de feliz memoria, por vna Bulla suya que hizo el año de mil quinientos y sesenta y quatro.

La segunda duda es, si los que tienen al baptizado tan solamente en los catechismos, y no en el baptismo contrayan este parentesco espiritual, ò algun impedimento. Suele acontecer, que por necessidad baptizan el niño en casa y despues lleuanlo a la Iglesia a catechizarle, y a las demas ceremonias. El que le tenia en este catechismo en el derecho antiguo solia contraher vn parentesco imperfecto que impedia el matrimonio, pero no lo dirimia. Es la dificultad si ay agora lo mismo.

Cap. per catechismum de cognatione spirituali.

A esta duda se responde, que despues del Concilio Tridentino no se contrahe tal impedimento por tener el baptizado en el catechismo.

chismo. Esto determina Pio V. en la constitucion alegada. La razon es. Porque el Concilio Tridentino, en el capitulo alegado no declara contraher parentesco los que tienen el baptizado en el Catechismo, sino los que le reciben del baptismo, y de la pila. Y ansi Pio V. declaro, que no nos hemos de apartar vn punto de las palabras precisas del Concilio. De lo qual se sigue, que el parrocho que esta obligado por el decreto del Concilio, a escriuir los nombres de los padrinos en el libro, ha de declarar en el, y aduertir, si recibieron el baptizado en el baptismo, y de la pila, o si tan solamente le tuuieron en el Catechismo.

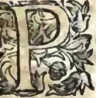
Sexta conclusion. Si el que no es baptizado es padrino cōtra las leyes, o otro fuera de los señalados del parrocho contra las leyes recibe el baptizado del baptismo, no contrahen parentesco espiritual. Y lo mismo es, si los padres del muchacho si con ignorancia, o en extrema necessidad le baptizan, no contrahen parentesco espiritual. Pero el religioso si de hecho recibe al baptizado, aunque le està prohibido cōtraher parentesco espiritual. Que no lo contraya el que no està babtizado consta porque el baptismo, como es entrada para todos los sacramentos, ansi tambien lo es para el parentesco espiritual, que nace de los sacrmentos. Luego si el tal no esta baptizado, no conrrahe tal parentesco. Lo segundo. Porque el tal no ha nacido segun el espiritu, pues no està baptizado: luego no puede tener parientes segun el espiritu, como el q̃ no ha nacido segun la carne, no tiene parientes carnales, que fuera de los señalados por el Cura, no contrahen parentesco espiritual, queda claro del Concilio Tridentino: y abroga todo el derecho en contrario. Lo que toca a los padres del muchacho, se determina en el derecho. Lo vltimo se prueua, porque el religioso no està exceptado del tal parentesco. Acerca de lo dicho se ha de aduertir, que Pio V. de buena memoria en otra constitucion que hizo el mismo año, declarò que aquellos que antes de la confirmacion del Concilio Tridentino auian contrahido parentesco espiritual, como no sean de las personas nombradas en el mismo Concilio, libre y licitamente pueden contraher matrimonio sin dispensacion ninguna. Y que los matrimonios hechos despues del Concilio, hasta aquella constitucion, aunque fuesse entre las tales personas eran validos.

Cap. peruenit, & c. ad limina 2. q. 1. & c. si vir, de cognati spirituali.

Tratado del Sacramento de la Confirmacion.

El Sacramento de la Confirmacion, es el segundo en orden: porque se ordena a la confession de la Fe, la qual està obligado a hazer el Christiano a su tiempo y sazon, y como diremos abaxo, este Sacramento se ordena a fortalecer el alma para este efecto.

Cap. I. De la naturaleza, y essencia de la Confirmacion.



PRIMERA conclusion. La Confirmacion es sacramento particular distincto de los demas. Esta conclusion enseña santo Thomas y sus discipulos, y todos los Doctores y es cierta segun la Fe. Esto consta por tradicion Apostolica, que lo tiene ansi, y por la determinacion de los Pontifices: que lo han determinado, y el Concilio Florentino, en aquel celebre decreto de los Armenios, y el Concilo Tridentino. La razō es. Porque en la vida espiritual es necessaria gracia particular, por la qual se ponga el hombre en edad perfecta espiritual, de tal suerte, que tenga virtud y poder para exercitar las obras de la vida espiritual. Esta es gracia de la Confirmacion. Luego la confirmacion es sacramento de la ley de gracia. Esto se ha de declarar por el exemplo de la vida natural, en la qual despues de ser engēdrado el hombre, tiene necessidad de virtud que le augmente, y le ponga en estado de vida perfecta, en el qual puede exercitar sus deuidas obras.

D. Tho. 3. p. q. 72. ar. 1.

De consecr. d. 5. c. de his autem alijs multis.

Conc. Trid. sess. 7. can. 1. de sacra. in gene. & c. 2. de cōfi.

Segunda conclusion. Este Sacramento de la Confirmacion fue instituydo inmediatamente por Christo nuestro Señor. Esto determina bien claramente el Concilio Tridentino, el qual determina que todos los sacramentos de la nueua ley fueron instituydos por Iesu Christo inmediatamente, y que quiere dezir, que inmediatamente, consta, porque de la misma manera habla de todos los Sacramentos, y cosa cierta es segun la Fe, que algunos Sacramentos los instituyò Christo inmediatamente como el Baptismo, la Eucharistia, la Penitē-

Conc. Trid. sess. 7. can. 1.

 cia.

cia. Luego lo mismo serà deste sacramenro.

Tercera conclusion. La mas prouable y verdadera sentencia es, que el sacramento de la confirmacion se instituyò el Iueues santo. Para delarar esta conclusion, se ha de suponer, q̃ ay dificultad y diuersidad de pareceres entre los Doctores en este punto. Algunos Doctores enseñan, que el sacramento de la Confirmacion se instituyò quando Christo puso las manos sobre los niños. Esta sentencia le parecio verdadera à santo Thomas en algun tiempo. La segunda sentencia es, que el sacramento de la Confirmacion fue instituydo despues de la resurrecciõ, quãdo Christo dio el Espiritu santo, y hizo aquella diuina ceremonia de soplar. Pero la mas verdadera sentencia, es la que pusimos en nuestra conclusion. Esto se prueua. Lo primero de vn testimonio de Fabiano Papa. Algunos Obispos Orientales lleuan mal el hazer cada año la Chrisma el Iueues santo, como se vsa en la Iglesia, y este Papa enseña, que Christo en la Cena enseñò à los Apostoles el hazer la Chrisma, y los Apostoles enseñaron a todas las Iglesias, que todos los años el dia de la Cena se auia de hazer nueua Chrisma, y quemarse la antigua. De lo qual se colige bien aparentemente, que el sacramento de la confirmacion, se instituyò el Iueues santo. Lo segundo se prueua, porque no se puede dezir, que Christo instituyò este sacramẽto, y lo dio quando puso las manos sobre los niños. Porque este sacramento no se puede dar sino à los baptizados: y aquellos niños no estauan baptizados. Tampoco se puede dezir, que se instituyò este sacramento despues de la Resurreccion, quando Christo dio a sus discipulos el Espiritu santo, con su diuino soplo: porque entonces instituyò el sacramento de la penitencia, como lo diremos abaxo de doctrina del Concilio Tridentino, y no era cosa conueniente, que de la misma manera se instituyessen dos sacramentos tan diuersos.

Matth. 6.

D. Tho. in 4. d. 7. q. 1. ar. 3. Glos. 2. a. 2. Ioan. 20.

Epist. 2. ad Episcopos Orientales.

Quarta conclusion. Christo instituyò este sacramento prometiendo de darle, y de dar su efecto, no dandolo luego, ni dando su efecto. Esto enseña S. Thomas en el lugar alegado.

Ad primũ.

Cap. II. De la materia deste sacramento.

PRimera conclusion. La conueniente materia deste sacramento, es Chrisma, esta palabra significa lo mesmo que vnguento, que se compone de azeyte y balsamo. Esta conclusiõ enseña Santo Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque en este sacramento se da plenitud de gracia, la qual se significa por el azeyte, y mezclase el balsamo, por el buen olor que ha de dar de si al confirmado.

Art. 2.

Segunda conclusion. La Chrisma ha de estar primero consagrada por el Obispo. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar alegado. Para declarar estas conclusiones, es necessario poner otras que declaren biẽ estas.

Art. 3.

Tercera conclusion. Cierto es, segũ la Fe, que la materia necessaria del sacramento de la confirmacion, sin la qual no puede auer tal sacramento es el azeyte de Oliuas. Aqui hablamos de la materia remota, que luego diremos de la proxima. Esta verdad difinio Innocencio III. y el Concilio Florentino en el decreto deste sacramento, y esta es la comun sentẽcia de la Iglesia, y de los Doctores. La razon da el Concilio Florentino, porque el azeyte sinifica el resplandor de la consciencia. Diximos en la conclusion, azeyte de Oliuas: porque como dize santo Thomas en el lugar alegado, el de las Oliuas es propriamente azeyte, del qual se siruen comunmente los hombres.

Cap. vnic. de sacra vnctione.

Quarta conclusion. Cierto es, segun la Fe, que es necessaria alguna vncion, para que aya sacramento de confirmacion. Desuerte, que la materia como proxima, es la vncion. Esto se prueua: lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia, en la qual se administra este sacramẽto con vncion. Lo segundo se prueua, porque el azeyte es materia necessaria deste sacramẽto como queda dicho en la conclusiõ passada, y este sacramento no consiste en la santificacion y consagracion de la materia, como el sacramento del Altar, sino en el vso y aplicacion de la materia, al que ha de ser santificado, y este vso y aplicacion, necessariamente hà de ser vnciõ. Desuerte, q̃ como en el sacramẽto del baptismo el agua es materia remota, y el lauatorio proximo, ansi tambien en este sacramento, el azeyte es remota, y la vncion proxima. Pero hase de aduertir, que esta vncion se ha de hazer en la frente, como lo enseña S. Thomas en el articulo nono, y como consta del Cõcilio Florentino, esto pertenece a la substancia deste sacramento: de tal suerte, que sino lo chrisman en la frente, no queda confirmado, y esto consta de muchos.

Quinta conclusion. Chrisma compuesto de azeyte y balsamo, por lo menos es necessario en la administracion deste sacramento: por estar mandado con precepto de la Iglesia. Esto se prueua del vso de la Iglesia, la qual siempre pone la tal Chrisma, quando administra este sacramento, y este vso por lo menos haze que sea precepto de la Iglesia: luego esto es necessario en este sentido. Desuerte que el balsamo, por lo menos es tan necessario como el agua en la consagracion del caliz. De manera, que pecaria mortalmente el que confirmasse sin la tal materia.

Sexta conclusion. El que hiziesse este sacramento con azeyte simple, sin mezcla del balsamo, pondriase a peligro de no hazer sacramento,

to,y por consiguiente pecarian mortalmente, no solamente porque haria contra el precepto de la Iglesia,como deziamos en la conclusion passada,sino porque se pone a este peligro : y quanto a esto no es como lo de la mixtion del agua en el caliz.Porque cierto es,que el agua no es de necessidad del sacramento,y el que consagrasse sin ella,no se pondria a peligro de consagrar, porque sin duda consagraria. Esta conclusion es comun sentencia de los Theologos.La razon es , porque segun su parecer,el balsamo es necessario para hazer este sacramẽto.Luego el que confirma sin el,ponese por lo menos a peligro de no hazer verdadero sacramento:y de poner la forma sobre no deuida materia.

Septima conclusion.La mezcla de balsamo con el azeyte,es necessaria en la Chrisma por institucion de Christo,y por mandato y precepto suyo.Desuerte,que la Iglesia no puede dispensar en esto.Esta conclusion es contra Caietano en el lugar citado de santo Thomas,y contra el padre Maestro Soto,que sigue a Cayetano.Pero nuestra conclusion es comun dotrina de los Theologos,particultarmente discipulos de santo Thomas que siguen al mismo santo,que tiene esta sentencia,y Scoto,y Durando,y Palude,y Adriano.Prueuase esta santencia.Lo primero.Porque el Concilio Florẽtino dize,que la materia deste sacramento es Chrisma compuesto de azeyte y balsamo,el qual significa el olor de la buena fama. Lo segundo.Porque la forma deste sacramento es, *Consigno te,&c.& confirmo te Chrismate*,como luego diremos,y Chrisma significa vna mixtion de azeyte y balsamo.

Scotus in 4.d.7.q. vnic.ar.2. D.Tho.3.p. q.64.ar.2. a l.1.& in loco citato, & 4.d.7. Scot.Durã. Palu.ibidẽ. Adrian. in 4.q.2.de Confirmat.

Octaua conclusiõ:Esta mezcla de balsamo, es necessaria en la Chrisma para el sacramento:de suerte,q̃ sin ella no se haria verdadero sacramento con solo azeyte, aunque estuuiesse consagrado.Esto se prueua:lo primero cõ los argumentos hechos por la conclusion passada: lo segundo se prueua de la cõclusion passada; porque si esta mixtion es necessaria por institucion de Christo,ha de ser necessaria para el sacramento:porque por esso lo mandò Christo por ser necessaria para el sacramento. Hase de aduertir,que como no es sacramento de tanta necessidad,no es marauilla que la materia sea algo dificultosa como es el balsamo,q̃ en los demas sacramentos necessarios,la materia es comun,como en el baptismo el agua:en lo qual se han engañado algunos. Desta conclusion se sigue,que si vno confirmasse con azeyte consagrado sin mezcla de balsamo,se ha de reiterar el sacramento,por lo menos debaxo de condicion.

Nona conclusiõ.Necessario es,que la Chrisma estè consagrada para q̃ sea valido el sacramento de la confirmacion, y de otra manera no es valido. Esta es doctrina de santo Thomas en el lugar citado,y esta tienen todos los Scholasticos,Scoto,Durãdo,Marsilio, y otros en el lugar citado. Esta conclusion se prueua del Concilio Florentino, que lo dize expressamente.

Acerca desta conclusion es la duda, si solo el Obispo puede consagrar la Chrisma , o si el simple sacerdote tiene la misma potestad , ora sea ordinaria,ora que por comision del Papa lo pueda hazer. En esta dificultad la primera sentencia es,que dize,que el simple sacerdote es ministro ordinario de la consagracion de la Chrisma.Esta sentencia dize Cayetano que es muy conforme a la razon,pero con todo esso no se atreue a tenerla : esta sentencia tiene fundamento,en que el sacerdote tiene poder ordinario de consagrar el cuerpo, y la sangre de Christo.Luego puede consagrar la Chrisma.Porque quien puede lo mas,puede lo menos.Esta sentencia no se puede sustentar,y es contra la sentencia de todos los Theologos,y el Concilio Florentino expressamente dize,que la Chrisma consagrada por el Obispo,es materia deste sacramẽto, y en otros muchos Concilios se determina, que el ministro desta consagraciõ,es el Obispo,lo qual por lo menos se ha de entender del ministro ordinario,y la razon hecha en fauor de aquella sentẽcia no tiene apareneia alguna. Porque si algo cõuencießse,conuenceria, que el sacerdote es ministro ordinario de todas las consagraciones y ordenes,y sacramentos que ay en la Iglesia. Porque mas es consagrar el cuerpo de Christo que todo esto.La fallacia està,que quando las cosas son de diuersa especie, el que puede lo mas no por esso puede lo menos.Como se vee claramente en el hombre,que tiene fuerça y virtud de engendrar hõbre, y no por esso se sigue q̃ la tiene para engendrar otros animales, q̃ son mas imperfectos.De la misma suerte, aũ q̃ el sacerdote tẽga poder ordinario de consagrar el cuerpo y sangre de Christo,no se sigue que puede consagrar la Chrisma. La segunda sentencia es,que el sacerdote simple no es ministro ordinario para consagrar la Chrisma, pero puede lo ser por comision del Papa. La razon es,porque por comision del Papa,el tal sacerdote puede ministrar el sacramento de la Confirmacion.Luego por comision del Papa puede consagrar la Chrisma que es materia nenessaria del sacramento de la confirmacion.Esta sentencia tiene Cayetano sobre santo Thomas,y Scoto,Durando,Paludano.Esta sentencia es prouable,y la razon hecha en su fauor tiene alguna fuerça.

D Tho. ar. 3.citato Scoto, Duran, Palud. 4.d.7.

A esta duda se responde,ser muy mas prouable,que el simple sacerdote,ni por comisiõ del Summo Pontifice puede cõsagrar la Chrisma.Esta sentencia enseña santo Thomas en el lugar

lugar citado, soltando el primer argumento. La razō es, porque el Cōcilio Florentino, en el lugar ya alegado dize, que algunas vezes por authoridad del Summo Pontifice, y con causa razonable se ha dispensado, para que el simple sacerdote ministre el sacramento de la Confirmacion, con Chrisma hecha por el Obispo. En el qual lugar expressamente dize el Concilio, que ha auido dispensacion por causa vrgēte, para que el simple sacerdote ministre el sacramento de la Confirmacion, pero no para q̄ consagre la Chrisma. Lo segundo, porque en la Iglesia no se ha visto, que se aya cometido poder de consagrar la Chrisma al sacerdote que no es Obispo. Luego señal es que no ay tal poder. De lo que queda dicho del Concilio Florentino, se colige facilmente, lo que se ha de responder a la razon hecha por la segunda sentencia.

Cap. III. De la forma del sacramento de la Confirmacion.

PRrimera conclusion. La conueniente forma deste sacramento es. *Signo te signo crucis, & confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Desuerte, que sin estas palabras no se haze verdadero sacramento de la Confirmacion. Esta conclusion es de santo Thomas y de todos sus discipulos en el lugar citado. Esta conclusion se prueua. Lo primero del Concilio Florentino en el lugar citado, el qual determina, que està es la forma deste sacramecto: y esto consta del vso de toda la Iglesia, que vsa desta forma. Lo segundo, de la razon del Doctor Angelico. Porque aquellas palabras encierran en si todo lo que pertenece a la especie deste sacramento. Luego estas palabras son la forma. Declaremos esto En este sacramēto se da fuerça para la guerra espiritual, y ansi encierra tres cosas, que se significan en la forma. La primera es la causa principal, que causa aquella plenitud de fuerça que es la santissima Trinidad. La qual se daclara en aquellas palabras, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Lo segundo es la misma fuerça espiritual, que causa el sacramento que tiene materia visible para la salud espiritual: lo qual se significa quando se dize: *Confirmo te Chrismate salutis.* Lo tercero es, vna señal que se da al que pelea, como en la milicia corporal, y quāto a esto se dize, *Consigno te signo crucis.* Porque nuestro Rey Christo triumpho en la Cruz.

Artic. 4.

Segunda conclusion. De essencia deste sacramento es, que se dè haziendo la señal de la Cruz. Desuerte, que si ministrassen este sacramento debaxo de otra forma no seria sacramēto lo qual es particular en este sacramento. Esto se prueua, porque en la forma deste sacramento se significa, que la consignacion se ha de hazer debaxo de forma de cruz, y ansi se dize: *Consigno te signo crucis.* Luego sino se haze la tal señal, la forma seria falsa.

Tercera conclusion. Necessario es para este sacramento, que en la forma se inuoque la Santissima Trinidad, diziēdo, *In nomine Patris, &c.* Esta es doctrina de santo Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado, y del Maestro Soto. Esto se prueua: lo primero del Concilio Florentino, que en la forma deste sacramento pone la inuocacion de la santissima Trinidad. Lo segundo, porque la Iglesia siempre guardò la tal forma en la administracion deste sacramento. De lo qual se sigue, que el que administrasse este sacramento, y no inuocasse la Santissima Trinidad, pecaria mortalmente, no solamente porque haze contra el precepto, si no porque se pone a peligro de no hazer sacramento, y de no poner deuida forma. Y ansi el tal sacramento se auia de iterar debaxo de condicion. Desuerte, que aunque no se halle en el Euangelio que se ha de inuouar la Santissima Trinidad en la forma deste sacramento, como se halla del baptismo, pero hallase por la tradicion Apostolica, y por los Concilios, que ygualan en authoridad con el Euangelio.

Scotus in 4. d. 7. q. unica.

Acerca de la forma deste sacramento se podian poner muchas dificultades, las quales quedan decláradas arriba acerca de la forma del baptismo: y todas, o casi todas se han de resoluer como las del Baptismo. Solamente se deue aduertir, que la obra de confirmar se ha de explicar por palabras de primera persona, diziēdo: *Consigno te, &c.* y desto ay precepto. Desuerte, que seria pecado mortal confirmar, diziendo, *Consignetur seruus Christi.* Lo qual se prueua del vso de la Iglesia Latina y Griega, y el Concilio Florentino, aunque concedio a los Griegos el baptizar con aquella forma. *Baptizetur seruus Christi, &c.* nunca concedio el confirmar con semejantes palabras, sino diziendo, *Consigno te, &c.*

Cap. IIII. Del efecto del sacramento de la Confirmacion, que es character.

PRimera conclusion. Cierto es, segū la Fe, que el sacramento de la Confirmacion imprime character. Esto determina el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en el lugar alegado: y està determinado en el Concilio Florentino, y en el Tridentino. La razō es. Porque en la Confirmacion se da poder para professar libremente y publicamente la Fe, peleando por la misma Fe, como de oficio proprio contra los enemigos visibles. En la Iglesia Militante, que es vn esquadrō muy biē ordenado, ay algunos que estan obligados a pelear por la Fe contra los enemigos inuisibles: y estos

D. Tho. art. 5.

Conc. Trid. sess. 7. can. 9. de sacra. in genere.

y estos nunca estan obligados de oficio a pelear contra visibles, sino es quando mucho en caso de necessidad. Estos son los que tan solamente estan baptizados, otros ay que de oficio proprio està obligados a pelear por la Fe publicamente, contra los enemigos aun visibles. Y estos son los que han recebido el sacramento de la Confirmacion, por el qual estan assentados a la milicia publica, y por esta razon se les imprime el caracter, y se les da poder. Otros ay que en esta guerra no hazen oficio de soldados, sino de capitanes debaxo de vn Rey que es Christo, y estos son los que hã recebido el sacramento de la orden.

Scotus 4. d. 7. q. vnic.

Cano. de homine, de cõsecr. d. 5. & cano. dictũ est.

Segunda conclusion. El sacramento de la Confirmacion, no se puede iterar. Esta verdad està determinada en el derecho, y en el Concilio Florentino, y Tridentino. La razõ es. Porque este sacramento imprime caracter. Luego no se puede iterar.

Conc. Flor.
Conc. Trid. ses. 7. cano. 9.
Scot. in 4. d. 7. q. 5.

Tercera conclusion. Los que iteran el sacramento de la confirmaciõ, no incurren irregularidad, ora sean los ministros que lo ministran, ora los que le reciben. Esta conclusion es contra algunos Iuristas que refiere el Doctor Scoto, los quales dezian que se incurre irregularidad, como la incurren los que rebaptizan. Su razon era: porque a donde ay la misma razon, ay la misma disposicion de derecho. Y la misma razon ay en la confirmacion, que en el sacramento del Baptismo. Luego incurrese irregularidad. Pero nuestra conclusion es certissima, y la tienen todos los Theologos. Prueuase lo primero de la regla del derecho, que las cosas odiosas se han de restringir, y los fauores se han de ampliar. Y la irregularidad es cosa odiosa: luego ha se de restringir al caso en q̃ habla el derecho, q̃ es en el baptismo tan solamente. Lo segundo, porque Bonifacio Octauo determina, que nunca se ha de incurrir la irregularidad, sino es en los casos expressados en derecho: y en el derecho no se halla tal pena de irregularidad, tan solamente se halla pena de reclusion en vn monasterio al que recibe dos vezes el sacramento de la confirmacion: la qual pena se halla en el Canon alegado, y aun la tal pena no deue estar en el vso. Luego en el tal caso no se incurre irregularidad. Pero ha se de aduertir, que sin pena ninguna, ni culpa se puede iterar el sacramento de la Confirmacion, debaxo de condicion, quando ay duda, si la primera vez fue valido el sacramẽto, conforme a lo que queda dicho del sacramento del Baptismo, y por no ser tan necessario para la salud espiritual, este sacramẽto como el del Baptismo, seria necessario mayor duda para iterar este sacramento, que no el del Baptismo. Pero si la duda es vrgente, y moral, de consejo de los Theologos y de hombres prudentes, podra el hombre llegarse al tal sacramẽtõ, sin consultar al Obispo. Y a la razon hecha en fauor de los Iuristas se ha de responder, que aquella maxima que traen, no tiene verdad en las penas, las quales no se incurren sin auer texto, aunque aya no solamente las mismas razones, sino otras mayores. Mayor culpa es consagrar dos vezes la misma hostia, que no rebaptizar, y con todo esso no se incurre irregularidad, por consagrar dos vezes vna misma hostia.

Cap. ii. qui de senten. excommu. in 6.

Quarta conclusion. El character de la confirmacion, no es potencia del todo passiua para recebir, sino tiene algo de potencia actiua. Declaremos esta conclusion. La potencia es de dos maneras. Vna es potencia passiua, como la potencia de la quantidad, para recebir los colores: otra potencia es actiua para obrar, como el poder que tiene el fuego para calentar. La potencia passiua puede ser puramente passiua, como en el exemplo puesto de la quantidad: y puede ser que no sea puramente passiua, como se vee en la potencia del entendimẽto, y de la voluntad, que no solamente reciben sus actos, sino tambien los produzen. Pues deziamos en la conclusion, que el character de la Confirmacion no es potencia puramente passiua. La razon es, porque el character de la Confirmacion se ordena a vna obra que produze el mismo, y perficiona el subjecto q̃ es la profession de la Fe.

Quinta conclusion. El character de la confirmacion presupone necessariamente el character del baptismo, de tal suerte, que no puede auer sacramento de confirmacion, ni character suyo, sino es presuponiendo en el mismo subjecto el character baptismal. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. La razon es, porque la confirmacion, respecto del baptismo en la vida espiritual, se ha como el augmento, respecto de la generacion. Y es cosa aueriguada, q̃ no puede auer augmẽto en el hombre, sin que estè engendrado. Luego no puede auer character de confirmacion, sin que aya character baptismal. Lo qual se declara mas en las conclusiones siguientes.

Art. 6.

Sexta conclusiõ, que se sigue de la passada: cierto es segun la Fe, que el hombre que no està baptizado, aunque por ignorancia inuencible piense que lo està, si le confirman no recibe el sacramento, ni el efecto del sacramento q̃ le responde de si, *Ex opere operato*, ni el character de la confirmacion, ni la gracia. Esta conclusion define Innocencio III. Y el Concilio Florentino, en el decreto de la confirmacion dize, que el baptismo es la entrada de toda la vida espiritual. Y esto mismo determina el Cõcilio Tridentino, y este es el vso y comun consentimiento de toda la Iglesia, y de todos los fieles. La razon eficaz desta conclusion es, el beneplacito

Cap. veniens, de presbytero non baptizato.
Conc. Trid. ses. 14. ar. 2.

beneplacito de Christo y su institucion. Lo qual tuuo fundamiento, en que el sacramento del Baptismo es vna regeneracion espiritual, la qual se ha de presuponer a todo lo demas: y tambien, que el sacramento del baptismo es vna professión de la Fe, la qual se presupone á los demas sacramentos, que son vnas obras, por las quales protestamos la Fe, que professamos en el baptismo.

Septima conclusion. Con particularissima razon el sacramento de la confirmacion presupone el sacraméto del baptismo. Esto se prueua del mismo nombre de confirmacion, que no significa otra cosa sino vna corroboracion, y firmeza en la gracia recebida en el baptismo. Lo segundo, porque la confirmacion de su propria razon importa augmento de la vida espiritual, y el baptismo generacion.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, y es, si el sacramento de la Eucharistia lo puede recebir el que no esta baptizado. La razó de dudar es, porque santo Thomas dize: que los infieles pueden recbir este sacramento, aú sacramentalmente.

D. Tho. 3. p. q. 80. art. 3. ad. 2.

A esta duda se responde, ser ansi, porque ay gran diferencia entre el sacramento de la Eucharistia, y los demas sacramentos, que el sacramento de la Eucharistia consiste en la consagracion de la materia, y ansi cósagrada vna vez la materia, y hecho verdadero sacramento, le pueden recebir todos. Pero todos los demas sacramétos consisten en la aplicacion al que se ha de santificar por ellos, y en el vso. Por lo qual no los pueden recebir, sino los que son capaces, y que han recebido el sacramento del baptismo, y tienen character baptismal. Ha se de aduertir, que el de la Eucharistia, y los demas, conuienen en que el efecto de los sacramentos, que es la gracia y el character en los que le imprimen, no se puede recebir, sino es en los que estan baptizados.

Octaua conclusion. El sacramento de la Cófirmacion absolutamente es mas perfecto que el sacramento del baptismo. Esta conclusió enseña santo Thomas. Esto determina el Papa Melchiades el qual dize, que es mas excelēte sacramento, y mas digno de veneracion el de la Confirmacion, y ansi tiene mas excelente ministro. Esto se prueua del efecto del sacramento del baptismo, y de la Confirmacion. Porque la gracia que causa y significa el sacramen to del baptismo, es como de niño rezien nacido, en el ser de gracia: y la gracia que causa, y significa el sacramento de la Confirmacion tiene mayor excelencia: porque pone al hombre en estado de edad perfecta. Luego es mas excelente que el sacramento del baptismo.

D. Tho. p. 7. 6. ar. 3. in cor. & ad 2. & 4. & in 4. d. 7. q. 1. q. 3. Can. de his de consecr. dist. 5.

Acerca desta conclusion. Es la primera duda, porque el sacramento del baptismo es sacramento necessario, y el de la Confirmacion no es necessario. Luego mas excelente sacramento es el del baptismo.

A esta duda se responde, que la necessidad que ay en el sacramento del baptismo, no arguye mayor perfeccion. Veese claraméte, porque la vista y el oydo son mas excelentes potencias, y sentidos, que el tacto, y con todo esso, el tacto es mas necessario en el animal para su consistencia, y conseruacion. De la misma suerte, hemos de dezir, que el sacramento de la Confirmacion es mas perfecto, aunque no es tan necessario.

La segunda duda es, porque el sacramento del baptismo da gracia y perdona el pecado, quanto a la culpa, y quanto a la pena, y el sacramento de la Confirmacion, no perdona el pecado, quanto a la culpa, ni quanto a la pena. Luego el baptismo es mas excelente sacramento.

A esta duda se responde, que como diximos en la razon de la conclusion, la Confirmacion excede en la gracia que causa, y este es el principal efecto, y de aqui se toma la perfeccion.

Cap. V. Del efecto de la Confirmacion, que es la gracia.

PRimera conclusion. El sacramento de la Cófiamacion da gracia. Esta enseña el Doctor Angelico en el lugar alegado. La razó es, porque es sacramento de la nueua ley, y los sacramentos de la ley nueua, dan gracia como queda determinado arriba, tratando de los sacramentos en comun. *Art. 7.*

Segunda conclusion. El sacramento de la cófirmacion da vna manera de plenitud de gracia, por la qual nos confirmamos y fortalecemos en la Fe. Esto determina el Concilio Florentino, hablando deste sacramento, quando dize. Por este sacraméto creemos, y recebimos augmento en la gracia, y nos fortalecemos en la Fe. Y vn poco mas abaxo dize, que el efecto deste sacramento es, que en el se da el Espiritu santo, y fuerça, como se dio el dia que visiblemente baxo el Espiritu santo. Y el Concilio Tridentino, tambien determina esta verdad.

Conc. Trid. ses. 7. con. 2. de confir.

Tercera conclusion. El sacramento de la Confirmacion, aunque de su naturaleza da augmento de gracia, porque presupone la regeneracion espiritual, con todo esso en algun caso puede dar primera gracia, y hazer de atrito cótrito. Esta es comun sentencia de los Doctores, y el caso es claro, quando vno se quiere llegar a este sacramento de la Confirmauion, y auiendo cometido pecado mortal, procura tener dolor perfecto de contricion: y razonablemente piensa que lleua contricion, y en hecho de verdad, su dolor no es perfecto, ni llega a contricion

contricion, sino a atricion. En este caso este sacramento de viuos da primera gracia, y haze de atrito contrito. Porque como diremos abaxo, el sacramento excelẽtissimo del altar, puede dar primera gracia, y hazer de atrito contrito: luego tambien lo puede hazer el sacramento de la Confirmacion.

Cap. VI. De la disposicion necessaria para recebir el sacramento de la Confirmacion.

Primera conclusion. La gracia baptismal es de si necessaria disposicion, para recebir dignamente el sacramento de la Confirmacion. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar alegado en el capitulo passado. *Ad primũ* Esto se prueua del nombre proprio deste sacramento, que es Confirmacion, el qual significa firmeza en el baptismo, y en su gracia. De suerte, q̃ assi como este sacramento no se da sino a los baptizados, ansi tambiẽ no se da sino a los que tienen gracia baptismal, hablando de si, y de su naturaleza. Ay vna diferencia, que el sacramẽto de la Confirmacion en ninguna manera se puede dar a los que no estan baptizados, pero el sacramenro de la confirmacion puede se dar a los baptizados aunque no tengan gracia baptismal. Pero hablando de si, y de la naturaleza de la confirmacion, no darà gracia, que es su proprio efecto, sino ay gracia baptismal. *Art. 7.* Hemos dicho siempre de si, y de sù naturaleza. porque en algun caso, como *Per accidens*, que dizen los Theologos, puede ser que despues de auer perdido la gracia baptismal, se reciba este sacramento fructuosamẽte, si hizieron penitencia de su pecado, y boluieron a recuperar la gracia baptismal.

Segunda conclusion. La disposicion necessaria en aquel que pecò mortalmente, para recebir dignamente este sacramento, es contriciõ. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar de santo Thomas citado, y todos los Doctores. La razon es, porque este sacramento es de viuos de su propria institucion, ordenado para confirmar la gracia: luego presupone contricion en aquel que pecò mortalmente. Porque por ella se viuifica el alma. *Conc. sess. 7. 2. decr.* Esta es la disposicion que de su naturaleza pide el sacramento, otra equiualente, que es atricion con el sacramento de la penitencia.

Tercera conclusion. Alguna vez la atricion puede ser suficiente disposicion para que este sacramento dè la gracia, como en el caso que deziamos poco ha que lleua atricion, y piensa razonablemente que es contricion. El segundo caso es, quando el que llega a este sacramẽto lleua atricion tan solamente, y sabe muy bien que no lleua mas que atricion del pecado cometido. Pero piensa por ignorãcia inuincible, que el sacramento de la Confirmacion, no pide mas disposicion que atricion: de tal suerte, que el que se llega al sacramento se escusa de pecado. Esta conclusion se prueua, porque como deziamos en el capitulo passado, la Confirmacion puede dar primera gracia, y hazer de atrito contrito, y no se pueden imaginar casos mejores en que haga este efecto, sino son estos: luego en estos basta la atricion como disposicion.

La primera dificultad es, si es necessrrio cõfessarse para recebir el sacramento de la confirmacion. La razon de dudar es, porq̃ es muy dificultosa cosa tener contricion: luego auiendo pecado mortal, necessario sera confessarse para recebir este sacramento, porque de otra manera ponese el tal a peligro de recebir indignamente la Confirmacion.

A esta duda se responde, que no es necessario confessarse antes de recebir el sacramento de la confirmacion, aunque aya auido pecado mortal, porque no ay precepto diuino, ni humano, que obligue a esso, sino tan solamente à tener contricion. Verdad es que si entẽdiesse vno, que tan solamente tiene atricion, seria necessario en el tal caso confessarse antes de recebir el sacramento, para que de atrito se hiziesse contrito, o por lo meno deue procurar tener contricion, y llegarse al sacramento, conociendo, y entendiendo que tiene contriciõ. Verdad es, que seria consejo muy saludable confessarse para recebir el sacramento de la Confirmacion. A la razon de dudar se responde, que con la ayuda, y fauor de Dios, es muy facil tener contricion, y el hombre no se pone a peligro de recebir indignamente el sacramento de la confirmacion, si lleua atriciõ, pensando que lleua contricion.

La segunda dificultad es, si se puede dar caso en vn hombre que pecò mortalmente, en el qual, ni reciba gracia por el sacramento de la confirmacion, ni tampoco peque mortalmente llegandose a este sacramento. Lo qual llamã los Theologos accesso neutro al sacramento. Esta dificultad se ha de tratar abaxo del sacramento de la Eucharistia: y es la misma razõ del vn sacramento que del otro y assi esta dificultad se dexarà para aquel lugar.

Cap. VII. De los que han de recebir este Sacramento.

Primera conclusion. El sacramento de la cõfirmacion, se ha de dar à todos. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar citado. *Art. 8.* La razon es, porque este sacramento premueue al hombre, y le pone en perfecto ser de gracia, despues de auer nacido por el baptismo: luego el tal sacramento se ha de dar a todos.

Segun-

Segunda conclusion. Si este sacramento se da a los niños antes de tener vso de razon, sera verdadero sacramento, y dara gracia sacramental. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, sacado Durando. El qual niega esta conclusion, y dize, que para todo sacramento sacado el baptismo es necessaria intencion libre del que le recibe. Pero nuestra conclusió se prueua, lo primero de la costumbre muy recebida de la Iglesia, que fue confirmar, luego los que recibian el baptismo, ora tuuiessen vso de razon, ora no, como lo dize San Dionysio, libro 2. de Ecclesiast. hierarchia: luego tambien agora sera licito ministrarles este sacramento a los niños, y si se les ministra sera verdadero sacramento, y dara gracia.

Duran 4. d.25. qua. 2.

Tercera conclusion. Licito es ministrar el sacramento de la Confirmacion a los niños, mirando tan solamente al derecho diuino. Esto se prueua del vso antiguo de la Iglesia vniuersal, en la qual no se haze nada contra el derecho diuino. Lo segundo, porque estando en derecho diuino, no se prohibe el dar el sacramento de la Eucharistia a los niños que no tienen vso de razon, antes al principio de la Iglesia se les daua. Luego tambien se les puede licitamente ministrar el sacramento de la confirmacion, estando en derecho diuino, pues el tal sacramento no requiere tanta reuerencia como el del altar.

Marsi. in 4. quast. 5. dub. 3.

Quarta conclusion. Para dar este sacramento a los niños, no es necessario aguardar a que tengá doze años, como dixo Marsilio, y otros. Porque el sacramento de la orden se puede ministrar antes que vno tenga doze años alomenos quanto a las ordenes menores, como lo aduierten los Iuristas, y el sacramento de la orden no se ha de dar aunque sea la primera corona, sino es a los q̃ están baptizados y confirmados. Luego la Confirmació se puede dar antes de doze años. Que las ordenes no se ayá de dar sino a los confirmados, consta porque no es cosa conueniente hazer a vno capitan de la Iglesia, que nunca está assentado a la milicia Christiana. Lo segundo se prueua, porque en el Catechismo de Pio V. se dize que no es necessario esperar que el niño tenga doze años para confirmarle.

Super c. vltim. de temporibus ordinandorũ lib. 6.

Sotus, & Pal. in 4. d. 7. q. 4. Sylue. verbo, confirmatio diuina. §. 4. Alex. 4. p. q. 28. membro. 2. ar. 2. D. Bonauẽ. in 4. d. 7. art. 3. q. 1. Ricar. eadẽ distin.

Quinta conclusion. Conueniente cosa es q̃ este sacramento se ministre a los que tienen vso de razon, y no antes. Esta conclusion es del Maestro Soto, y de Palude, y Sylvestro, Lo có trairo desta conclusion enseñá algunos graues Doctores, como son Alexandro de Ales, San Buenauentura, Ricardo, y santo Thomas, parece que es desta sentencia en el lugar alegado, soltando el quarto argumento. Pero todos estos tan graues authores, hablan conforme a la costumbre antigua que auia en la Iglesia, de có firmar los niños antes de tener vso de razon, la qual aun en tiempo del Doctor Angelico estaua en pie, como lo dize Alexandro, y santo Thomas, y Cayetano, y assi se han de declarar vnos textos que ay, como es el primero, y tercero de *Consecratione distin. 5.* que dizen, que la confirmacion se ha de recebir, luego despues del baptismo, hablá conforme a la costumbre antigua. Nuestra conclusion en este tiempo es verdaderissima. Esta se prueua lo primero del vso de la Iglesia, que no permite que alguno reciba este sacramento hasta los siete años, quando comiença el vso de la razon. Lo segundo, porque este sacramento no es iterable, como ya hemos dicho. Luego necessario es, que se reciba en aquella edad que se le acuerde auer recebido el sacramento. Lo tercero, porque en todos los sacramentos se requiere intencion de parte del que ha de recebir el sacramento, sino es en el baptismo, que es sacramento de tanta necessidad, en el qual basta la intencion de los padres, o de la Iglesia. Luego necessario es, que este sacramento se dè a los que tienen vso de razon. Pero ha se de aduertir, que la intencion del que recibe el sacramento de la confirmacion, no es necessaria para que el sacramento sea valido, ni para su substancia, sino para la decencia del sacramento, la qual es necessaria, sino es por alguna grá necessidad, o vtilidad.

Acerca desta conclusion ay duda, si en este tiempo sera pecado mortal confirmar los niños antes que tengan vso de razon. En lo qual es cosa cierta, que no ay precepto ninguno en en el derecho que no se confirmen los tales. La dificultad está, si el vso general de la Iglesia que tanto se guarda, de no confirmar los niños antes que tengan vso de razon, y antes de siete años, obligue debaxo de pecado mortal: lo qual es cosa dificil. Algunos Doctores dizen, que esta costumbre obliga a pecado mortal.

En esta dificultad mi parecer es, que esta costumbre no está recebida por tan necessaria que sea pecado mortal hazer lo contrario. La razon es, que todos los modernos que han escripto en este punto, jamas afirman ser pecado mortal. El padre Maestro Soto, tan solamẽte dize, que no conuiene confirmar los pequeños antes que tengan vso de razon. Y en el Catechismo solamente se dize, que no conuiene confirmar los niños antes de siete años. Y luego dize, que conuiene grandemente esperar el tiempo, en el qual comience el vso de la razó. En lo qual se vee, que aunque se declara la costumbre de la Iglesia, pero no se pone como cosa necessaria, sino conueniente. Y otros grauissimos y modernos Theologos dizen, que es mal hecho no confirmar los niños antes q̃ tengan vso de razon. Porque no carezcan del fruto deste sacramento, ansi lo dize el Maestro

Fray

Fray Pedro de Soto y otros muchos: de lo qual se colige no ser pecado mortal el confirmarlos antes que tengan vso de razon. Antes dize el padre Maestro Soto, que si en alguna Iglesia particular estuuiesse toda via en pie la antigua costumbre, que se auia de guardar, y que seria pecado no la guardar.

Toda via queda duda. El vso que auia antiguamente de confirmar los niños antes que tuuiessen vso de razon era muy bueno, y aprouado. Luego no conuiene apartarse agora del. A esto se responde, que muchas cosas estauan en vso en el tiempo antiguo, que por causas razonables se han mudado, de tal suerte, que ya no es licito hazerlas. En el tiempo antiguo se vsaua dar el sacramẽto del altar à los niños antes que tuuiessen vso de razon, y ya no seria licito. En tiempo antiguo se ministraua el sacramento de la Eucharistia debaxo de ambras especies a todos los Christianos, y ya no es licito. En tiempo antiguo se confirmauan los niños antes que tuuiessen vso de razon, porque eran grãdes las persecuciones, y era necessario que quando llegassen a vso de razon, tuuiessẽ fuerça para confessar publicamẽte la Fe, y los Obispos se podian auer a las manos muy pocas vezes, porq̃ andauan perseguidos. Pero àgora ha cessado todo esso, y ansi no conuiene q̃ confirmen los niños antes que tengã vso de razon. De lo dicho se colige claramente, que se ha de dezir de los locos que no tienen vso de razon. Los que a tiempos tienen juyzio, han los de confirmar quando tengan juyzio, y los que perpetuamente son locos, no conuiene ministrarles el sacramento de la confirmaciõ, por la reuerencia del sacramento, como no conuiene ministrar el sacramento a los niños antes que tengan vso de razon: antes corre aqui mas la razon. De los sordos y mudos no ay duda, sino que los han de confirmar: porque tienen necessidad de la fuerça del Espiritu santo para confessar publicamente la Fe, por lo menos con ademanes y señales.

Cap. VIII. De la necessidad deste Sacramento.

Primera conclusion. No ay precepto diuino de recebir este sacramento. Esta conclusion se pone contra algunos Doctores: los quales refiere el padre Maestro Soto, que enseña, q̃ ay precepto de recibir la confirmacion. Està conclusion se prueua porq̃ ni en la sagrada Escriptura ay precepto ninguno, como cõsta de toda ella. Porque solos tres sacramentos se dizen necessarios, los quales son, el Baptismo, y la Eucharistia, y la Penitencia: ni tampoco consta deste precepto por tradicion: porque ningun Santo ni Theologo afirma auer tal precepto. Luego no ay precepto ninguno. Lo segundo, porque este sacramento no es necessario para conseguir la salud espiritual. Porq̃ si fuera necessario auiase de dar a aquellos que se quieren morir. Y lo contrario se determina en el Derecho, donde se dize, que no es necessario dar este sacramento a los que se quieren morir. Luego no ay precepto diuino de recebir el tal sacramento. Porque el precepto diuino de recebir los sacramentos, nace de la necessidad del mismo sacramento.

Canones Spiritum Sanctum, de consecrat. d. 4.

Segunda conclusion. No ay precepto Ecclesiastico de recebir este sacramento. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar citado, soltando el quarto argumento, adonde dize, que sino ay menosprecio no peligra la salud eterna, si el hombre muere sin recebir este sacramento. Lo mismo enseña Cayetano, y el padre Maestro Soto en el lugar ya citado, y Adriano, y Nauarro. La razon es, porque la Iglesia en la materia de recebir sacramentos, no suele poner precepto nueuo, sino determina el tiẽpo al precepto diuino, como se vee en el precepto de la confession, y del sacramento del altar: y no ay precepto diuino de recebir este sacramento, como ya està dicho. Luego tampoco le aura de la Iglesia. Esto se confirma, porq̃ no ay tiempo determinado, en el qual obligue el precepto de la confirmacion: porque nadie lo señala. Luego no ay tal precepto.

Caietan. verbo confirmatio. Adria. in 4. in materia de confirmatio. Nauar. in Manu. cap. 21.

Tercera conclusion. No es pecado venial no recebir este sacramento, aun quando ay oportunidad. Esta conclusion es contra Cayetano, y contra el padre Maestro Soto, en los lugares citados. La razon es, porque no ay precepto diuino ni Ecclesiastico de recebir este sacramento, como queda ya determinado. Luego no sera pecado venial no le recebir, porque no se haze contra ley ninguna. Esto se confirma, porque de ser vtil y prouechoso el recebir este sacramento, no se colige ser pecado venial el no le recebir. Porque el comulgar en cierto dia, quando no ay precepto, es cosa vtil y prouechosa, y con todo esso no es pecado venial el no comulgar.

Quarta conclusion. No recebir este sacramento por menosprecio, de su genero es pecado mortal. Esto enseña Santo Thomas en el lugar citado, soltando el quarto argumento. La razon es, porque Christo instituyò este sacramento para nuestra gran vtilidad. Luego no le recebir por menosprecio es sacrilegio. El menosprecio consiste en tener en poco este sacramento, y casi tener por nada el recebille en el vso.

Capitulo IX. Del ministro deste sacramento.

Primera conclusion. Solo el Obispo es ministro ordinario deste sacramento, y el solo

lo puede dar ordinariamente. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino, y Tridentino, que determinan esta verdad. Esto mismo determinan los Pontifices en infinidad de Decretos. La razon es, porque la consumacie de alguna obra se reserua al supremo artifice, y a la suprema virtud, y la carta que escriue el Notario del Pontifice la sella el mismo. Y como dize San Pablo, los fieles son carta de Christo la qual confirma el Obispo. Y ha se de aduertir, que no solamente es de derecho Ecclesiastico, sino de derecho diuino, que el Obispo sea ministro ordinario deste sacramento.

Art. 11.

Conc. Trid. sess. 7. cap. vlt. de confirmat.

Segunda conclusion. El Obispo de tal suerte es ministro ordinario deste sacramento, estando en derecho diuino, que si el Sacerdote no Obispo tentasse de ministrar este sacramento, no solamente pecaria mortalmente, pero no daria verdadero sacramento. Esto tiene fuerça y verdad no solamente por derecho positiuo, sino por derecho diuino. Esta conclusion tienen todos los Theologos con el Maestro. Esta conclusion se conuence con el testimonio de los Concilios traydos por la conclusion passada.

Magist. in 4. d. 7.

Tercera conclusion. Por dispensacion del Summo Pontifice puede qualquier sacerdote ministrar el sacramento de la confirmacion. Esto es certissimo, y lo enseña santo Thomas en el lugar citado, soltando el primer argumento, y en otro lugar, y Alexandro de Ales, y Marsilio, y Palude, y Cayetano en el lugar citado de santo Thomas, y el Maestro Soto en el lugar ya citado. Esto se prueua del capitulo peruenit, en la distinction nouenta y cinco, adonde se dize, que se dispensa con los sacerdotes no Obispos para que ministren este sacramento. El Concilio Florentino dize, que se ha dispensado con los sacerdotes, para que ministrẽ este sacramento, refiriendo el Concilio esta dispensaciõ, la aprueua. Desta conclusiõ no ay razon del todo conueniente, pero puede auer vna muy conueniente y aparente. Porque este sacramento, aunque no es de necessidad, es de gran vtilidad para confirmar la Fe, y defender la: y siendo ansi que no puede auerse a las manos los Obispos, luego authoridad le dexó Christo al Summo Pontifice para que pudiesse cometer a los sacerdotes la administracion deste sacramento: y assi se hizo en la primitiua Iglesia, por auer necessidad.

D. Tho. in 4. d. 7. q. 3. ar. 1. Alx. 4. p. q. 28. me. 1. arti. 3. Marsil. 4. q. 5. Palu. d. 4.

Quarta conclusion. El sacerdote que no esta confirmado puede por dispẽsacion del Summo Pontifice ministrar el sacramento de la confirmacion. Esta conclusion es contra la Glossa. Esto se prueua, porque el Obispo que no està cõfirmado, si confirma haze verdadero sacramento. Luego al sacerdote que no esta confirmado, se le puede cometer por orden del Papa que administre el sacramento de la confirmacion. Porque el estar confirmado no es essencial al ministro del sacramento de la confirmacion, como se vee en el Obispo. Pero ha se de aduertir, que el Papa no haria bien en cometer la administracion deste sacramento al sacerdote que esta confirmado.

Glossa in cap. manus de consecra. distinct. 5.

Quinta conclusion. Si el Summo Pontifice dispensasse para que el sacerdote no Obispo ministrasse este sacramento, no auiendo graue causa para ello, pecaria mortalmente, pero seria valida la dispẽsacion, y el sacramento que se diesse por virtud della. La primera parte se prueua, porq̃ quando se ha dispensado, para q̃ el sacerdote no Obispo ministre este sacramẽto, como dize el Concilio Florentino, que se ha dispensado siempre, se ha hecho por grauissima y vrgentissima causa. Luego para la tal dispensacion necessaria es semejante causa, y sino sera pecado mortal. La segunda parte se prueua, porque si para que fuesse valido el sacramento, fuesse necessaria causa razonable, no podria constar siempre quando la causa es razonable, y ansi no auria certidumbre del sacramento de la confirmacion. Lo qual seria inconueniente, por no ser sacramento que de su naturaleza sea iterable.

Sexta conclusiõ. El que no es sacerdote, no puede ministrar este sacramento, aunque sea con dispensacion del Summo Pontifice; y si lo ministra no sera valido. Esta conclusion es contra la Glossa en el lugar alegado. Pero todos los Theologos tienen esta sentencia, y ansi la cõtraria no tiene rastro de prouabilidad. La razon desta conclusion es, porq̃ no es cosa decente, que el que no tiene poder sobre el cuerpo de Christo verdadero en el sacramento del altar, lo tenga sobre el cuerpo de Christo mystico. Porq̃ el poder sobre el cuerpo de Christo mystico, nace del poder sobre el cuerpo de Christo verdadero. De lo qual se sigue, que no puede ministrar el sacramento de la confirmacion, el q̃ no es sacerdote, y si puede ministrar sacramento del baptismo, es por ser sacramento de tanta necessidad.

Septima conclusion. El Obispo de vn Obispado, si cõfirma a aquel que es de otro Obispado, queda confirmado haziendolo sin licencia del otro Obispo. Pero peca mortalmente. Lo primero se prueua, porque el confirmar es propria obra de orden, y de poder de orden como el consagrar. Luego si confirma el tal Obispo es verdadero sacramento de confirmacion. Esto se confirma, porque el Obispo de vn Obispado si ordena al de otro Obispado sin licencia del otro Obispo, ordenado queda: luego lo mismo sera si lo confirma sin licẽcia del otro. Que peca mortalmente es cosa llana,

como

como pecaria mortalmente el Obispo q̃ ordenasse vn subdito de otro Obispo sin su licencia. Tambiẽ pecaria mortalmentẽ el que en el tal caso se confirmasse, sino es que tuuisse ignorancia inuincible. Pero ha se de aduertir, que en este caso aunque el Obispo peque mortalmente confirmando el subdito ageno, no queda suspenso, como queda suspenso el que ordena el subdito ageno. Porque como se colige del derecho aunque peque mortalmente, no ay en el derecho censura alguna puesta contra el tal Obispo. Lo que està dicho en esta conclusion se ha de entender tambien del Obispo que esta depuesto de su Obispado, y del q̃ esta suspenso. Los quales aunque pecan mortalmente confirmando, pero el sacramento es valido. Y los que reciben la confirmacion de los tales pecan mortalmente, sino es que lo hagan por ignorancia inuincible.

Cap. interdicimus 16 q.1.

La duda es de los Obispos degradados, si confirman, si hazen verdadero sacramento. En esta dificultad algunos Doctores, que refiere Ricardo enseñan, que si los tales Obispos confirman, no hazen verdadero sacramento. La razon es, porque el Summo Pontifice tiene plenissima potestad sobre toda la Iglesia, luego puede impedir a los tales la administracion de los sacramentos, de tal suerte, que aunque los administren no hagan nada.

Ricar. in 4. d.7. ar.1. q.2.

A esta duda se responde, q̃ la contraria sentencia es muy verdadera. La razon es, porque el Confirmar, tan solamẽte pertenece a la potestad de la orden, y no a la jurisdicion, como el consagrar. Luego el Sumo Pontifice no puede impedir este poder, de suerte, que no sea valido lo que se haze. Porque el Summo Pontifice no puede impedir desta manera la potestad de la orden. No puede hazer el Summo Ponfice que el degradado no consagre, si el en hecho de verdadad quiere consagrar.

A la razon destos Doctores se respõde, que el Summo Poutifice tiene plenissimo poder para impedir las obras que manan y procedẽ de la potestad de jurisdicion, de tal suerte, q̃ no sean validas: pero sobre las obras que procedẽ de la potestad de la orden, no tiene poder para impedillas. De suerte, que sera pecado mortal si los hazen. Pero no tiene poder para hazer que no sean validos si las hazen. Como se vee en el exemplo puesto de la consagracion.

Cap. vltimo. De los ritos y ceremonias deste sacramento.

PRimera conclusion. Todos los ritos y ceremonias que vsa la Iglesia, son legitimas y muy conuenientes. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulus en el lugar alegado. Y basta vsar dellas la Iglesia regida por el Espiritu santo, para que sean legitimas y conuenientes. Esto es necessario declararlo mas en particular.

Art. vlt.

Segunda conclusion. Aquel rito y ceremonia tan celebre, que el confirmado tenga padrino, obliga de tal suerte, que seria pecado mortal, no guarda la tal ceremonia. El padre Maestro Soto en el lugar alegado dize, que cae debaxo de precepto. Esto se prueua, porque esta ceremonia està estatuyda en el derecho, y siẽpre se guardò grandemente en la Iglesia, y todos los Catholicos hablan desta ceremonia como de cosa graue. Luego pecado es mortal no guardar esta ceremonia.

Tercera conclusion. Otra ceremonia que ay que es, que el que confirma, y el confirmado esten ayunos, no obligã debaxo de alguna culpa. Porque por algunas razones que trae S. Thomas en la solucion del segundo argumento, cessò esta ceremonia en la Iglesia muchos años ha: y ansi esta ceremonia es consejo, y no cae debaxo de precepto.

Quarta conclusiõ. El esperar algun dia cierto y determinado para ministrar este sacramẽto no es necessario, ni es pecado mortal ni venial no esperar. Esto se prueua como la conclusion passada

Quinta conclusion Dexar otros ritos y ceremonias no es cierto qne sea pecado, y lo que es mas cierto es, que no es pecado mortal. Vna de las ceremonias es, que el que se confirma lleue vna vela de cera, y otra, que el Obispo dè vn bofeton al que confirmare: finalmente que el Obispo en nombre de toda la Iglesia dè beso de paz al que confirma. Dexar estas ceremonias, no es cierto que es pecado, pero es cierto que no es mortal. El Maestro Soto enseña que no es pecado ninguno. Mas probable parece que es pecado venial, porque estas ceremonias religiosas estan en costumbre muy celebre de la Iglesia, y la general costumbce de la Iglesia, tiene fuerça de ley: luego el passarla sera por lo menos pecado venial.

Sexta conclusion. El confirmado ha de tener su padrino q̃ le tenga en la confirmacion. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado. Por q̃ como dize, S. Thomas, tiene necessidad de quien le instruya en la guerra, y milicia en q̃ se ha de exercitar: y ansi està determinado en en el derecho. Pero ha se de aduertir, q̃ el Concilio Tridentino determina, q̃ la cognacion, y parentesco espiritual, q̃ se contrahe del sacramento de la Confirmacion, no se estienda a mas personas que al que confirma y confirmado, y al padre y madre del confirmado, y al que le tiene, que es como padrino, conforme a lo que queda dicho del sacramento del baptismo.

D. Tho. ar. 10.

30. q.4. c. si quis ex coniugio.

Conc. Trid. sess.24. c.2. de refor.

(.·.)

Tratado del excelentiſsimo Sacramento del altar, que ſe llama Euchariſtia.

El tercero ſacramento en orden es el de la Euchariſtia, que quiere dezir buena gracia. Porque en el eſtà ſubſtancialmente la fuente de do mana toda la gracia. Es tan alto ſacramento, que no ha de ſer poſsible declarar en eſta ſumma las dificultades que ay.

Cap. I. De la naturaleza y eſſencia deſte Sacramento.



RIMERA concluſió. Cierto es ſegun nueſtra Fe, que la Euchariſtia es verdaderamente, y propriamente ſacramento de la ley de gracia. Eſta cóclusion enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos. Eſta verdad cóſta de muchos lugares de la ſagrada Eſcriptura. Eſta determinada en el capitulo firmiter, y en otros lugares del derecho, y en el Concilio Florentino, en aquel famoſo decreto de la vnion de los Armenos: y en el Concilio Tridentino. La razon es. Porq̃ es vna ſeñal de vna coſa ſagrada, q̃ ſantifica el alma q̃ es la gracia que ſe recibe en eſte ſacramento. Eſto ſe confirma, porque los ſacramentos de la Igleſia ſe ordenan a ſocorrer al hombre en la vida eſpiritual, y para eſte efecto los inſtituyò Chriſto nueſtro Señor. La vida eſpiritual conformaſe con la corporal, y en la vida corporal es neceſſaria generacion, por la qual recibe el hombre la vida, y augmento, por el qual va el hóbre a la perfecció de la vida, y alimento có q̃ ſe cóſerua en la vida. Luego para la vida eſpiritual fue neceſſario el baptiſmo, q̃ es la generacion eſpiritual y la cófirmacion, q̃ es el augméto eſpiritual, y el ſacraméto de la Euchariſtia, q̃ es alimento eſpiritual del alma.

D.Tho.3.p.q.73.ar.1. Cap.firmiter, de ſum. Trin. & fide Catho. Cap.cum Marthe, de celeb.miſ. Conc. Trid. ſeſ.7.cap.1 ſeſ.13. per totam.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, y es, que en orden a la vida eſpiritual, para la qual ſe ordenan los ſacramentos, no parece que ay diferencia ninguna entre el ſacramento de la Confirmacio, y el ſacramento, del altar. Porque aſsi como la confirmacion ſe ordena a la perfeccion de la gracia adquerida por el baptiſmo, anſi tambien el ſacramento del altar ſe ordena a la perfeccion de la gracia adquerida en el baptiſmo: luego el vn ſacramento deſtos es ſuperfluo.

A eſta duda ſe reſponde, que ay grande diferencia entre el vn ſacramento, y el otro, en orden a la vida eſpiritual. Vna diferencia pone el Doctor Angelico en el lugar citado, ſino que es algo obſcura para ponerſe aqui, quien la quiſiere ver la podrà ver. Vna diferencia mas clara es, que la perfecció de la gracia, a la qual ſe ordena el ſacramento del altar, dize orden a la vnidad del cuerpo de Chriſto myſtico. Porque es efecto del mantenimiéto, y de la beuida. El mantenimiento y la beuida tienen eſta particularidad, que cauſan perfeccion y augmento en el hombre, con orden a todas las partes del cuerpo, que ſe ſubſtentá con el: anſi tambien el mantenimiéto, y beuida eſpiritual perficiona y augmenta la vida eſpiritual, con orden a los demas miembros del cuerpo de Chriſto myſtico, como deſpues declararemos mas. Pero la perfeccion de la gracia, a la qual ſe ordena la confirmacion, no dize orden a la vnidad del cuerpo de Chriſto myſtico. Eſta es la mas clara diferencia que ſe puede dar, aunque no es muy clara.

Ad 1.

Segunda concluſion. La Euchariſtia no ſolaméte es ſacramento, ſino el excelentiſsimo de los ſacramentos. Eſto determina el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos: y conſta del modo del hablar de los Concilios, que hablan deſte ſacramento, como del mas excelente. Eſte es el fin de todos los ſacramentos, al qual como al mas perfecto ſe ordenan todos. Es neceſſario declarar, que ſea el ſacramento de la Euchariſtia propriamente hablando. Quatro coſas ay en la Euchariſtia. La conſagracion. El cuerpo y ſangre de Chriſto, que ſe contienen real y verdaderaméte debaxo de las eſpecies ſacramentales, que ſon los accidentes de pan y vino. Las eſpecies ſacraméntales, que contiené y encierran en ſi el cuerpo y ſangre de Chriſto: finalmente el tomar de las eſpecies ſacramentales y comerlas y beuerlas.

Tertia p.q.65.ar.3.

Tercera concluſion. El ſacramento de la Euchariſtia no es la conſagracion, ni la pronunciacion de las palabras de la conſagració. Eſta cóclusion enſeñan los diſcipulos de ſanto Thomas y todos los Theologos, contra Gabriel. Eſto ſe prueua lo primero del Concilio Tridentino, en el qual ſe dize, que el ſacramento de la Euchariſtia le reciben los fieles, y que

Tertia p.q.73.art.1. Gabr.in 4.d.81. Conc. Trid. ſeſ.13.c.2. & 4. & 5.

y que es su mantenimiento: y que passada la cõsagracion queda en este sacramento el cuerpo y sangre de Christo, y que el sacramento de la Eucharistia està en la custodia, y se guarda alli, y que le adorã los fieles, y le traen por las calles y plaças. Todas estas cosas no se pueden verificar de la consagraciõ, ni de la pronunciacion de las palabras de la consagraciõ. Porque no la reciben los fieles, ni es su mantenimiento ni se guarda en la custodia, ni se adora, ni la traẽ por las calles. Luego no es sacramento de Eucharistia. Lo segundo se prueua. Porque los sacramẽtos de la nueua ley contienẽ gracia, y la encierran en si, y la dan a aquellos que no ponẽ impedimiento quando se aplican a los hombres que han de ser santificados con ellos. Y es ansi, que la consagracion de la Eucharistia, no se aplica a los hombres para santificarlos, sino aplicase al pan y al vino, para conuertirlo en cuerpo y sangre de Christo, luego la cõsagracion no es sacramento.

Quarta conclusion. La consagracion, aunq̃ no es sacramento, es vna cosa sacramental, que pertenece al mismo sacramento, sin la qual no puede auer verdadero sacramento de la Eucharistia. La razon es, porque es vna obra sacramental, por la qual se haze el sacramento de la Eucharistia. El sacerdote pronunciando las palabras de la consagracion por fuerça y virtud dellas sobrenatural, haze este sacramento. De suerte, que es vna obra que antecede a la constitucion del mismo sacramento. Tambien es forma como extrinseca del sacramento del altar, la qual dize extrinsecamente orden al mismo sacramento. De tal suerte, que la significacion que ay en el sacramento del altar, queda como impressa por fuerça y virtud de las palabras de la consagracion, de lo qual todo bien se colige, que la consagracion es vna cosa sacramental, que pertenece al mismo sacramento.

Quinta conclusion. El sacramento del altar hablãdo del sacramento tan solamente, son las especies sacramentales, segun q̃ contienen, y encierran en si el cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor. Esta sentencia es de S. Thomas y de todos sus discipulos en el lugar alegado, parcicularmente en la solucion del tercero argumento, y esta es la comun sentecia de todos los Theologos. Esta conclusion se prueua lo primero del derecho, en el qual se determina, que el sacramento, *Tantum*, son las especies sacramentales. Ansi se dize en el capitulo, *Cum Marthe*. Y en el capitulo, *Hoc est*. Y el Concilio Tridentino determina esta misma verdad, quãdo dize, que el sacramento de la Eucharistia contiene, y encierra en si el cuerpo y la sangre de Christo: y las especies sacramentales son las que encierra en si el cuerpo y la sangre de Christo. Luego las especies sacramentales son el sacramento de la Eucharistia, y ansi el mismo Concilio enseña, que las especies sacramentales contiene y encierran en si el cuerpo y sangre de Christo. Lo segundo: porq̃ el sacramento, como queda dicho atras, no es otra cosa sino vna señal sensible, q̃ causa la gracia y las especies sacramentales son señal sensible, y causadoras de la gracia, si se consideran, segun que encierran en si el cuerpo y sangre de Christo. Luego las especies sacramentales son el sacramento de la Eucharistia.

In 4. d. 8.

Cap. cum Marthe, de celebratione Missarum, & Cap. hoc est de consecratio. d. 2.

Conc. Trid. ses. 13. can. 1. ca. 3. eiusdem ses.

De lo qual se sigue, q̃ el sacramento de la Eucharistia es cosa permanẽte: y esto es muy proprio, y particular deste sacramento entre todos los sacramentos. El Angelico Doctor pone diferencia entre este sacramento, y todos los demas sacramentos. Que los demas sacramentos consisten en el vso, y en la actual aplicacion para santificar el hombre. Pongo exemplo en el sacramento del baptismo, el qual cõsiste en el vso del agua, y en el lauar con ella, junto con aquellas palabras, *Ego te baptizo, &c.* Pero el sacracramento del altar es cosa permanente, que se haze por la consagracion. Las especies sacramentales, segun que cõtienẽ el cuerpo y sangre de Christo, tienen razon de sacramento, aun quando no se vsa dellas para santificar el hombre. Quando estan en la custodia que nadie las recibe, son verdadero sacramento de Eucharistia.

In solut. ad 3.

Acerca desta cõclusion ay vna dificultad, porq̃ si el sacramento de la Eucharistia son las especies sacramentales, siguese que este sacramento no sea compuesto de palabras ni de cosas. Lo qual es contra el Concilio Florentino, el qual dize, que los sacramentos de la nueua ley, constã de cosas, como de materia, y de palabras como de forma. Que se siga se prueua, porque las especies sacramentales, segun que encierran en si el cuerpo y sangre de Christo, son sacramentos: y las especies sacramentales no encierran palabras. En esta dificultad el Doctor Scoto dize. Lo primero, que las palabras de la consagracion, no son forma deste sacramento ya constituydo, y quando permanece. Esto se prueua, porque si las palabras fuerã la forma del sacramẽto cõstituydo, en passando las palabras y acabada la pronunciaciõ dellas, no auria sacramento de Eucharistia. Porque en cessando la forma de alguna cosa, cessa la misma cosa, porq̃ la forma le da el ser. Lo segũdo, porque el Concilio Florẽtino en el lugar citado, dize, que las palabras son forma deste sacramento, con las quales se haze, desuerte, que son como causa eficiente. Luego no son forma que constituya este sacramento. Porque la causa efectiua que haze alguna cosa, no es forma intrinseca de la cosa hecha. Como se vee en el fuego, que engedra otro fuego, el qual no es forma del fuego engendrado,

Scot. in 4. p. 8. q. 2.

do. Dize lo segundo, que quando los Concilios, y los santos dizé, que las palabras son forma de la Eucharistia dize, que se ha de entender, no del sacramento ya constituydo, sino quanto a el hazerse. Que es dezir, que las palabras de la consagracion son forma de la cosa gracion, y no del sacramento.

A esta duda se responde, que esta sentencia no es verdadera, y que las palabras de la cósagracion, conforme al tenor de los Concilios, y de los Santos, han de ser forma de lo que verdaderamente es sacramento de Eucharistia, q̃ es cosa permaneicente, y segun que es permaneciente. Porque no pueden ser forma de la có sagracion: porque la consagracion no se compone de cosas y palabras, sino tan solamẽte encierra en si palabras. Luego diziendo los Concilios, que las palabras de la consagracion son forma del sacramento, no se ha de entender q̃ son forma de la consagracion. Particularmenté los Concilios no llamá sacramento de Eucharistia la consagracion, por lo qual hemos de dezir, que las palabras de la consagracion son forma deste sacramento constituydo y permanente. Porque aunque no quedan las palabras formalmente despues de la consagracion, quedan como en virtud, en quanto imprimen significacion en las mismas especies sacramétales. Porque por fuerça y virtud de las palabras, quedá determinadas las especies sacramentales, a significar el cuerpo y sangre de Christo, que estan encerrados alli: y tambien por esta misma razon se puede dezir, que las palabras de la có sagracion, son forma extrinseca del sacramento constituydo. q̃ causa otra forma intrinseca, que es la significacion sacramental que esta en las mismas especies. Y ansi se verifica lo que dize el Concilio Florentino, que este sacramé to, como los demas, consta de cosas y de palabras. Por esta razon puede quedar el sacramento constituydo, aunque no queden las palabras formalmente, porque quedan en virtud quanto a la significacion que causan en las especies. Y tambien porque las palabras formales son forma extrinseca deste sacramento, y sin la forma extrinseca se puede muy bien conseruar qualquier cosa. Esto no se puede declarar mas aqui.

Sexta cóclusió. El cuerpo y sangre de Christo en la Eucharistia, son juntaméte sacramento y cosa del sacramẽto. En todos los sacramentos, dize el Maestro q̃ ay tres cosas. Dos como extremas, y vna media. La primera extrema es, *Sacramentum tantum*, lo que tiene razon tan solamente de sacraméto, y de señal sensible de la gracia. La segunda extrema es, la q̃ tan solamẽte tiene razon de cosa significada, que dizen los Theologos, *Res tantum*. La tercera que participa destos dos extremos es, lo que tiene razon de sacramento, y de cosa significada por

Mag. in 4. dist. 4.

el sacramento, y le llaman los Theologos, *Res & sacramentum simul*. Es el exemplo en el baptismo, en el qual la ablucion exterior junta có aquellas palabras, *Ego te baptizo, &c.* Tiene razon de señal sensible de la gracia, y es sacramento tan solamente. La gracia regeneratiua tan solamente tiene razon de cosa significada por el sacramento. Pero el character es juntamente sacramento, y cosa. Porque el character es cosa significada por el sacramento, y jútamente es señal de la gracia sacramétal. Pues dezimos en la conclusion, que las especies sacramentales tienen razon tan solamente de sacramento. El cuerpo y sangre de Christo, son *Res & sacramentum simul*, si se consideren segun que se contienen, y encierran debaxo de las especies sacramentales.

Esta conclusion ansi declarada, la tienen todos los Theologos, particularmente los citados en la conclusion passada. Esta conclusió se prueua. Lo primero, porq̃ assi se determina en el capitulo, *Cũ Marthe*, y en el capitulo, *Hoc est*, ya citados. Lo segundo se prueua, porq̃ el cuerpo y sangre de Christo son significados por las especies sacramentales. Porque las tales especies por virtud de aquellas palabras: *Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis, &c.* Quedan determinadas a significar el cuerpo y sangre de Christo, q̃ estan encerrados dentro de las especies. Y el mismo cuerpo y sangre de Christo, en quanto estan encerrados debaxo de aquellas especies significadoras, participan vna razon de significar la gracia deste sacramento. Luego el cuerpo y sangre de Christo, son juntamente sacramento que significa, y cosa significada por el sacramento.

De lo qual se sigue, que en este sacramento ay vna cosa particularissima, la qual no se halla en los demas sacramentos. Todos los demas sacramentos, lo que es juntamente sacramento, y cosa significada por el sacramento hallase en el que recibe el sacramento. Como se vee claramente en el character baptismal, que esta en el baptizado: y lo mismo es en otros sacramentos Pero en el sacramento, de la Eucharistia, y lo que es sacramento, y cosa significada por el sacramento, no està en el que recibe el sacramento, sino en el mismo sacramẽto. El cuerpo y sangre de Christo se encierran en las especies sacramentales. Esto enseña santo Thomas en la solucion del tercero argumento.

Septima conclusion. El cuerpo y sangre de Christo, en quãto se encierran y contiené verdaderamente en este sacramento, son tambié la virtud deste sacramento, para produzir la gracia propria que se da por este sacramento. Desuerte, que como este sacramento es permanente, tambien lo es su virtud. Declaremos esto. Los sacramentos de la nueua ley, como

como deziamos arriba,de doctrina del Concilio Florentino,y Tridentino,no solamente tienen significar la gracia,sino tambien causarla. Deziamos en la cóclusion,q̃ la virtud causatiua de la gracia en este sacramento, es el cuerpo y sangre de Christo como estan encerrados debaxo de las especies sacramentales,como el sacramento del baptismo,tiene por virtud la mocion de Dios,la qual juntandose con el lauatorio exterior debaxo de las palabras de la forma,lo leuanta de tal suerte, y lo perficiona,que no solamente laua el cuerpo,sino tābiē el alma.De la misma suerte, las especies sacramentales,por la conjuncion que tienen có el cuerpo,y la sangre de Christo, se leuantan y perficionan de tal qualidad,que pueden causar la gracia en el alma.Esto enseña el Doctor Angelico en la solucion del segundo argumento,y todos sus discipulos con el. Esta es vna de las mayores excelencias que tiene el sacramento del altar,entre todos los sacramentos, que su virtud causadora de la gracia, es el mismo cuerpo y sangre de Christo,que tiene encerrados todos los thesoros de la gracia. Esta sola excelencia es bastante,para que este sacramento exceda todos los demas sacramentos.

Octaua conclusion.El recebir las especies, y el vso dellas,y el aplicarlas al hombre, no es sacramento de la Eucharistia. Esta conclusion es contra Gabriel,en el lugar arriba citado,y contra otros Doctores que dizen lo contrario. Pero nuestra conclusion la tienen todos los discipulos de sant Thomas,y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua,lo primero con los argumentos hechos por la tercera conclusion. Porque lo mismo es, quanto a esto de la consagracion, y del vso de las especies sacramentales. El sacramento de la Eucharistia, es alguna cosa que permanece, como consta de los Santos,y de los Concilios,y el vso de las especies,y el recebirlas no es cosa permaneciente.Lo segundo,porque el recebir el sacramento presupone el sacramento constituydo.Luego el vso de las especies no es sacramento de Eucharistia, sino presupone auerle ya constituydo.Lo tercero,porque como dizen los Concilios, y los Santos el sacramento de la Eucharistia es el matrimonio, y el substento del alma;y el vso del sacramento de la Eucharistia no es el mantenimiento ni el el substento del alma sino el comer el mismo manjar:luego no es sacramento de Eucharistia.Lo vltimo porque el recebir este manjar diuino no consta de cosas y de palabras: luego no es sacramento.

Nona conclusion.El recebir este sacramento y vsar del es vna cosa sacramental, que se consigue al mismo sacramento constituydo,y es como vna condicion necessaria para que este diuino sacramento cause la gracia. Porque la Eucharistia no puede causar la gracia, sino es recibiendola,como el fuego no puede calentar,sino es que lo apliquen a alguna cosa,aunque el tiene en si virtud de calentar,ansi tambien este diuino sacramento tiene virtud grandissima de causar gracia,pero nunca le causara sino es recibiendole.Y como el manjar corporal por exceiente que sea,y por mucha virtud que tenga no puede causar vida y salud,sino es comiendole,ansi tambien el manjar espiritual viuifico del sacramēto del altar, no puede causar vida y salud,sino es vsando del,y recibiendole.

Decima conclusion. La gracia deste sacramento,que es,*Res tantum*,esto es,tan solamente cosa significada por el sacramento y causada,no es gracia absolutamente,sino gracia que substenta y mantiene el alma, y dize orden a la vnidad del cuerpo de Christo mystico, y la haze Por esta razon, dize el Apostol, que todos los que se substentan con este vnico pan y caliz,tienen entre si gran vnidad,causada y significada por este sacramento,y por esta razon este sacramento se llama sacramento de vnidad,y charidad.Y assi dize san Augustin,q̃ de muchos granos de trigo se haze vn pan,y de muchas vuas vn vino,para significar la vnidad q̃ significa y haze este sacramento en el cuerpo de Christo mystico de la Iglesia. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar alegado.La razon es,porque este diuino sacramento da gracia a manera de manjar que substenta el alma.Y por el mantenimiento y substento,todos los miembros del hombre se alientan y substentan,y se conseruan. Luego la gracia deste sacramento dize orden a la vnidad del cuerpo de Christo mystico. *1.Cor. 10.*

Vndecima cóclusion.Considerando este sacramento,segun q̃ encierran en si ambas las especies sacramētales de pan y vino,absolutamēte,y a boca llena,no es mas que vn sacramento.Esto enseña S.Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y es comun sentencia de los Doctores.Esto se prueua. *Art. 2.*

Lo primero,porque los Santos y los Concilios hablando de la Eucharistia, siempre hablan como de vn sacramento,como se vee de muchos capitulos del derecho. Y en particular en vn capitulo que comiença, *Comperimus*, el Summo Pontifice expressamente dize, que las dos especies sacramentales tomada cada vna por si,no son sacramētos enteros,y ansi son parte de vn sacramento. *Cap. non oportet. c. in sacramēto,de consecratio.d.2.*

Lo segundo se prueua,porq̃ los Concilios, y los Santos enseñan,que no ay mas de siete sacramentos en la Iglesia,y si en el sacramēto de la Eucharistia huuiesse dos, absolutamente los sacramētos de la Iglesia seriā ocho,como es cosa clara.Luego en las especies de la Eucha-

ristia no ay dos sacramentos, sino vno absolutamente hablando.

Lo tercero, porque Christo nuestro Señor instituyò estas dos especies, para que fuessen dos señales parciales, que constituyessen vna señal entera, y perfecta, que representasse vn combite espiritual, entero y perfecto, que cõsiste en comer y beuer. Luego absolutamente no ay mas que vn sacramento. De lo qual se sigue, que ninguna de las especies sacramentales, considerada a parte, es entero y total sacramento de la Eucharistia, sino tan solmente parcial. Esto enseñan los Doctores alegados, y todos los Escolasticos, particularmente Alexandro de Ales, y Alberto Magno, san Buenauentura, Ricardo, Marsilio, y Gabriel. La razon se colige de lo dicho en esta conclusion.

Scolastici in 4.d.8. Alexand. 4.p.memb. 1. Alb. in 4.d.8 ar. 13. D. Bonauẽ. ar.2.q.2. Ricar ar. 1. q.2. Marsi. in 4.q.6. art.2. Gabr. super can. Missa lect.53.

Duodecima conclusion. En ninguna de las especies, considerada a parte, se salua la essencia del sacramento de la Eucharistia entera y perfecta. Esta conclusion se pone contra algunos Doctores modernos, que afirman, que el sacramento de la Eucharistia, essencialmente consiste en la especie de pan, y la especie de vino pertenece a la integridad deste sacramento. Traen el exemplo de la satisfaccion en el sacramento de la penitencia, la qual es parte integral, y sin ella se puede muy bien saluar la essencia del sacramento de la penitencia. Esta sentencia no es verdadera. La essencia total del sacramento de la Eucharistia, consiste en ambas, y ambas especies son essenciales. Esto se prueua. Lo primero porque el combite corporal, essencialmente consta de comida y beuida, como consta del vso humano. Luego el cõbite espiritual tambien ha de constar essencialmente de comida, y de beuida, para que aya proporcion entre el combite espiritual, y el combite corporal. Lo segundo se prueua, porq̃ de la contraria sentencia se sigue claramente, que no se puede consagrar el vino, de suerte que sea valida la consagracion, sino es que primero se consagre el pan, lo qual no admite Theologo ninguno. Que esto se siga, consta porq̃ las partes integrales presuponen intrinsecamente la essencia. Y ansi en el sacramento de la penitencia, la satisfaccion que es parte integral, presupone la essencia del sacramento de la penitencia. De suerte, que hemos de considerar, que ambas especies con sus significaciones parciales, essencialmente constituyen vna señal entera, y perfecta, y cõcurren a componer vn total sacramento. Y aunq̃ es verdad, que cada especie sacramental sea señal de la gracia, no es señal entera y perfecta essencialmente: sino tan solamente es señal parcial. Como cada especie cause la gracia, diremos lo abaxo en su lugar. De lo qual se colige, que si alguna vez los Santos Concilios enseñan, que estas dos especies son dos sacramentos, esto se ha de entender, que son dos sacramentos parciales: y lo mismo es quando la Iglesia en sus oraciones y colectas llama estas dos especies sacramentos. Esta interpretacion es de santo Thomas en el lugar alegado.

Cap. II. De la necessidad del Sacramento de la Eucharistia.

EN este capitulo no se disputa de la necessidad del precepto, porq̃ abaxo se ha de tratar si ay precepto diuino y Ecclesiastico, de recebir este sacramẽto. Tan solamente se ha de tratar de la necessidad deste sacramẽto, en razõ de medio para conseguir la vida espiritual.

Primera conclusion. Certissima cosa es que el sacramento de la Eucharistia recibido real y verdaderamente, no es necessario como medio para la vida eterna en los niños que no tienen vso de razon. De suerte, que estos tales se pueden saluar sin recibir este sacramento. Esta conclusion està determinada en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, que no da el sacramento de la Eucharistia a los niños, ni a los que no tienen vso de razon, y si fuera medio necessario para conseguir la salud eterna, dieraselo la Iglesia. Lo tercero se prueua, porque para recebir tan alto sacramento, se requiere disposicion, de tal suerte, que el que le recibe ha de prouar y examinar su consciencia, como lo dize el Apostol. Y los niños, y que no tienen vso de razõ, no pueden hazer esto. Luego no es necessario que reciban este sacramento. Lo vltimo, porq̃ este sacramento de su propria institucion se ordena a conseruar la gracia recebida en el baptismo, y para que el hombre no desfallezca en el camino de Dios, y preualezca contra las tentaciones del demonio, y los niños y los q̃ no tienen vso de razon, no pueden perder la gracia que recibieron en el baptismo, porque no pueden pecar, luego para estos tales no es necessario recebir el sacramento de la Eucharistia. Esta razon significa el Concilio Tridentino, en el lugar alegado.

Conc. Trid. sess.21. c.5. & can.4.

1. Cor. 11.

Segunda conclusion. Hablando de los adultos que tienen vso de razon, el sacramento de la Eucharistia, no es necessario que se reciba real y verdaderamente. Hablamos siempre de la necessidad del medio en orden al fin, que es la salud espiritual del alma. Esta cõclusiõ es comũ doctrina de los discipulos de S. Thomas y de todos los Theologos. Esto se prueua. Lo primero, porque muchas vezes acontece, q̃ vn hombre baptizado, o que legitimamente ha hecho penitẽcia, se muera sin auer oportunidad de recebir el sacramento del altar, y este tal se salua, como es cosa cierta. Luego este sacramento aun para los adultos no es necessario

Discipuli 3.p.q.73. art.3.

como

como medio recebirle real y verdaderamēte. Lo ſegundo conſta del vſo de la Igleſia, que no da el ſacramento del altar a los que eſtan en el articulo de la muerte, ſi ay peligro de vomitar. Luego ſeñal es, que no es neceſſario para la ſalud eterna recebir eſte ſacramento, real y verdaderamente. Lo vltimo, porque como queda dicho en la materia de baptiſmo, y ſe dira en lo de penitencia, ſin eſtos ſacramē tos recibidos real y verdaderamente ſe puede ſaluar vn hōbre, quando no ay oportunidad de recebirlos. Porque ſe puede ſaluar por la Fe, y Charidad, y contricion. Luego mucho mas ſe podra ſaluar ſin ſacramento de Euchariſtia, que no es tan neceſſario.

Tercera concluſion. El ſacramento de la Euchariſtia es neceſſario, como medio en orden a la vida eterna, recebido real y verdaderamente, o teniendo voto y deſſeo de recebirle explicito o implicito. Eſta concluſion es cōtra Cayetano, y contra otros Theologos. Pero tienela Sancto Thomas en el lugar citado, y el padre Maeſtro Soto, y el Maeſtro Fray Martin de Ledeſma, y el Maeſtro Fray Pedro de Soto, y otros Theologos. Eſta concluſion ſe prueua de aquel lugar de San Iuan en el capitulo ſexto. Si no comieredes la carne del hijo del hombre, y beuieredes ſu ſangre, no podreys tener vida en voſotros miſmos. En el qual lugar ſe habla del comer el cuerpo y beuer la ſangre de Chriſto ſacramentalmente como lo dizen los Sanctos y Concilios. Y en aquel lugar ſe ſignifica neceſsidad de medio a fin, como en otros ſemejantes que hablan del ſacramento del baptiſmo, y del ſacramento de la penitencia. Luego eſte ſacramento tiene alguna neceſsidad de medio en orden a fin. Lo ſegundo ſe prueua, porque el effecto deſte ſacramento es neceſſario para la vida eterna. Porque el proprio effecto deſte ſacramento es ſuſtentar y conſeruar la vida eſpiritual como lo dize el Concilio Tridentino, y la conſeruacion y ſuſtento es neceſſario. Luego el ſacramento es neceſſario. Porque la neceſsidad de los ſacramentos ſe toma de los effectos. Lo vltimo porque la Igleſia, como puſo precepto de recibir el baptiſmo, y el ſacramento de la penitencia, en el capitulo omnis, porque entendio que eſtos ſacramentos eran neceſſarios para la ſalud eterna, anſi tambien puſo precepto de recebir el ſacramento del altar. Luego tambien eſte ſacramento es neceſſario. De ſuerte que eſte ſacramento por ſer la conſummacion, y perfection de todos los ſacramētos, al qual dizen orden como a fin, tiene neceſsidad como medio.

Sot. in 4. d. 8. q. 1. ar. 3. Martin. de Ledeſ. in 4. c. 14. ar. 3. Petr. de Sot. in ſuo paſtorali lectio. 8. & 11.

Conc. Trid. ſeſ. 13. c. 2.

Quarta concluſion. El ſacramento de la Euchariſtia, no es tan neceſſario como el ſacramento del baptiſmo. De ſuerte, que aunque ambos ſacramentos ſon neceſſarios, como medios en orden a la vida eterna: pero el ſacramento del baptiſmo por mas eſtrecha razon es neceſſario. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas en el lugar alegado, y le enſeñan comunmente los Theologos. Eſta concluſion ſe prueua poniendo las differencias que ay entre el ſacramento del baptiſmo, y de la Euchariſtia, quanto a la neceſsidad. La primera differencia es, que el ſacramento del baptiſmo es neceſſario para la generacion eſpiritual de los hijos de Dios, y para adquirir el ſer de la gracia: y eſto lo tiene de ſu naturaleza: pero el ſacramento del altar no es neceſſario quanto al primer ſer eſpiritual, ſino quanto a la conſummacion, y conſeruacion de la gracia, y anſi lo enſeña Sancto Thomas. Por lo qual no es tan neceſſario como el baptiſmo. La ſegunda differencia pone Cayetano en el lugar de Sancto Thomas arriba citado, y el Padre Maeſtro Soto, donde le alegamos inmediatamente: que el baptiſmo de ſu naturaleza es neceſſario que ſe reciba real y verdaderamente, y ſi alguna vez baſta el voto y deſſeo del baptiſmo, es como fuera de orden, y como dizen los Theologos per accidens. La razon es, porque la neceſsidad del baptiſmo ſe tiene de parte del principio de la generacion eſpiritual. De ſuerte que el ſacramento del baptiſmo es vn inſtrumento que ſe tiene de parte de Dios para engendrar hijos ſuyos. Conforme a buena philoſophia, el principio y la cauſa effectiua obra quando ſe aplica real y verdaderamente. Con todo eſſo, en algun caſo quando no ay oportunidad de recebir real y verdaderamente el ſacramento del baptiſmo, como fuera de orden para eſte effecto de ſaluarſe el hombre, baſta el voto y deſſeo del baptiſmo. Porque la diuina virtud no eſta ligada a los ſacramentos. El ſacramento del altar de ſu naturaleza no es neceſſario recebirlo real y verdaderamente, ſino tener voto y deſſeo de le recebir. La razon es, porque el ſacramento de la Euchariſtia tiene como razon de fin en la vida eſpiritual. Porque es la conſumacion y perfection de todos los ſacramentos. El fin de ſu propria razon tiene cauſar por el deſſeo y el voto. Deſſeando el fin cauſa. Eſta differencia tambien ſignifica Sancto Thomas, en el lugar ya citado. La tercera differencia, es, que es neceſſario abſolutamente, para los niños que no tienen vſo de razon, el recebir real y verdaderamente el ſacramento del baptiſmo, y no les neceſſario recebir el ſacramento de la Euchariſtia real y verdaderamente. De las quales differencias ſe colige ſer mas neceſſario el ſacramento del baptiſmo, que no el ſacramento de la Euchariſtia. Las demas coſas tocantes a eſte punto, ſe han de ver en el lugar alegado.

D. Tho. in 4. d. 12. q. 3. ar. 2. quaeſtiun. 1. ad primum.

Cap. III. De la institucion del sacramento del altar.

PRimera conclusion. Certissimo es, segun la Fe, que el sacramento de la Eucharistia, fue instituydo el Iueues Sancto, quando Christo cenò con sus discipulos. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua, lo primero de los Euangelios que lo dizẽ claramente, y San Pablo dize, que el Señor instituyò este sacramento la noche que auia de ser entregado. Lo segundo se prueua de aquella celebre Clementina, *De reliquijs & veneratione Sanctorum*, en la qual se determina esto: y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino.

Artic. 4. Matt. 26. Luca. 22. 1. Cor. c. 11

Conc. Trid. ss. 13. c. 1.

Segunda conclusion. Probable cosa es, què este sacramento no fue instituydo mientras cenauan la cena comun, y ordinaria, sino despues de auer cenado, antes que se leuantassen de la mesa, y se apartassen della. Esto se prueua de S. Lucas, y de S. Pablo en los lugares citados, en los quales se dize, que se consagrò el caliz despues de auer cenado. Lo segundo se prueua de aquella Clementina citada, adonde dize, que se instituyò este sacramento acabada la cena, y esto mismo canta la Iglesia, quando dize, *Expletis epulis, &c.* Desto se dira mas en otras ocasiones.

Capitulo IIII. De la materia deste sacramento, quanto a la especie de pan y vino.

PRimera conclusion. La materia total deste sacramento, es pan, y vino. Esta conclusion determina Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta verdad se prueua lo primero de la determinacion de la Iglesia, en el capitulo firmiter, y en otros muchos. Lo segundo, del Concilio Florentino, que tambien lo determina. Lo tercero, porque este sacramento le llaman los Santos, Viatico. Por lo qual fue conuenientissima cosa, que su materia fuesse pan y vino, que es de lo que vsan los caminantes.

3. p. q. 74. artic. 1. Capit. cum Martha, de celebratione missarũ, & de consec. d. 2. per multos cap.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y graue, si en alguna prouincia donde està plantada la Christiana religion, no se pudiesse hallar sino solo pan, si se podria consagrar sola la materia de pan, porque aquella Prouincia no careciesse de tan alto sacramento. En esta dificultad es cosa cierta, que si se consagrasse sola la especie de pan, verdaderamente quedaria consagrada. Esto determinò Innocencio VIII. como se refiere en cierta historia. Esto se vee claramente, porque la consagracion del pan, no depende de la consagracion del vino, como se vee por el vso de la Iglesia, la qual en consagrando el pan, antes que se consagre el vino, adora las especies de pan consagradas. La dificultad està si es licito consograr el pan sin el vino, o al contrario. En lo qual es cosa cierta, que comun y regularmente hablando, no es licito consagrar el pan sin el vino, ni al contrario. Porque Christo nuestro Señor ambas especies instituyò, como vn sacramẽto entero y perfecto. Luego sacrilegio grauissimo seria, contra la institucion y precepto diuino consagrar lo vno sin lo otro, hablando comun y regularmente, y ansi se determina en el Derecho. Tambien es cosa cierta que no es licito consagrar solo el pan para comulgar vn enfermo. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado, y de todos los Theologos, contra Ioannes de Mayores, que dize, que si està vn enfermo en peligro de muerte, que es licito consagrar sola la hostia para comulgarle, si no ay comodidad de dezir Missa entera. Pero lo contrario es verdad. Porque no es esta tan grande necessidad, que por ella se aya de dimidiar el sacramento del altar contra la diuina institucion. Porque este tal se puede saluar por la contricion, o confession, y no està entonces obligado por precepto diuino a recebir el sacramento del altar, porque no ay oportunidad de recebirle con la deuida reuerencia.

Cap. comperimus, de consf. d. 2. & in alijs multis.

Maiores in 3. d. 4. q. 3.

Toda dificultad està, si en algun caso raro y extraordinario, y como fuera de regla, sea licito consagrar la vna especie sin la otra, y esto se puede reduzir a dos dudas. La primera es, si el sacerdote por su propria autoridad, y sin dispensacion del Summo Pontifice puede hazer esto en aquel caso, o en aquella prouincia donde no huuiesse mas que la vna especie.

A esta dificultad en este primer sentido se responde, que en ningun caso puede el sacerdote por su propria authoridad consagrar vna especie sin otra. Esta resolucion es comun de todos los Theologos, porque es precepto diuino de la integridad deste sacramento, quando no fuera precepto diuino, sino de la Iglesia, este de la integridad es tan celebre que no puede auer caso en el qual no se guarde. Porque pertenece grandemente a la reuerencia y respecto deuido a este sacramento, como el precepto de celebrar con vestiduras sagradas, aunque sea de derecho positiuo de la Iglesia, obliga en todo caso por la misma razon. Desta resolucion se sigue, que se engañò grandemẽte Adriano, quando enseña que el sacerdote que penso que consagraua vino, se engañò, porque era agua, puede no consagrar el vino, y dexar imperfecto el sacramento y el sacrificio, si ay escandalo en el pueblo. Esta doctrina es contra la comun sentencia, y no puede auer escandalo, si no es que el sacerdote sea muy

In 4. d. 11.

Adr. in 4. in tract. de Euch.

muy imprudente, y sin saber, y si se siguiere es como fuera de orden, y no basta para dimidiar el sacramento por su propria authoridad. Siguese lo segundo, que se engañò grandemẽte Alexandro de Ales doctissimo varon, quando dize, que si en otro caso semejante aconteciesse que el Sacerdote pensando que toma la sangre de Christo, toma el agua que està en el caliz, no puede aunque no aya escandalo ninguno consagrar el vino, y tomarle. Porque ya no està en ayunas: porq̃ tomò el agua. Esto es falso. Porque no se ha de anteponer el precepto de comulgar ayuno, al precepto de la integridad del sacramento. Lo vno, porque el precepto de la integridad del sacramento es diuino, y el precepto de recebir el sacramento en ayunas es precepto de la Iglesia. Lo segundo, porque quando ambos a dos fueran preceptos ecclesiasticos, se auia de anteponer el precepto de la integridad que pertenece à la reuerencia de tan alto sacramento, y el precepto de comulgar en ayunas mira la natural disposicion del que le ha de recebir.

Alex. in cõpendio Theol. lib. 6.

Cap. nimium, de consecr. dist. 2. *Nam 3d4.*

La segunda duda es en otro sentido, si podria el Papa dispensar, para que en alguna prouincia se consagrasse la especie del pan, sin consagrar la especie del vino, si en vna prouincia, o region no se halla vino ni se puede lleuar, ni conseruar. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el Summo Pontifice podia dispensar en el tal caso con los de la tal prouincia o region, para consagrar el pan sin consagrar el vino. Esta sentencia tiene Gabriel y algunos modernos Theologos. Esta sentencia tiene algunos fundamentos. El primero es, que algunos historiadores dizen, que Innocencio VIII. o quarto, dispensò en esto con cierta prouincia. El segundo fundamento es, porque la integridad deste sacramento, no es de derecho diuino, sino de derecho positiuo: porque ni en el Euangelio, ni en las tradiciones de la Iglesia se halla tal precepto. Luego el Papa puede dispensar. El tercero fundamento es, porque aunque sea precepto diuino, con todo esso parece que el Papa puede dispensar, quando fuere conueniente para la salud espiritual de los hombres como puede dispensar en los votos, que son de derecho diuino. El vltimo fundamento es, porque aqui se encuentran dos preceptos diuinos, el vno de la integridad del sacramento, y el otro de consagrar este sacramẽto. Luego aquel se ha de guardar que es mas vtil para la salud de las almas, y para la gloria de Dios, y parece que es mas vtil y prouechoso para la salud espiritual de las almas, el consagrar por el bien de aquella prouincia, y es para mayor gloria de Dios. Luego hase de cõsagrar debaxo de vna especie. Algunos Doctores enseñan, que esta sentencia es probable por la fuerça destos argumentos.

Gabr. sup. canonẽ miss. lect. 53.

A esta dificultad se responde, que no es licito consagrar el pan sin el vino en ninguna parte, y que el Summo Pontifice no puede dispẽsar en esto. Esta resolucion tengo por tan cierta, que pienso que no es probable la contraria. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo, y Cayetano en el mismo lugar. Esto mismo tiene el Maestro Soto, y Palude, y Syluestro, y Innocencio. La razon es, porque la consagracion de ambas especies es de la perfection substancial, y de la substancial integridad deste sacramento. Luego ay precepto diuino de consagrar ambas especies, en el qual no puede dispensar el Summo Pontifice. Lo segundo se prueua, porque todos los derechos expressamente dizen, que no es licito celebrar este sacramento sin pan y vino, y que sera grauissimo sacrilegio diuidir lo vno de lo otro. Luego el Papa no puede dispensar en esto. Lo tercero se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que la Iglesia no puede ordenar algo, o mudar acerca de los sacramentos, sino es permaneciẽdo la substancia de los sacramentos, y es assi como queda dicho en el primer capitulo, que ambas especies sacramẽtales son de essencia y de substancia deste sacramento. Luego la Iglesia no puede hazer que sea licito el apartar la vna especie de la otra.

Soto. in 4. d. 9. q. 1. ar. 1. & d. 11. q. 1. ar. 6. Paludan. 4. dist 11 q. 1. artic. 1. Syl. verb. Eccle. 1. q. 5. Innoc. li. 4. de sacro altar. mysterio cap. 23.

Conc. Trid. ses. 21. c. 2.

Pero hase de aduertir, que este caso de que disputamos es como metaphysico, y no moral: porque a la diuina prouidencia pertenece, que aya pan y vino en todas aquellas partes adonde llegare la religion Christiana, y para que alli pueda auer materia de sacramento tan necessario. A los fundamentos de la contraria sentencia, se ha de responder: porque esta sentencia se ha de seguir. Al primer fundamento se podia dezir, que aquel Summo Pontifice siguio la opinion de algunos Doctores, que tienen que puede dispensar. Lo segundo podemos dezir, que los historiadores refieren lo que se dezia comunmente, pero no es cosa cierta, y aueriguada, que el Summo Pontifice dispensasse en el tal caso. Al segundo fundamento se ha de dezir, que es derecho diuino, como consta por la tradicion de la Iglesia, desde el tiempo de los Apostoles, y assi lo vienen diziendo los Pontifices y los Concilios en sus decretos.

Al tercero fundamento se responde, que el Summo Pontifice no puede dispensar en este derecho diuino, y no es la misma razon del dispensar en los votos, porque es grande la diferencia que ay. El voto depende de la voluntad del hombre, que se quiere subjectar al superior, y por esta razon el prelado puede dispensar en los votos: pero la integridad del sacramento de la Eucharistia, tan solamente depende la voluntad de Christo: y assi el Summo

mo Pontifice no puede dispensar en la integridad. Al vltimo fundamento se responde, que si se diesse alguna prouincia, en la qual no pudiesse auer vino no obligaria el precepto de consagrar: porque no ay materia entera del sacramento, que es pan y vino. En el tal caso, podriase saluar vn hombre sin el sacramento de la Eucharistia recebido real y verdaderamente, con solo el voto, y desseo de recebirle: porque como deziamos arriba, este sacramento no es de tanta necessidad, como el sacramento de baptismo.

Segunda conclusion. Pecado mortal seria, y grauissimo sacrilegio, consagrar vna grande y disforme cantidad de pan y vino, o tan pequeña, que fuesse notable indecencia. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. La razon es, porque qualquier sacerdote està obligado a consagrar la quantidad moderada, segun el vso comun de la Iglesia, y segun el numero de los que quieren comulgar, como se determina en el derecho. Pero es de ver, si qualquiera quantidad por grande que sea es materia deste sacramento, de suerte que consagrandola quede consagrada aunque sea sacrilegio consagrarla.

Artic. 2.

Cap. tribus gradibus, de consecr. d. 2.

Tercera conclusion. Qualquiera quantidad de pan, y vino, por grande que sea, es materia deste sacramento, y se puede consagrar, quanto es de si. Esta conclusion es contra Paludano, que enseña lo contrario. Pero nuestra conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero: porque la materia deste sacramento es pan y vino absolutamente, luego todo lo que fuere pan y vino es materia, sin restringir la quantidad, y se podra consagrar. Lo segundo se prueua, porque no ay razon ninguna, ni testimonio ninguno, del qual se colija determinacion alguna en la materia deste sacramento, a tanta, o tanta quantidad.

Palud. in 4. d. 11. q. 1. artic. 3. D. Tho. 3. p. q. 74. ar. 2.

Quarta conclusion. Quantidad determinada en la grandeza es necessaria para que sea materia deste sacramento, y se pueda consagrar, no de si, sino por razon de la presencia q̃ es necessaria, como luego diremos. Declaro la conclusion. La quantidad de pan que està ausente, de su naturaleza materia es deste sacramento, pero por no estar presente no se puede consagrar. De esta misma suerte, qualquiera quantidad de pan y vino, por grãde que sea, de su naturaleza es materia deste sacramẽto, y se puede consagrar. Pero por faltalle la presencia, como per accidens no se podra consagrar. Esta conclusion se prueua, porque para consagrar es necessaria la presencia deste sacramento, como consta del comun consentimiento de los Doctores, con el Maestro: y la presencia del pan y del vino, no se puede saluar en vna excessiua y muy grande quantidad, como es cosa notoria. Luego no se puede consagrar por no estar bastantemente presente. Esto se confirma, porque qualquiera agente de si pide que el passo estè deuidamente cerca no para que pueda introduzir en el su forma, y si la quantidad del pan y del vino fuesse muy excessiua, no podria estar bien cercana para consagrarla. Luego no se podria consagrar, no por no ser materia de si, sino por la distancia, y por no estar presente.

In 4. d. 11.

Quinta conclusion. Qualquiera quantidad de pan y vino por pequeña que sea, teniendo razon de pan y vino, se puede consagrar, y es materia deste sacramento. De suerte, que qualquier pan y vino, por poquito que sea, si conserua la especie de pan, y de vino, es materia suficiente deste sacramento, y se puede consagrar. Esta conclusion es contra Mayores, el qual dize, que puede ser tan pequeña la quantidad de pan y vino que no se pueda consagrar. Pero nuestra conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar alegado, y comũmente los Doctores. La razon es, porque donde quiera que se salua la essencia del pan y del vino, ay materia deste sacramento. Luego puede se consagrar. Esto se entiende, sino fuesse por falta de presencia. Tal podia ser la quantidad, y tan pequeña, que no estuuiesse suficientemente presente. Y entonces no se podria cõsagrar, no por no ser pan y vino sino, por no estar presente. De lo qual se sigue lo primero, que se puede consagrar el minimo pan y el minimo vino si se viesse. Porque tiene verdadera essencia de pan, y de vino. Lo segundo se sigue, que todas las partes del pan, o del vino, aunque sean muy pequeñas, quando estan juntas en alguna quãtidad de pan, o de vino, se pueden consagrar. Porque alli tienen verdadera naturaleza de pan y de vino. Lo qual se ha de entender, quando se consagra toda la quantidad junta.

Maiores in 4. d. 1. q. 3.

Sexta conclusion por orden. A la intencion del Sacerdote que consagra, es necessaria determinada quantidad de pan y vino. Quiero dezir, que para que la consagracion sea valida, necessario es, que la intencion del ministro se determine a alguna determinada materia en particular. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Tho. en el lugar ya alegado. La razon es, porque todas las obras son singulares, y por consiguiente han de tener singular materia. Luego necessario es, para que el Sacerdote consagre, que determine la materia en singular de la consagracion. Lo segundo se prueua de la misma forma de la consagracion: *Hoc est corpus meum: Hic est calix sanguinis mei*, que determina la materia que se ha de consagrar. Lo tercero, porque en los demas sacramentos se requiere intenciõ del ministro determinada

a la

a la perſona en particular. Luego tambien en eſte ſacramento es neceſſaria intencion determinada acerca deſta quantidad en particular.

De lo qual ſe ſigue, que ſi el Sacerdote vieſſe vn monton de hoſtias, y de aquellas tuuieſſe intencion de conſagrar vna, o dos no determinando en particular, qual, o quales, no cõſagraria. Pero ſi determinaſſe ſu intencion, a aqueſta, o a aquella en particular, o a todas las que eſtan en aquel monton, ſeria valida la cõſagracion. Y lo miſmo ſe ha de dezir, ſi vn Sacerdote tuuieſſe intencion de conſagrar nueue formas de vn monton que tiene delante de ſi, con diez, o doze formas, ſino determinaſſe en particular las que quiere conſagrar, no ſeria valida la conſagracion. Pero ſi el Sacerdote tuuieſſe intencion de conſagrar todas las formas que tiene delante de ſi, aunque el pienſa que ſon menos, y ſon mas, con todo eſſo quedan conſagradas: porque ya determinò ſu intenciõ en particular a todas aquellas que eſtauan preſentes.

Acerca deſto es la dificultad, quando dos hoſtias eſtan tan juntas y pegadas, que parecen vna, y el Sacerdote penſando que es vna conſagro la como ſi fuera vna. La duda es, ſi quedaron ambas conſagradas. Algunos Doctores enſeñan, que en eſte caſo ninguna de aquellas hoſtias quedò conſagrada: porque la intenciõ del miniſtro no ſe determinò a ninguna dellas en particular. Ioannes Mayores en el lugar ya citado enſeña, que conſagraria la primera que eſtà delante, debaxo de la qual eſtà la otra.

A eſta duda ſe ha de reſponder q̃ a mi parecer en el tal caſo la vna y la otra quedaria conſagrada: porque la intencion del Sacerdote, por lo menos virtualmente ha de ſer de conſagrarlas ambas. Y el tal Sacerdote ha de tener eſta intencion. Y eſto conſta del ordinario del Miſſal, en el qual ſe trata de los defectos de la Miſſa, y muy particularmente del defecto de la intencion. Y dizen, que ſi el Sacerdote penſando que es vna hoſtia, al tiempo del conſumir halla que ſon dos, las ha de tomar ambas. En lo qual claramente ſupone el ordinario, que ambas fueron conſagradas, o por lo menos vna dellas: porque de otra manera ſe auia de hazer la conſagracion de nueuo. Por lo qual el Sacerdote quando conſagra no ha de reſtringir la intencion a vna hoſtia, o al numere de hoſtias, ſino ha de tener intencion de cõſagrar todas las hoſtias que tiene delante, y de conſagrar el vino que eſtà en el Caliz. De lo qual ſe ſigue, que ſino tiene intencion determinada en particular, no ſeria valida la conſagracion.

Toda via queda dificultad, quando el Sacerdote lleua vna hoſtia de la Sacriſtia, y quitaſe la del altar no lo viendo, la duda es, ſi le puſieſſen otra, ſi la conſagraria. La razon de dudar, es, porque parece que lleua determinada ſu intencion a la hoſtia que lleuaua conſigo. A eſta duda algunos Doctores por el argumento hecho han querido dezir, que en el tal caſo no conſagraria.

A eſta duda ſe reſponde, que el Sacerdote en eſte caſo conſagraria la hoſtia que le puſieron. La razon es, porque la primera intencion del Sacerdote no ſe ha de reſtringir a la hoſtia que traya conſigo, ſino a la que tiene preſente al tiempo de la conſagracion. Verdad es, que ſi el Sacerdote reſtringieſſe la intencion a la hoſtia que lleuaua conſigo, no conſagraria. Pero pecaria mortalmente teniendo tan ſacrilega intencion.

Septima conclusion. Neceſſaria es preſencia de la materia para que la conſagracion ſea valida. Eſta concluſion es contra Ioannes de Mayores, que enſeña lo contrario. Pero nueſtra ſentencia es de todos los Theologos, y en particular la tiene S. Thom. Durando, Paludе, Gabriel, y Cayetano en el lugar arriba citado de Sancto Thomas, y el Padre Maeſtro Soto en el lugar alegado. Eſto ſe prueua lo primero, porque en la forma de la conſagracion ſe pone aquel pronombre, *Hoc*: el qual de ſu naturaleza pide preſencia de la materia. Luego es neceſſaria preſencia de la materia. Lo ſegundo, porque en el ſacramento del baptiſmo, y en otros ſacramẽtos ſe requiere preſencia del ſubjecto que ha de recebir el ſacramento. Luego lo miſmo ſerà en eſte ſacramento, reſpecto de ſu materia. Lo vltimo ſe prueua, porque jamas ſe ha oydo en la Igleſia, que ninguno pretenda conſagrar materia auſente. Luego argumento grande es que no es hazedero.

Mayores in 1. diſ. 11. q. 2 art 3.
D. Thom. in 4. d. 11. q. 2. ar. 2. q 3. ad 1.
Duran. q. 6
Palu. ar. 3.
Gabr. q. 2. dub. 1.

Octaua concluſion. No ſe requiere preſencia phyſica de la materia que ſe ha de conſagrar, ſino baſta preſencia moral. Declaremos eſta concluſion. No es neceſſario para conſagrar, que el ſacerdote tenga noticia intuitiua de la materia que quiere conſagrar, de ſuerte que la perciba con algun ſentido, ſino baſta q̃ el ſacerdote tenga certidũbre moral de la preſencia, y de la tal materia: de tal ſuerte, que facilmente la pueda percibir con algun ſentido. La razon es, porque eſta preſencia moral baſta para hazer demonſtracion, con aquel pronombre, *Hoc*. De lo qual ſe ſigue, que la hoſtia aunque eſtè cubierta con el Corporal, ſe dize que eſtà preſente moralmente al Sacerdote: y la puede conſagrar, porque todos los hombres cuerdos la tienen por preſente. Pero la hoſtia que eſtà a las eſpaldas, o de la otra parte de la pared no eſtà preſente moralmente. Pero ha ſe de aduertir, que la materia no ſe dize auſente, porque no ſe percibe diſtinctamente, ſegun todas ſus partes. El agua de la mar ſe dize que eſtà preſente, reſpecto de aquel que eſtà en la orilla, aunque no ſe perciba diſtinctamente

la pro-

la profundidad del aguá ni su anchurá. Desta misma suerte, el vino que està en vn vaso grã de se dize presente moralmente, y se puede consagrar. De lo qual se sigue, que de sola la grandeza de la materiá, no se dize ausente, sino tan solamente por la distanciá, o por la disposicion. De lo qual tambien se sigue, que algunas vezes puede auer certidumbre moral, q̃ alguna muchedumbre de materia està toda cõ sagrada, porque consta moralmente, que todá està presente. Pero alguna vez puede auer duda, si toda la materia està consagrada, quando los hombres prudentes dudan si toda la materia esta presente.

Acerca desto ay vna duda, si fuesse cosa notoria que vna parte de materia està presente moralmente, y la otra parte no esta presente. Pongo exemplo. Si vn Sacerdote pretendiesse consagrar dos canastillos de pan, que estan en la plaça, y el vno es cierto que està presente, y el otro ausente. La duda es, si el pan que està presente quedaria consagrado, y el ausente quedaria no consagrado. En esta difficultad ay dos sentencias. La primera dize, que la parte de materia que està presente quedaria consagrada, y la que està ausente no quedaria consagrada, como es cosa cierta, y aueriguada, que quede consagrada la parte que està presente, se prueua, porque es sufficiente materia deste sacramento, y se le aplica la forma cõ la deuida intencion. Luego queda consagrada.

La segunda sentencia es. Que en aquel caso, ni la materia ausente, ni la materia presente quedaria consagrada. La razõ es, porque la forma de la consagracion en aquel caso seria falsa. Porque muestra aquella total materia, y dize, que todo lo cõtenido debaxo de aquellas especies, se haze y es cuerpo de Christo, lo qual es falso. Luego no se consagra parte alguna de aquella materia: porque la consagraciõ presupone la verdad de la forma.

A esta dificultad se respõde, que ambas sentencias son probables por las razones hechas. En la primera sentencia se ha de dezir, que se verifica la forma por la parte que està presente la materia. Por ser probable està sentencia, si aconteciesse el tal caso, la parte que parece estar presente, no se auia de conuertir en vsos profanos. La segunda parte en alguna manera tiene mayor aparencia, porque la razon hecha en su fauor tiene alguna mas fuerça. Para declarallas queda vn poco de dificultad. Porque si vn hombre hiziesse vn voto de vna materia total, y la mitad della fuesse buena y la mitad mala, el voto seria valido, y tendria effecto quãto a la materia que es buena. Luego en nuestro caso, si la mitad de la materia esta presente, y la mitad ausente, la que està presente, q̃ es consagrable quedara consagrada.

A esta duda se responde, q̃ ay gran differencia entre lo vno y lo otro. Porque en el voto siempre se considera la voluntad, y intencion del que haze voto, con la qual no solamente mira la materia total del voto, pero tambien la parte. Porque el que quiere el todo, quiere la parte. Pero en el effecto del sacramento, principalmente se ha de tener atencion a la verdad de la forma, y que su significacion sea verdadera. Lo qual parece que no tiene lugar al presente. A la razon hecha por la contraria sentencia se ha dezir, segun esta sentencia, que aunque es verdad que la parte de materia que està presente, de si sea suficiente materia deste Sacramento, y se pueda consagrar. Pero considerada, segũ que della, y de la materia ausente se haze vna entera materia, segun la intenciõ del que consagra, no es suficiente materia, ni la forma se puede aplicar a toda aquella materia.

Nona conclusion. La propria materia deste sacramento es pan, que absolutamente, y sin addito tiene razon de pan. Esta conclusion es certissima en Theologia, y la enseña S. Thom. y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua, porque del Euangelio consta que Christo nuestro Señor consagro verdadero pan. Luego solo el pan verdadero, y sin addito es materia deste sacramento. Lo segundo, por q̃ la materia del baptismo es verdadera agua, porque el Euangelio dize, que se ha de hazer en agua. Luego lo mismo sera en nuestro caso, en el sacramento de la Eucharistia. *Artic. 3.*

Decima conclusion. Solo el pan de trigo es materia deste sacramento. Esta conclusion es certissima, aunque Cayetano parece que dize lo contrario en el lugar citado. Esto se prueuá lo primero del Concilio Florentino, que expressamente dize, que el pan de trigo es materia deste Sacramento, y no vale la solucion de Cayetano, que dize, que se ha de entender de la materia mas principal, y no de la necessaria: porque en aquel lugar va tratando el Concilio de las materias necessarias de los Sacramentos, sin las quales no se haze verdadero sacramento. Lo segũdo, porque como queda dicho, la materia deste sacramento es pan a boca llena, y sin addito, y no puede auer tal pan, sino es el pan de trigo, porque el demas pan, no es pan absolutamente hablando. Luego solo el pan de trigo es materia deste sacramento: y ansi lo enseñan todos los Sanctos, y todos los Doctores, S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, Alexandro de Ales, Durando, Scoto, Ricardo, Marsilio, el Maestro Soto. Lo tercero, porque solo el pan de trigo es acomodado para significar el effecto deste sacramento, que es confortar la vida espiritual. Porque ninguno otro pan tiene ansi confirmar la vida del hombre. De lo qual se sigue, que qualquier otro pan que se haga de otra cosa, no es materia

Alex. 4. p. q. 32. mem. 4. Dur. in 4. p. 11. q. 4. Scot. q. 6. Ricar. ar. 2. quæst. 2. Marsi. in 4 q. 6. ar. 1. Soto. dist. 9. q. 1. ar. 32.

ria deste sacramento. Pero es cosa cierta, que de qualquier genero de trigo se puede hazer pan que sea verdadera materia deste sacramento, ora sean de la misma especie todos los granos de trigo, ora sean de differente especie.

De lo qual se sigue vna regla general, que todo aquello que tuuiere razon de pan de trigo, será verdadera materia deste sacramento, ora sean de la misma especie, ora no. Y ansi la escandia que es trigo escogido, es materia de este sacramento, quando se haze verdadero pan.

De lo qual se sigue, que el pan de ceuada no es materia deste sacramento, ni se puede hazer del verdadero sacramento, porque no es verdadero pan, ni la ceuada es mantenimiento de hombres, sino de bestias.

Acerca de todas estas cosas, ay algunas dudas. La primera duda es, si la espelta sea materia deste sacramento. En esta dificultad Palude, y el Maestro Soto tiene que es materia deste sacramento, porque piensan que no es de differente especie del trigo. Esto tienen en los lugares citados, y lo mismo enseña Alexãdro de Ales, y Durando.

Alex. ubi supra.
Durand. 4. l. 12. q. 4.
D. Thom. in 4. d. 11. q. 2 a. 1. ad 3.
Ricar. in 4. d. 11. ar. 2. q. 2. ad 2.
Marsi. q. 6. art. 1.
Syl. & Summa Angelica verb. Eucharistia. 1
Pli. l. 18. cap. 6.
Alber. in 4 d. 11. ar. 7.

A esta duda se responde, que lo contrario es muy mas probable. Ansi lo enseña S. Thomas en el lugar citado, soltando el segundo argumento, y en el quarto. Esto mismo tiene Ricardo, Marsilio, Syluestro, la Summa Angelica. Esto se prueua, porque Plinio dize, que la espelta es de differente especie que el trigo, y q̃ difiere poco de ceuada, y ansi es sustento de jumentos, y no de hombres: luego no es materia deste sacramento. Lo segundo se prueua, porque Alberto Magno refiere, que esta differencia y dificultad se refirio al Summo Pontifice, y determinò que la espelta no es materia deste sacramento, porque no es de especie de trigo, sino de ceuada.

La segunda difficultad es, si lo que se dize Far, es materia deste sacramento. Palude tiene que si, Syluestro, y la Summa Angelica, y Marsilio tienen que no, con Sancto Thomas en el lugar citado.

A esta duda se responde, que quiçà esta diuersidad de sentencias ha procedido de ser este nombre equiuoco. Porque vnas vezes es nombre general, para todos los granos, del qual se deriua el nombre de harina. De otra manera se toma mas particularmente por vna especie de trigo muy escogido que se llama escandia: y en esta significacion, certissima cosa es que es materia deste sacramento, como ya queda dicho. De otra manera se puede tomar por vn grano durissimo, que dize Plinio en el lugar citado. Y hablando deste, certissima cosa es, que del no se haze materia deste sacramento. Y deste habla Sancto Thomas. Porque el tal pan no es pan de trigo.

La tercera duda es, si se puede hazer materia deste sacramento, de lo que en Latin se dize, Siligo. En esta duda Ricardo, y Alberto Magno, Palude, y la Summa Angelica en los lugares citados tienen que no. Pero S. Thom. y Syluestro tienen lo contrario.

A esta duda se responde, que si miramos lo que propriamente significa el vocablo, sin duda ninguna se puede hazer materia deste sacramento. Porque como dize Plinio en el lugar citado, Siligo, no es otra cosa sino vn pan muy escogido que se llama Candial. Pero tomandolo por el centeno, como lo toma S. Thom. en en la solucion del segundo argumento: con razon se duda, si del, se puede hazer materia deste sacramento. Porque difiere grandemente del trigo. Y la razon de S. Thomas, no parece que conuence, porque de nascer del trigo, no se sigue que sea trigo de la misma especie que el trigo. Porque del trigo muchas vezes nasce ceuada, y del vino se haze vinagre, y no son de la misma especie. Con todo esso se ha de dezir, que el centeno es materia deste sacramento. Ansi lo tiene S. Thomas, y el padre Maestro Soto, y Victoria, y otros muchos modernos Theologos sobre S. Thom. en el lugar citado. Verdad es, que la razon de Sancto Thomas, aunque es grandemente aparente, no conuence del todo.

La quarta duda es, si lo que en Latin se dize amillum, o amidum, sea materia deste sacrámento. En esta duda Paludano enseña, que si del se haze pan, es materia deste sacramento. Y lo mismo dize el Padre Maestro Soto. Porque dize, que en su forma propria no es materia deste sacramento, porque no es pan sino leche, que se saca del mismo grano, como dize Plinio. *Plin. li. 38. cap. 7.*

A esta duda se responde, que en ninguna manera es materia deste sacramento. Ansi lo enseña Sancto Thomas, aunque no del todo assertiuamente y Syluestro, y la Summa Angelica en los lugares citados. La razon es clara. Porque por la conuersion con que se conuierte en leche esprimiendolo, totalmente pierde la razon de trigo. Y ansi no puede boluer a recuperarla.

La quinta duda es, si la massa cruda es sufficiente materia deste sacramento. La razon de dudar es, porque la tal massa despues de cozida en el horno, no muda la especie.

A esta duda se responde, que la tal massa antes de cozida, no es materia deste sacramento. En esto conuienen todos los Theologos. La razon es clara, porque la materia deste sacramento es pan: y en comun modo de hablar, la massa antes que estè cozida, no tiene razon de pan. Luego no es materia deste sacrametõ.

De lo

De lo qual se sigue, que la fruta de sarten, aũque estè hecha de massa de trigo, no es materia deste sacramento, porque no tiene razon de pan. A la razon de dudar se ha de responder, que la massa hasta que estè cozida no tiene razon de pan, ora sea de la misma especie, ora sea de otra especie.

La sexta duda es, si es de essencia de la materia deste sacramento, porque la massa de la qual se haze el pan, se haze de agua liquida, y natural, y de harina. En esta dificultad algunos Doctores, los quales refiere Sylvestro, tienen que basta que la massa se haga de agua rosada, o de otra agua artificial: y lo mismo parece que tiene Cayetano. La razon es, porque el agua, no queda en su propria especie en el pan sino, o totalmente se consume, quando cuezen el pan, o passa a la substancia del pan, como a otra tercera naturaleza. Luego impertinente cosa es, que el agua sea natural, o artificial. Y esta sentencia no es del todo improbable.

Syl. verb. Eucha. 1. q. 2.
Caiet. 3. p. q. 74. ar. 7.

A esta duda se responde, que la cõtraria sentencia es casi cierta. Y se ha de seguir. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, en la solucion del tercero, y Paludano, Soto, Sylvestro, y la Summa Angelica, y todos los Doctores comunmente. La razon es, porque de agua y de harina mezclados se haze el pan como de dos cosas. Luego bien ansi como Christo determinò la harina que sea de trigo, tambien determinò que el agua fuesse natural, por ser mas comun. Esto se confirma, porque el pan acommodado para el comũ vso de los hombres, nunca se haze sino de agua natural: porque si se hiziesse de azeyte, o de vino, clara cosa es que no seria suficiente materia deste sacramento. Y es la misma razon del agua artificial, o rosada. Lo mismo se ha de dezir de otros liquores. Pero ha se de advertir, que esto se ha de entender, sino fuesse que la mezcla de otro liquor fuesse en poca quantidad: de suerte, que no se variasse la substancia del pan, entonces quedaria materia deste sacramento, como se colige de la doctrina de Sancto Thomas, en la question citada. Lo mismo se ha de dezir de la corrupcion del pan, como lo dize el mismo Doctor. La corrupcion entonces impide la consagracion, quan no destruye totalmente la substancia de pan. Pero sino destruye totalmente la substancia del pan, sino dispone para la corrupcion, la consagracion serà valida. A la razon de dudar se responde, que aunque el agua no quede formalmente, en el pan queda virtualmente, y esto basta para que sino es agua natural, no quede la substancia de pan, que es materia deste sacramento.

Palu. in 4. d. 11. q. 1.
Soto. in 4. dist. 9. q. 1. artic. 6.
Syl. & Sũma Angelic. ver. Eucharistia.
Arti. 3. ad tertium.
Ad 4.

Vndecima conclusion. No es de necessidad del Sacramento de la Eucharistia, que el pan estè sin leuadura, como sea verdadero pan, ora estè con leuadura, ora sin ella, es verdadera materia deste sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada. Y esto es cierto, segun la Fè. Esto està determinado en el Concilio Florentino en el derecho de la vnion de los Armenos. La razon es clara, porque el vno y el otro pan tiene verdadera substancia, y naturaleza de pan. Luego es verdadera materia deste sacramento: y por consiguiente si se consagra, valida es la consagracion.

Artic. 4.

Duodecima conclusion. El Sacerdote de la Iglesia Latina pecaria grauissimamente celebrando y consagrando pan con leuadura. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque haria contra la costumbre de la Iglesia vniuersal en vna cosa grauissima, y esto es peccado mortal grauissimo, como consta del Derecho. Esto se confirma, porque en el Derecho se castigo grauemente vn clerigo que celebro, y consagro en pan con leuadura, con color de vna necessidad que offrecio.

Cap. nec h[illegible] cet. d. 12. C in aliquibus tis.
Cap. literas. de celebr. missarum.

Acerca de da conclusion ay vna duda, si para comulgar vn enfermo que està en articulo de muerte, pòdra el Sacerdote celebrar, y consagrar en pan con leuadura, sino se halla pan sin leuadura. La razon de dudar es, porque el precepto diuino de recebir la Eucharistia en el articulo de la muerte, ha de preualecer contra la costumbre de la Iglesia de celebrar en pan sin leuadura.

A esta dura se responde, que no es licito. La razon es, porque el recebir real y verdaderamente el sacramento de la Eucharistia, no es necessario absolutamente para la salud espiritual del alma como ya queda platicado. Y el precepto diuino de recebir este sacramento, obliga quando se puede auer commodamente, y con la deuida reuerencia a tan alto sacramento: y no es commodidad recebirle sin aquello que es necessario, conforme al vso comun de la Iglesia. Como no seria licito en el articulo de la muerte para comulgar vn enfermo, celebrar sin vasos sagrados, y sin vestiduras sacras.

Decima tercia conclusion. El sacerdote de la Iglesia Griega està obligado a celebrar y consagrar en pan con leuadura, conforme al rito y costumbre de su Iglesia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y Cayetano, y el Maestro Soto, y Sylvestro. La razon es, porque los Prelados determinaron en la Iglesia Griega, que se celebrasse en pan con leuadura. Luego los subditos estan obligados a conformarse con los Prelados. Esto se confirma del derecho, en el qual se determina, que las costumbres de las Iglesias particulares que no repugnan con la Fè, o con los

Syl. ver. Eucharist. 1.
Cap. illud dist. 12.

los preceptos Diuinos, y Apostolicos, obligan a aquellos que viuen en la tal Iglesia: y esta costumbre de celebrar con pan de leuadura no repugna con la Fee, ni con los preceptos Diuinos ni Apostolicos: luego obliga a los sacerdotes de la Iglesia Griega. Lo segundo se prueua del Concilio Florentino, en el qual se determina, que qualquiera sacerdote ha de consagrar en pan con leuadura, o sin leuadura, conforme a la costumbre de su Iglesia Latina, o Griega. Pero hase de aduertir, que esto se entiende estando en su propria Iglesia: porque si vn Sacerdote Griego estuuiesse en la Iglesia Latina, bien se podria conformar con ella, celebrando en pan sin leuadura. Ansi lo determina San Ambrosio, y se refiere en Derecho. Pero el sacerdote Griego, que está de passo en la Iglesia Latina: no está obligado a celebrar en pan sin leuadura, aunque pueda seguir la costumbre de la patria. Otra cosa seria, si quisiesse viuir perpetuamente en la Iglesia Latina.

Cap. illud dist. 12.

Acerca desto ay dificultad, porque el sacerdote de la Iglesia Latina no puede celebrar en pan con leuadura, aunque esté en la Iglesia Griega: luego tampoco el sacerdote de la Iglesia Griega puede celebrar en pan sin leuadura, estando en la Iglesia Latina, porque es la misma razon.

A esta duda se responde. Lo primero, que el saceadote de la Iglesia Latina puede muy bien celebrar en pan con leuadura passando por la Iglesia Griega, o estando en ella: porque aquella costumbre se permite por la Iglesia Romana. Lo segundo se puede dezir, que no es la misma razon del vno que del otro. Porque la costumbre de la Iglesia Romana, es mas poderosa para obligar a sus subditos, que no la de la Iglesia Griega: porque en la Iglesia Romana está el poder legitimo espiritual.

Quarta decima conclusion. Mas conueniente y razonable cosa es, absolutamente, celebrar en pan sin leuadura, conforme a la costumbre de la Iglesia Romana. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, y le siguen todos los Doctores. Esta conclusion se colige. Lo primero, de q Christo nuestro Señor consagro el Iueues Sancto en pan sin leuadura, como lo prueuan los Doctores Theologos en el lugar de Sancto Thomas citado, en el qual se ha de ver. Lo segundo, porque esto es mas conueniente, para significar la pureza, é incorrupcion del cuerpo de Christo purissimo. El qual cuerpo de Christo se significa por este sacramento. Y tambien para significar la pureza de la vida, que causa y haze el sacramento del altar.

Quinta decima conclusion. El vino de la vid es propria materia deste sacramento, respecto de las especies de vino. Esta conclusion determina Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Esta conclusion se prueua del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Esto determina el Concilio Florentino, en el qual se diffine, que la propria materia deste sacramento es vino de vid: y esto consta del Euangelio. La razon efficaz es, porque assi lo instituyo Christo. La segunda razon, porque assi como el pan de trigo tiene verdadera razon de pan, y del comunmente vsan los hombres: y por esta razon es materia deste sacramento, ansi tambien el vino de la vid tiene verdadera razon de vino, y del comunmente vsan los hombres. Luego el vino de la vid, es materia deste sacramento. Lo vltimo, porque el tal vino es cosa muy acomodada para significar el effecto de este sacramento, que es alegria espiritual, porque el vino alegra el coraçon.

Artic. 5.

De consecr. d. 2. cap. 1. & in alijs & cap. firmiter, de sum. Trin. cap. cũ Marthe, de celebrat. missa.

De lo qual se sigue, que el vino de mançanas, o de granadas, o de otras cosas semejantes, no es materia deste sacramento, como lo enseña el Doctor Angelico, en el lugar citado, soltando el primer argumento: y todos lo enseñan ansi. La razon es, porque el tal vino no tiene razon de vino absolutamente, y a boca llena. Lo segundo se sigue, que el agraz que se saca de los agrazes, no es verdadera materia deste sacramento, porque no llega a tener tal razon de vino.

Acerca de esta conclusion es la primera duda, si el vinagre es materia deste sacramento, de tal suerte, que se pueda consagrar. En esta dificultad se suelen referir algunos Doctores, que dizen que si.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que el vinagre no es materia deste sacramento, y si se consagra no queda consagrado fuera de ser grauissimo sacrilegio. La razon es, porque el vinagre es vino totalmente corrupto, y que ha perdido la naturaleza de vino, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo argumento, y le siguen Paludano, y Richardo, y Gabriel, y el padre Maestro Soto, y los demas modernos. Y ansi dixo Aristoteles, que el vinagre respecto del vino, es como el cadauer del animal respecto del animal: y ansi el vino y el vinagre tienen diuersissimos accidentes.

Palu. in 4. d. 11. q. 1. Richar. ar. 2. q. 5. ad primum. Gabr. super can. missar. lect. 35. Arist. 8. Metha. c. 5.

Toda via queda difficultad del vino que se va haziendo vinagre. A lo qual se ha de responder, que toda via parece que tiene la naturaleza de vino, porque no se ha corrompido totalmente: y ansi si se consagrasse, la consagracion seria valida. Verdad es, que el sacerdote que consagrasse en vino notablemente azedo, pecaria mortalmente, por el peligro, y por

Alex 4 p. q.32. m 8. Innocẽ. lib. de offic. miss. cap. 30. por la irreuerencia, como dize S. Thomas en el lugar immediatamente citado, y otros muchos Doctores, particularmente Alexandro de Ales, y Innocencio.

La segunda duda es, si el mosto es materia deste sacramento. La razon de dudar es, porque el mosto no parece que tiene razon de vino. Esto se confirma, porque la massa del pan antes que estè cozida, no es materia deste sacramento, ni se puede consagrar, como queda determinado. Luego tampoco el mosto: porque menos dista la massa del pan, que el mosto del vino.

A esta duda se responde, que el mosto es materia suficiente deste sacramento. Ansi lo determina S. Thomas en el lugar citado, y esto tienen todos los Doctores. *Ad 3.* Esto se prueua. Porque aũque el mosto no sea perfecto vino, por no estar bien cozido, pero tiene la substancia de vino, como consta de la ductura: luego puedese consagrar. Esto tienẽ fundamento en el Derecho, en el qual se dize, que si fuere necessario, se esprima vn razimo de huuas en el Caliz, y le mezclen vn poco de agua, y lo consagren. *De consecr. d. 2. cap. cũ omne crimẽ* En lo qual se supone, que el mosto se puede consagrar. Verdad es, que sera pecado consagrallo, no auiendo necessidad. Y contra esto no haze la costumbre que ay en algunas Iglesias, de esprimir algunas huuas en el Caliz el dia de la Transfiguracion: porque no se consagra solo mosto, sino vino, y mezclanle vn poco de mosto. Y tambien la costumbre podria escusar de pecado.

A la razon de dudar se responde, que aunque el mosto no se suele llamar vino, pero tiene la substancia, y essencia de vino: porque con sola la alteracion con que el mismo se altera, sin auer agente extrinseco, cobra nombre de vino. A la confirmacion se responde, que la massa no se haze pan, sino es por la action, y el fuego que imprime la forma nueua de pã, o muda notablemente la forma antigua que tenia. Pero el mosto hazese vino perfecto, sin operacion ninguna de agente extrinseco.

Toda via queda dificultad, del mosto que està encerrado dentro de las huuas, si se puede consagrar. La razon de dudar es, porque el mosto que està dentro de las huuas, y el que està fuera en las cubas, son de la misma especie y naturaleza.

A esta duda se responde, que no es sufficiente materia deste sacramento, ni se puede consagrar: porque no està en forma y disposicion que se puede beuer, y la materia deste sacramento ha de tener forma, y disposiciõn de beuida. A la razon de dudar se responde, que aunque el mosto dentro de las huuas, y fuera sean de la misma especie: dentro de las huuas no tiene forma y manera de beuida, y por esta razon no se puede consagrar, y fuera tiene manera de beuida, y se puede consagrar. Lo segundo, porque algunos dizen, que no son de la misma especie: porque el mosto dentro de las huuas, es como parte de la misma huua, y ansi differe especie del mosto, que està fuera de las huuas.

La tercera duda es, si el vino elado es materia deste sacramento, de tal suerte, que la consagracion hecha en el sea valida. La razon de dudar es, porque el baptismo no se puede hazer con agua elada: luego tampoco se puede consagrar vino elado. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque el vino elado no tiene forma de beuida.

Por lo contrario haze, que el elarse no es sino vna condensacion que no muda la especie. Lo qual se confirma, porque si las especies de vino consagrado, se congelassen, no dexaria de estar alli la sangre de Christo: luego el vino elado es materia deste sacramento, y se puede consagrar. En esta dificultad la primera sentencia es, que no se puede consagrar, si està bien elado, de suerte que no tenga forma de beuida. Esta sentencia tiene el Maestro Fray Martin de Ledesma, y otros modernos Theologos. La segunda sentencia es, que se puede consagrar, y que queda consagrado. *Syluest. ve Euch. 2.* Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y Syluestro.

A esta dificultad se respõde, que ambas sentencias son probables, aunque algo mas probable parece la segunda. Esta resolucion se prueua con los argumentos hechos por ambas las sentencias: y con la autoridad de los Doctores que las tienen. Conforme a la segunda sentencia, que es algo mas probable se ha de dezir, que en el baptismo el agua es materia del sacramento, en quanto sirue al vso de lauar, y el agua elada no puede lauar, pero el vino es materia deste sacramento, no en quanto està en el actual vso de beuer, porque este sacramento nõ consiste en el actual vso, como en el baptismo, sino en la consagracion de la materia, y ansi el sacramento queda permaneciente. Por esta razon la materia deste sacramento puede ser vino elado: porque aunque actualmente no estè liquido, està en forma que se puede beuer si lo desyelan. Pero hase de aduertir, que si el vino està elado, de tal suerte que està duro como vna piedra, no se puede consagrar, porque aquella no es congelacion, sino generacion de nueua substancia: porque el vino elado se dize, quando se puede facilmente deselar, y reduzirse a la forma antigua, que tenia. Lo qual es argumento grande, que el vino elado no pierde la forma essencial que tenia: porque si la perdiera, no boluiera tan facilmente a adquirirla.

La

La vltima es, si el vino adobado con cosas olorosas, y con otras cosas semejantes, es materia deste sacramento que se pueda consagrar.

A esta duda se responde, que si la mezcla destas cosas es tanta, o el cozer con ellas de tal qualidad que corrompa la substancia del vino, no sera materia deste sacramento: pero si no la corrompe totalmente, sera materia deste sacramento. Y para ver quando la corrompe totalmente, se ha de acudir a la experiencia de los sentidos, y al juyzio de los hombres prudentes. Y lo mismo se ha de dezir del vino aguado, y de vn vino que llaman agrapie. Pero hase de aduertir, que consagrar en estos liquores que ay duda si son materia deste sacramento, es pecado mortal de sacrilegio.

De todo lo dicho se colige bien facilmẽte, que el arrope no es materia deste sacramento: porque el mosto coziendo con la fuerça del fuego, adquiere otra forma substancial, y no queda vino.

Decima sexta conclusion. En este sacramento, el agua se ha de mezclar con el vino. Esta conclusion es de Fè, y la enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos. Esto se prueua de la antigua tradicion de la Iglesia, y del Derecho. Esto determina el Concilio Tridentino. La razon es, para significar la passion de Christo: porque del lado de Christo salio sangre y agua. La razon porque esto fue conueniente, es para significar el effecto deste sacramento, que es juntar los pueblos con Christo. Porque el agua en las diuinas letras, significa los pueblos. Desta conclusion se sigue, que seria pecado mortal grauissimo, no mezclar el agua con el vino, porque seria contra el mandato de muchos Pontifices, y contra el muy recebido de toda la Iglesia, en cosa graue.

Artic. 6.

De consecr. cap. cum omne crimen cũ alijs multis.

Conc. Trid. sess. 22. cã. 7

La duda es, si este precepto es de derecho diuino: parece que no, porque en todas las letras sagradas, no se halla tal precepto, y el Concilio Florentino en el capitulo quarto dize, que es precepto Ecclesiastico. Esto se confirma, porque Christo nuestro Señor instituyò lo que era de substancia, y essencia deste sacramento, y los ritos y ceremonias dexolos a la Iglesia que los instituyesse. Y echar agua en el vino, no es de substancia del sacramento, sino vna marauillosa ceremonia. Luego no la instituyò Christo, y assi no sera de derecho diuino. Algunos Doctores tienen, que este precepto no es diuino, sino Ecclesiastico, y conuencense con las razones hechas. Y assi dizen, què el Summo Pontifice puede dispensar en el tal precepto. Esta sentencia tiene Rofense, y Scoto, y Ricardo, y muchos Thomistas: y no es del todo improbable, sino antes es probable.

Rofense, ar. 16. contra Lutherum. Scoto, in 4 d. 11. q. 2. Ricar. ar. 5. quæst. 1.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es mucho mas probable. De suerte, que es precepto diuino, puesto por Christo nuestro Señor. Esto enseña el Maestro Soto, y el Maestro Cano. Y esto parece que tiene Sancto Thomas, y siguenle comunmente los Doctores, y los Sanctos, y Concilios significan esto. Y conforme a esto, se ha de dezir, que es tradicion. La razon que ay en confirmacion de esta verdad, es, que nunca la Iglesia se atreuiera a echar agua en el Caliz, sino fuera por institucion de Christo, y tradicion de la Iglesia. De lo qual se sigue, que el Summo Pontifice no podra dispensar en este precepto, porque es de derecho diuino, y no depende de la voluntad humana. A la razon de dudar se responde, que consta auer tal precepto de la tradicion. Y el Concilio Florentino solamente dize, que es precepto Ecclesiastico, pero no dize que no sea precepto diuino. A la confirmacion se responde, que aunque de ordinario las ceremonias de los sacramentos las instituye la Iglesia, pero alguna puede auer instituyda por Christo nuestro Señor.

Decima septima conclusion. La mezcla del agua con el vino, no es necessaria de necessidad de sacramento. De suerte, que sin ella seria verdadero sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, y el Maestro con todos los Escholasticos. Esto se prueua del Concilio Florentino, el qual dize, que solamente el vino de vid es materia deste sacramento, y la mezcla del agua tã solamente es de necessidad de precepto. Y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino, y en Derecho. La razon es, porque por el vino sin agua ninguna, se representa sufficientemente la sangre de Christo a manera de beuida. Y el mezclar el agua, solamente se pone para significar la participacion del fructo de la sangre de Christo, y la vnion con el. Esto se confirma, porque el agua no se conuierte en sangre de Christo, sino es que primero se conuierta en vino. Luego no es materia de este sacramento, ni es necessaria para constituyr materia: ni tampoco es de la integridad deste sacramento. Pero ha se aduertir, que el agua que se ha de echar en el Caliz, ha de ser verdadera agua, y natural, para representar la agua verdadera y natural, que salio del lado de Christo, lo qual se dize en el Derecho: y assi si alguno mezclasse otra agua, o otro liquor, pecaria mortalmente como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado: aunque seria verdadero sacramento, si la mezcla se hiziesse en pequeña quantidad.

Artic. 7. Mag. in 4. dist. 11.

Conc. Trid. sess. 22. cã. 7. de consecra. d. 2. cap. scriptura.

Cap. in quadam, de celebr. miss.

Decima octaua conclusion. El agua que se ha de mezclar con el vino, ha de ser en poca quantidad. Esta conclusion es de Sancto Thomas

Artic.8. Thomas en la question citada. Està determinada en Derecho, en el qual se condenan los que ponian mayor quantidad de agua que de vino, y se dize, que por costumbre de la Iglesia se ha de echar en el Caliz mas vino que agua. Y el Concilio Florentino dize, que se ha de echar poquissima agua. La primera razon es, porque muy mayor es la Magestad de la sangre de Christo, y de sus meritos que se significan por el vino, que no la fragilidad humana, que se significa por el agua. La segunda razon es, porque el agua no se consagra, ni se puede consagrar, sino es que primero se conuierta en vino: y si se echasse en gran cantidad, no se conuertiria tan facilmente en vino. Esta es razon de Sancto Thomas en el lugar alegado, y de todos los Scholasticos: particularmente Alexandro de Ales, y Gabriel, y Innocencio. Desta razon se sigue claramente, que el agua que se pone en el Caliz, se conuierte en vino, y despues en sangre de Christo. Esto es lo mas probable, y que tiene mas apariencia: y ansi lo enseñan los Doctores citados, è Innocencio, en el capitulo, *Cum Martha, de celebratione missarum*, y Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado: los quales disputan muy a la larga, que se haze del agua que se mezcla con el vino en el Caliz. De lo dicho se sigue, que con grandissima razon el Concilio Florentino determinò, que el agua que se ha de poner en el Caliz, sea poquissima: porque de otra manera auria peligro, que el agua no se consagrasse, sino quedasse en su propria substancia. Por la misma razon, justamente està ordenado, que el agua se mezcle con el vino, mucho antes que se consagre, para que aya tiempo de conuertirse el agua en vino.

Cap. perniciosus, de celebr. miss.

In 4. d. 11. Alex. 4. p. q. 22. Gabr. super canon. missa. lect. 35. Innoc. li. 4. de offic. miss. cap. 32.

F

Capit. V. De la forma deste Sacramento.

Magist. in 4. dist. 8. Alex. 4 p. q. 33. & 34. Gabr. super cano. missa. lect. 38. 48 & 53. Soto. in 4. d. 11. q. 1. Martin. de Ledes. 4 p. q. 19. D. Tho. 3. p. q. 78. ar. 1.

Desta materia tratan los Doctores con el Maestro, particularmente Alexandro de Ales, y Gabriel, y el Maestro Soto, y Fr. Martin de Ledesma.

Primera conclusion. La forma deste sacramento es, *Hoc est corpus meum. Hic est calix, &c.* Esta conclusion enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua lo primero del modo comun de hablar de todos los Doctores, que dizen, que esta es la forma deste sacramento. Lo segundo, porque en el Concilio Florentino, en el tratado de sacramentis, se determina, que todos los sacramentos han de constar de cosas, como de materia, y de palabras, como de forma. Y tratando en particular deste sacramento determina, que las palabras del Saluador, son forma deste sacramento. La razon desto trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Esta conclusion es cierta segun la Fe, como consta del vso de toda la Iglesia, y de la determinacion del Concilio Florentino, que assi lo difine. Y lo mismo se determina en el capitulo, *Cum Martha, de celebratione missarum*. Y estas palabras se hallan en el Euangelio.

Matt. 29. Luc. 22.

La dificultad primera acerca desta conclusion es, si estas palabras son forma del sacramento ya consagrado, o de la consagracion. En esta dificultad el Doctor Scoto enseña que estas palabras no son forma del sacramento de la Eucharistia, sino de la consagracion. Esta sentencia se prueua lo primero, porque la pronunciacion destas palabras, no queda con las especies sacramentales, que tienen razon de sacramento, como es cosa notoria. Luego estas palabras no son forma del sacramento de la Eucharistia. Luego no son sino de la consagracion. Lo segundo, porque la razon de sacramento, consiste en razon de señal, que significa la gracia que se da por el sacramento. Luego aquellas palabras no son la forma que constituye este sacramento, sino la significacion de las especies sacramentales, con que significan la gracia.

Scoto in 4 d. 8 q. 1. ad tertium.

A esta duda digo lo primero, que las palabras de la consagracion, con toda propriedad no se pueden llamar forma de la consagracion. La razon es, porque la consagracion, si se considera como distincta de las palabras, no es otra cosa sino la conuersion de la substancia del pan en el cuerpo y sangre de Christo. Y esta conuersion es effecto de la pronunciacion de las palabras, como es cosa sabida. Luego las palabras no son forma de la consagracion. Lo segundo, porque si fuessen forma de la consagracion, seguirse hia que la consagracion fuesse sacramento, pues consta de cosas y de palabras. Lo qual es contra lo que queda determinado arriba en el capitulo primero.

Digo lo segundo. Absolutamente se ha de dezir, que aquellas palabras son forma del sacramento de la Eucharistia. Esto se prueua de todas las razones hechas por la conclusion: particularmente del comun modo de hablar de todos los Theologos, y del Concilio Florentino, en el qual se ha de considerar, que de la manera que dize que las palabras son forma de los demas sacramentos, de la misma suerte dize, que son forma deste sacramento las palabras de la consagracion. Luego absolutamente se ha de dezir, que las palabras son forma deste sacramento.

Digo lo tercero, que estas palabras de la consagracion, son como forma extrinseca deste sacramento, y la forma intrinseca es la significacion de las especies sacramentales, con la qual significan el cuerpo y sangre de Christo, que estaua alli encerrado, y la gracia sacramental. Esta significacion de las especies queda

como

como impressa en ellas por fuerça y virtud de las palabras que determinan las especies, a significar todo esto. A la primera razon de Scoto se responde, que las palabras son forma extrinseca deste sacramento: y ansi puede auer verdadero sacramento de Eucharistia, quando passaron las palabras. Podemos tambien dezir, que las palabras quedan como en virtud en la significacion de las especies, la qual causaron las palabras. A la segunda razon se responde, que la significacion de las especies con que significan la gracia, es forma intrinseca y las palabras forma extrinseca, que causan la significacion. La segunda dificultad es, si Christo consagro con estas palabras.

Matt.
Luc. 22.

Scoto in 4. d. 8. q. 2. tertia

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que Christo nuestro Señor consagrò con las mismas palabras, que se consagra aora. Esta resolucion es de todos los Theologos, y parece que se colige del capitulo, *Cum Martha*, y del Concilio Florentino, en el qual se diffine, que la forma deste sacramento son las palabras del Saluador, con las quales hizo este sacramento. Pero es necessario declarar mas en particular estas formas.

Segunda conclusion. Aquella particula, *enim* en ambas formas, no es de essencia de la forma. De suerte, que si vno consagrasse, y no dixesse aquella palabra, verdaderamente consagraria. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque la significacion de la forma, no depende de aquella palabra: y aquella palabra tan solamente se pone, para juntar las palabras de la forma con las precedentes: pero aquella palabra siempre se ha de dezir.

La duda es, si es pecado mortal dexarla. Algunos Doctores enseñan, que tan solamente es peccado venial. Entre otros tiene esta sentencia el Maestro fray Martin de Ledesma lo qual se entiende, sino se haze por menosprecio. La razon en que se funda esta sentencia es, porque parece materia ligera, y cosa leue dexar aquella palabra.

A esta duda se responde, que es muy mas probable: que es pecado mortal dexar aquella palabra, si se haze de proposito, o por notable negligencia, aunque no se haga por menosprecio. Esta es la comun sentencia de los discipulos de S. Thomas en la question alegada, y de todos los Doctores. La razon es, porque aunque esta palabra no sea de essencia, pero pertenece a la continuacion destas palabras, con las precedentes, en las quales se significa el vso deste sacramento: y aunque parezca cosa de poco momento, en cosa tan graue no lo es, sino cosa grauissima.

Artic. 2. & 3.

Acerca de la consagracion del Caliz ay vna dificultad grauissima, si todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina en la consagració del Caliz, son de essencia de la forma, de tal suerte, que si vno las dexasse, no consagraria.

En esta dificultad ay differentes pareceres. La primera sentencia es, que todas aquellas palabras son de essencia de la forma, en la consagracion del Caliz. Esta sentencia tiene Paludes, y Capreolo, Scoto, y Marsilio. Y Sancto Thomas en el articulo tercero citado, parece que es deste parecer, porque dize, que todas aquellas palabras son de substancia de la forma. El primer fundamento desta sentencia es, que el Concilio Florentino determina, que la forma deste sacramento son las palabras del Saluador. Y todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina en la consagracion del Caliz, las dixo Christo. Porque, aunque es verdad, que todas no se hallan en los Euangelistas, pero hallanse en el capitulo, *Cum Martha*. En el qual Innocencio Tercero dize, que todas aquellas palabras las tomó la Iglesia de la boca de Christo, por la tradicion de los Apostoles: luego todas son de la essencia de la forma. Lo segundo tiene fundamento en la authoridad de la Iglesia, que vsa de todas aquellas palabras, como de forma de consagracion. Y ansi todas aquellas palabras las dize el Sacerdote consagrando, y teniendo el caliz en la mano. Luego todas son de la essencia de la forma.

La segunda sentencia es contraria à aquesta, que solas aquellas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, o, *Hic est sanguis meus*, son de essencia de la forma del caliz. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, San Buenauentura, Durando, y Cayetano en el lugar de Sancto Thomas citado, y el Maestro Soto, y otros muchos. Esta sentencia se prueua lo primero, porque en la Iglesia Griega, hombres doctissimos, como San Gregorio Nazianzeno, San Basilio, San Chrysostomo, no vsauan en la consagracion del Caliz, sino destas solas palabras, como lo refiere Cayetano sobre Sancto Thomas en el lugar citado, y otros authores. Luego aquellas solas palabras son de essencia deste sacramento. Lo segundo, porque aquellas solas palabras significan el effecto deste sacramento, y le hazen, que es la conuersion de la substancia del vino en la sangre de Christo. Luego estas solas palabras son de essencia de la forma deste sacramento. Lo tercero, porque las palabras que significan el vso del sacramento, no son de essencia del sacramento, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, sino solamente pertenecen al complemento accidental del sacramento. Luego tambien aquellas vltimas palabras, que declaran la virtud del sacramento, no son de essencia de la forma, porque la virtud presupone la essencia.

Alex. 4. p. q. 33.
D Bona. in 4. d. 8. q. 2.
Duran. ibi.

Ad 2.

Para declarar esta duda que es muy graue digo

digo lo primero. To das las palabres de que vsa la Iglesia en la consagracion del Caliz, las ha de dezir el sacerdote de la Iglesia Latina. Y esto cae debaxo de precepto, por lo menos Ecclesiastico. Algunos Doctores enseñan, que tan solamente es precepto Ecclesiastico: porque si fuera precepto diuino, no solamente los Sacerdotes de la Iglesia Latina estuuieran obligados a dezir todas aquellas palabras, sino tambien los de la Iglesia Griega: porque los preceptos diuinos a todos obligan: lo qual es contra el vso de aquella Iglesia. Este fundamento se prueua, porque el que vsasse de aquella forma en la Iglesia Latina, se apartaria del vso comun de toda la Iglesia Latina, que consigra con todas aquellas palabras, y vsaria de forma dudosa, y pondriase a peligro de no hazer sacramento. Luego peccaria mortalmente. Y de camino se ha de aduertir, que peccaria mortalmente el que dexasse alguna parte notable del Canon: particularmente cerca de la consagracion, como son aquellas palabras: *Q. pridie quam pateretur.* Porque no se conformaria en cosa tan graue con el vso de la Iglesia. Digo lo segundo. Probable es, que todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina son de essencia de la forma del Caliz, pero mas probable es, que solas aquellas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, o aquellas, *Hic est sanguis meus*; Esta conclusion se prueua con la authoridad de los Doctores que tienen estas sentencias, y con las razones hechas por ambas. Y mas probables y aparentes son las hechas por la segunda sentencia. Desta conclusion se sigue, que el sacerdote que consagra el Caliz, no ha de restringir, ni limitar su intencion a consagrar con aquellas solas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, sino ha de tener intencion de querer consagrar, como quiere Christo, y la Iglesia que consagremos. La razon es, porque de otra suerte pondriase a peligro de no consagrar, por ser sentencia probable la contraria. Por lo qual peccaria mortalmente, limitando su intencion a aquellas solas palabras.

Digo lo tercero, que todas aquellas palabras de que vsa la Iglesia Latina, aunque no son de essencia de la forma, son de su integridad. Ansi lo dize Sancto Thomas en el lugar alegado, pero es necessario declarar este punto, que es dificultoso. La integridad del sacramento, o de la forma del sacramento, es de dos maneras. La primera por diuina institucion, y por derecho diuino, como en el sacramento de la penitencia la satisfacion, la qual de derecho diuino, y por institucion de Christo pertenece a la integridad deste sacramento de la penitencia. La segunda integridad, es instituyda por la Iglesia, y por Derecho positiuo. Como quando baptizauan metiendo tres vezes el niño en el agua, por ordenacion de la Iglesia: todas tres vezes pertenecian a la integridad del sacramento del baptismo. Esto supuesto, en la declaracion deste punto ay differentes pareceres entre los Thomistas. El primero es, que las palabras vltimas de la consagracion del caliz, son de integridad de la forma deste sacramento, no por derecho diuino, y por institucion de Christo, sino por institucion de la Iglesia, como en el baptismo meter tres vezes el niño en el agua. La qual institucion tuuo fundamento en aquel hecho de Christo, que consagró con todas aquellas palabras. El segundo modo de dezir es, que las vltimas palabras son de integridad de la forma deste sacramento por derecho diuino, y por institucion de Christo. Porque todas aquellas palabras tienen la misma significacion substancialmente con las passadas: porque todas aquellas palabras significan la sangre de Christo con mayor explicacion, y las qualidades, y propriedades de la sangre de Christo: y ansi el sentido de las primeras palabras, se estiende por todas las siguientes: de tal suerte, que de todas ellas resulta vna entera y perfecta sentencia. Y por esta razon se dize, que son de la integridad de la forma: y ambos modos de dezir son probables. A los fundamentos de la primera sentencia se responde, que prueuan que las palabras vltimas son de la integridad de la forma del caliz. El Concilio Florentino tiene vna poca de difficultad, al qual se responde, que el Concilio solamente dize, que las palabras del Saluador, son forma deste sacramento, pero no dize, que todas las palabras que Christo pronuncio en la consagracion del Caliz, son forma deste sacramento, porque en la consagracion del pan puso aquellas palabras, *Quod pro vobis tradetur.* Y aquellas palabras no son de essencia de la forma. Y lo mismo se ha de dezir al capitulo, *Cum Marthæ.*

Artic. 3.

Tercera conclusion. En las palabras de la consagracion ay virtud diuina, que causa la consagracion, y la conuersion de la substancia del pan y vino, en cuerpo y sangre de Christo. Esto se prueua lo primero, porque deziamos arriba, todas las formas de los sacramentos de la nueua ley, tienen fuerça y virtud diuina de causar sus significados. Y esto es gran dignidad y perfection de los sacramentos de la nueua ley. Luego esta perfection tambien la tendra la forma del sacramento del altar, que es el perfectissimo de todos. Lo segundo se prueua del Concilio Florentino, el qual dize, que quando el Sacerdote pronuncia las palabras de la consagracion, haze este sacramento. Y da la razon, porque por virtud de las palabras, la substancia del pan y vino, se conuierten en cuerpo y sangre de Christo.

Esta

Artic. 4. Esta sentencia tiene S. Thomas en la question citada.

Quinta conclusion. Las palabras de la consagracion son verdaderas. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada, y es cierta segun la Fè. Esto se prueua lo primero, porque estas palabras las pronunciò, y pronūcia Christo, que es la primera verdad que no puede mentir: luego son verdaderas. Lo segūdo, porque toda la verdad de la Fè deste mysterio, depende de que son verdaderas estas palabras de la forma. Luego son verdaderas. Para declarar como son verdaderas estas palabras, y formas de la consagracion, se han de poner algunas dudas.

Artic. 5.

La primera es, si aquellas palabras que dize el sacerdote, *Hoc est corpus meum, Hic est calix, &c.* se han de tomar materialmente, quando las dize el sacerdote, y recitando lo que passo, o si se han de tomar formalmente, y personalmente hablando en propria persona del sacerdote. En esta dificultad, la primera sentencia es, que aquellas palabras, quando las pronuncia el sacerdote, se toman materialmente, y recitando aquellas palabras de Christo. Esta sentencia tiene Innocencio, la Glossa, y Durando, y Gabriel. Esta sentencia tiene fundamento, que aquellas palabras, las recita el sacerdote, como dichas de Christo, y pronunciadas por el, como se vee claramente. Luego tomanse materialmente. Esto se confirma, porque si se tomassen formalmente, y en persona del sacerdote, seria falso dezir, *Hoc est corpus meum*, Porque haria este sentido, que lo contenido debaxo de las especies de pan, es el cuerpo del sacerdote: lo qual es falsissimo. Luego tomanse materialmente. Esta sentencia no tiene probabilidad ninguna, y es falsa. Lo primero, porque es comun sentencia de todos los Theologos, que las formas de los sacramentos, hazen lo que significan. Luego la forma deste sacramento no se ha de tomar materialmente, sino con su significacion. Lo segundo, porque el Concilio Florentino dize, que aquellas palabras en persona de Christo hazen este sacramento. Y pronunciarlas en persona de Christo, es tomarlas formalmente, y con su significacion, como las tomò Christo. La segunda sentencia es, que las palabras de la consagracion, en ninguna manera se toman materialmente, y recitando, sino formalmente, y con su significacion. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, San Buenauentura, Ricardo, y Marsilio. De suerte que aunque las palabras que preceden, *Accipite & comedite*, se digan recitando, y como materialmente: pero las palabras de la consagracion, se dizen formalmente, y con su significacion, y personalmente. La tercera sentencia es, como media entre estas dos extremas.

Innoc. li. 5. de officio missæ c. 17. Gloss. sup. c. timore, de consec. d. 2. Dura. in 4. dist. 8. q. 2. Gabr. super canonem missæ lect. 48.

Alex. 4 p. q. 33 m. 3. Bona. in 4 d. 8. in 2. p. dist. 1. q. 1. artic. 1. Ricar. ar. 1. quest. 1. Mars. in 4. q. 6. art. 1.

Que las palabras de la consagracion se toman materialmente, y como recitando lo que passo: pero no puramente, porque tambien se toman formalmente, y con su significacion, y personalmente. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar alegado, y todos los discipulos de Sancto Thomas.

Para declarar esta sentencia, que es la verdadera, y que mejor declara este mysterio. Digo lo primero. Las palabras de la consagracion, quando las pronuncia el sacerdote para consagrar, en alguna manera se toman materialmente, y como recitando lo que passo. Esto se dize contra la segunda sentencia, y prueuase, porque el sacerdote quando dize las palabras de la consagracion, dize desta manera: *Accepit Iesus panem, & gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite & comedite, Hoc est corpus meum.* Estas palabras no pueden ser verdaderas, quando las dize el sacerdote, sino es tomandose en alguna manera materialmente, y como recitando lo que entonces passo. Luego ansi se ha de tomar. Digo lo segundo, que las palabras quando las pronuncia el sacerdote, tambien se han de tomar formalmente, y con su significacion, y personalmente. Esta es la mente de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque como queda dicho, las palabras de la consagracion, quando las pronuncia el sacerdote, no se pueden tomar de todo materialmente, y como recitando, ni del todo formalmente, y personalmente. Luego han se de tomar de ambas maneras. Declaremos esto por vn exemplo. El Rey muchas vezes embia vn embaxador a otro Rey, y le dize que le diga en su nombre, que le restituya vna villa, o vna ciudad, y que si no quisiere, que desde luego pronuncia guerra contra el. Entonces el embaxador, al pronunciar las palabras del Rey, ha se como recitando las palabras que el Rey le dixo: pero despues al tiempo de notificarle la guerra, dize aquellas palabras formalmente, y en persona del Rey. De la misma suerte en nuestro proposito, Christo nuestro Señor instituyo, que los sacerdotes refiriessen las palabras de Christo, y refiriendolas en persona de Christo, pronuncian aquellas palabras de la consagracion, y vsando dellas en su significacion, y como en su propria persona. Pero hase de aduertir, que quando dezimos, que el sacerdote habla en persona de Christo, quādo pronuncia las palabras de la consagracion, ha se de entender, no solamente que habla en virtud de Christo, y como su ministro, porque esto es comun a todos los sacramentos: pero habla como si Christo estuuiera presente, y como si el mismo hablara. Traen los Doctores el exemplo del Angel, que hablaua Exod. 3.

en persona de Dios, y dezia el mismo, como si fuera Dios Yo soy el que soy. Al fundamento de la primera sentencia se responde, que esto es particular en este sacramento, que las palabras de la consagracion se toman juntamente como recitando, y tambien significando: porque Christo dio virtud a las palabras de la consagracion, de consagrar, quando se pronuncian en su nombre, y en su persona. A la confirmacion se responde, que si aquellas palabras se tomassen del todo formalmente, y con su significacion, harian aquel sentido falso que se refiere en el argumento. Pero tomandolas de la manera que hemos dicho, no hazen sentido falso, sino muy verdadero.

La segunda dificultad es, si estas formas de la consagracion son verdaderas en rigor: la qual no se puede disputar en este lugar. Ha se de ver el lugar citado. A esta duda se responde, que en todo rigor son verdaderas. Lo primero, porque si se considera esta verdad, como especulatiua, quiere dezir, que lo contenido debaxo de aquellas especies sacramentales es cuerpo de Christo. Lo qual es verdad, en el punto, que se acaba de pronunciar toda la oracion. Lo segundo, porque si aquella oracion se mira como practica, tambien es verdadera, porque haze lo que dize, y en esso consiste la verdadera practica. Haze que lo contenido debaxo de aquellas especies, que es el pan, se trásforme en la substancia del cuerpo de Christo. De suerte, que debaxo de aquella oracion están encerradas como dos verdades. Porque lo que se demuestra con aquel pronombre, *Hoc*, es como comun, y encierra en si dos cosas. Porque debaxo de aquellas especies se encierra al principio la substancia del pan, y al fin de la oracion la substancia del cuerpo de Christo. La primera verdad es, que lo contenido debaxo de aquellas especies se haze cuerpo de Christo. Esta es verdad practica, y se verifica, de la substancia del pan. La segunda verdad es, q̃ lo contenido debaxo de aquellas especies es cuerpo de Christo. Esto se verifica en el vltimo instante, quando se acaba de pronunciar toda la oracion. Y verificase del cuerpo de Christo que está encerrado y contenido debaxo de aquellas especies sacramentales.

La tercera dificultad es, que se demuestra por aquel pronombre, *Hoc*, con la forma de la consagracion. La razon de dudar es, porque si se demuestra el pan, es falso dezir que es cuerpo de Christo: y si se demuestra el cuerpo de Christo, es falso dezir, que se haze cuerpo de Christo. Luego no se puede demostrar ninguna cosa determinada. En esta dificultad ay varias, y differentes sentencias, las quales refieren los Doctores en el lugar de S. Thomas ya citado. Yo tan solamente quiero referir la verdadera sentencia de S. Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente de Cayetano, y lo mismo enseña Durando. *In 4. d. 8 q. 2. ad 1.*

A esta duda se responde, que aquel pronóbre, *Hoc*, demuestra lo contenido debaxo de las especies de pan. De tal suerte, que quede indifferente a la substancia de pan, y a la substácia del cuerpo de Christo, y es como si dixesse, Esto contenido debaxo destas especies se haze cuerpo de Christo, y es cuerpo de Christo. Porque lo vno se verifica de la substancia del pan, y lo otro de la substancia del cuerpo de Christo. Desta manera se declara facilmente la razon de dudar.

Sexta conclusion. La forma de la consagracion del pan, consigue luego su effecto, antes que ponga la consagracion del vino. Desso no se puede dudar en Theologia. Enseñalo Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, y este es comun consentimiento de todos los Theologos. Particularmente se ha de ver à Alexandro de Ales grauissimo author. Esto se prueua lo primero del comun cósentimiento de los fieles. Todos los fieles en el punto que se acaban de pronunciar las palabras de la consagracion del pan, adoran a Christo, contenido debaxo de aquellas especies. Luego las tales palabras hazen su effecto, sin dependencia de las palabras de la consagració del vino. Lo segundo, porque el Concilio Florentino dize, que la forma de la consagracion haze lo que significa. Luego en pronunciando la lo haze. Y el Concilio Tridentino determina, que por virtud de aquellas palabras, *Hoc est corpus meum*, la substancia del pan se conuierte en la substancia del cuerpo de Christo. Luego haze su effecto en pronunciandose. Pero ha se de aduertir, que es grauissimo sacrilegio querer consagrar, y consagrar el pan sin el vino, o al contrario. Y tambien es grauissimo sacrilegio consagrar primero el vino que el pan, porque es peruertir el orden, como lo dize Gelasio Papa. De lo qual se dirà mas en otro lugar.

Artic. 6.
Alex. 4. p. q. 34. mem. 4. art. 1.
Conc. Trid. sess. 13. cá. 4
Cap. peni. mus, de cons. secr. d. 2.

Cap. VI. De la conuersion de la substancia del pan y vino, en cuerpo y sangre de Iesu Christo.

Primera conclusion fundamental. En este sacramento, verdaderamente y realmente está el cuerpo de Christo. Esto enseña Sancto Tomas, y todos sus discipulos, y es cierto segun la Fe. Y lo que se dize en esta conclusion de la presencia real, y verdadera del cuerpo de Christo, debaxo de las especies de pan, se ha de entender tambien de la presencia real y verdadera de la sangre de Christo, debaxo de las especies de vino. Esta conclusion se pone contra muchos hereges. Prueuase lo primero, de la determinacion de los Concilios. Esta verdad se determinò en el

D. Tho. 3. p. q. 75. art. 1.

en el Concilio Lateranense, y se refiere en el capitulo, firmiter. Esto mismo se determina en el Concilio Florentino, en el decreto de la vnion de los Armenos, y en el Concilio Tridẽtino. Lo segundo se prueua, de muchos lugares de la sagrada Escriptura, q̃ traen los Doctores en el lugar citado, y para aqui basta lo q̃ dixo Christo por S. Lucas, *Hoc est corpus meum.* Lo qual se ha de entender en realidad de verdad. Lo tercero se prueua, o por mejor dezir, se declara esta verdad de la Fe, con esta congruencia, porq̃ el sacramento del altar es el supremo de todos los sacramentos. Luego conuenientissima cosa fue, que en el se encerrasse real y verdaderamente el cuerpo y sangre de Christo. Declaremos esto. Todos los sacramẽtos de la nueua ley significan a Christo, y encierran en si la gracia deste Redẽptor, la qual dan a los que le reciben sin impedimiẽto. Luego este supremo sacramento, no solamente auia de significar a Christo, sino tambien encerrar en si el cuerpo y sangre de Christo. No solamente auia de contener, y encerrar la gracia del Redemptor, sino tambien al mismo Redẽptor. Esta es vna dignidad y excelencia grande deste sacramento.

Conc. Trid. sess. 13. per totam.

Luc. 22.

Art. 2.

Segunda conclusion. Despues de la consagracion, no queda la substancia del pan y del vino, en este sacramento, sino totalmente dexa de ser. Esta es verdad de Fe, la qual enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua. Lo primero, de las palabras de la consagracion, *Hoc est corpus meum.* Las quales significan que lo contenido debaxo de aquellas especies de pan, es el cuerpo de Christo. Lo qual no se puede verificar de la substancia del pan. Luego la substancia del pan, despues de la consagraciõ, no queda en este sacramento, sino en su lugar el cuerpo de Christo. Lo segundo se prueua, de la difinicion de los Concilios. Difinese en el Concilio Lateranense, y refiere se en el capitulo firmiter. El Concilio Florentino tãbien determina esta verdad, porque dize en el lugar alegado, que la substancia de pan y vino, se transubstancia en cuerpo y sangre de Christo. Luego no quedan alli: finalmente esta verdad determina el Concilio Tridentino por las mismas palabras. Lo tercero se prueua esta verdad, del comun consentimiento de todos los Santos, que enseñan esta verdad, como se puede ver en los lugares que suelen traer los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Lo vltimo se prueua, porque como luego diremos, toda la substancia de pan se cõuierte en cuerpo y sangre de Christo, por fuerça y virtud de la consagracion. Luego despues de la consagracion, no queda la substancia de pan y vino. Esta conclusion es contra algunos hereges, que enseñan lo contrario.

Conc. Trid. sess. 13. can. 4. & can. 2.

Tercera conclusion. La substancia del pan y vino, por fuerça y virtud de la consagracion, no se aniquilan. Esta conclusion es contra el Doctor Scoto, que tiene, que la substancia del pan y del vino se aniquilan despues de la consagracion. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores. Tiene la santo Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el, y el Maestro, Alberto Magno, y san Buenauentura, Ricardo, Palude, Gabriel, Hugo de santo Victore, Innocencio, Alexandro de Ales, Henriquez, Thomas Vvaldensis, y Marsilio, y Gabriel. Esto se prueua lo primero, porque las palabras de la consagracion tan solamente hazen lo que significan, y no significan aniquilacion. Luego no la ay. Lo segundo se prueua, porque lo que se aniquila, conuiertese en nada, como consta de la difinicion de aniquilacion: y la substancia de pan y vino, no se conuierte en nada. Luego no se aniquila. Lo vltimo, porque la substancia de pan y vino, se conuierten en cuerpo y sangre de Christo, como diremos en la conclusion que se sigue: luego no se aniquila: porque lo que se aniquila, no se conuierte en otra cosa.

Sco. in 4. d. 11. q. 3. art. 3

Mag. in 4. d. & Alb. Mag. Bona. Ricar. Palu. Gab. Hugo de sancto Victore li. 2. de sacram. p. 8. c. 9. Innocen. li. 4. de off. Missa. c. 2. Alex 4 p. q. 38 m. 3. Henric. quol. 4. q. 5. & colat. 12. q. 10. Tho. Vualdes. de sacramen. c. 69. & 71. Marsi. in 4. q. 8. Gab. super cano. Miss. lect. 40. & 51. art. 4.

Quarta conclusion. La substancia del pan, y del vino, se conuierte en cuerpo y sangre de Christo. Esta conclusion es contra algunos hereges, y es cierta segun la Fe. Enseñala Santo Thomas en la question citada, y siguenle todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, de las palabras de la consagracion: *Hoc est corpus meum*, las quales conforme a la declaracion de los Santos, significan la conuersion de la substancia del pan en cuerpo y sangre de Christo. Lo segundo se prueua de la determinaciõ de los Concilios. Esta verdad determina el Concilio Lateranense, el qual pone esta conuersion. Y lo mismo determina el Concilio Florentino, y el Concilio Tridentino. Lo vltimo se prueua, porque el cuerpo de Christo no esta debaxo de las especies sacramentales, por auer mudado lugar, y baxado del cielo. Porque Christo, como despues diremos, no està en este sacramento como en lugar. Luego tan solamente està el cuerpo de Christo, por conuersion de la substancia del pan en el, y an si la consagracion se llama transubstanciacion, y conuersion substancial, porque toda la substancia del pan se conuierte en la substancia del cuerpo de Christo. De manera, que ninguna cosa substancial del pan queda debaxo de las especies sacramentales, sino toda se conuierte en la substancia del cuerpo de Christo, la qual queda debaxo de las especies sacramentales, en lugar de la substancia del pan. Y lo mismo se ha de dezir de la otra parte del sacramento.

Conc. Trid. sess 13. can. 4 & ca. 2.

Quinta conclusion. Cierta cosa es, segun la Fe, que quedan accidentes de pan y de vino

despues de la consagració. Està conclusion enseña Santo Thomas en la question citada, y todos sus discipulos con el. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion de los Concilios. Esta verdad està derminada en el Concilio Lateranense, como se refiere en el capitulo firmiter, y en el Concilio Florentino, y el Concilio Tridentino, y en el Derecho. Lo segundo se prueua con razon, porq̃ no era cosa conueniẽte, q̃el cuerpo y sangre de Christo, en su propria especie, y forma, se propusiesse a los hombres para comer: porque causara horror. Luego conuenientissimo fue, que quedassen los accidentes de pan y de vino, debaxo de los quales comiessemos y beuiessemos el cuerpo y sangre de Christo: porque estas cosas son de las que mas comumente vsa el hombre para su substento. Lo vltimo se prueua con otra razon. Porque fue conuenientissimo para el merito de la Fe, que Christo se nos propusiesse cubierto debaxo de aquellas especies, para que assi se exercitasse la Fe, creyendo lo que no se vee.

Art. 5.

Conc. Trid. ses. 13. ca. 2 Cap. nos in specie, de cõsecrat. d. 2.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, si quedan todos los accidentes de pan. Cosa cierta es, segun la Fe, que quedan algunos como es la quantidad, y el color, y el sabor. La dificultad es, si quedan todos.

A esta dificultad se responde, que es muy consentaneo a la Fe, que todos los accidentes de pan, que no dizen respecto a alguna cosa exterior, quedan en este sacramento. Y lo mismo digo de todos los accidentes de vino. Esta conclusion se prueua lo primero, porque los Concilios sin restriction ninguna y sin limite enseñan, que los accidentes de pan y vino, quedan en este sacramento. Luego ha se de entender, que todos los accidentes. Lo segundo, porque Santo Thomas expressamente dize, que todos los accidentes quedan. Lo tercero porque los Concilios, y los Santos, solamente ponen variacion y mutacion en la substancia del pan, que se conuierte en cuerpo de Christo. Luego todos los demas accidentes quedan alli sin variarse.

Sexta conclusion. Esta conuersion se haze en vn instante, en vn punto. Esta conclusion es de Santo Thomas en la question citada, y siguenle sus discipulos, y todos los Theologos la tienen con el Maestro. La razon de Santo Thomas es, porque esta conuersiõ se haze por fuerça y virtud diuina, que es infinita, a la qual ninguna cosa puede resistir. Luego esta conuersion se haze en vn instãte. De manera, que hemos de considerar, que en el punto e instante que se acaban de pronunciar las palabras de la consagracion, en esse punto toda la substancia del pan se conuierte en el cuerpo de Christo, y toda la substancia del vino en su preciosa sangre.

Art. 7.

In 4. dist.

Cap. VII. Del modo y manera como esta Christo en este sacramento.

PRimera conclusion. Cierto es, segun la Fe, que todo Christo se contiene y està encerrado en este sacramento. Esta conclusiõ es de S. Thomas y de todos sus discipulos, y de todos los Doctores. Esta conclusion se prueua. Lo primero del Concilio Florentino, en el decreto de la vnion de los Armenos, adõde se determina esta verdad, y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino. Lo segũdo se prueua de la comun tradicion de los Santos Padres, y sus testimonios se refierẽ en el derecho. De suerte, que en este sacramento està todo Christo, Dios y hombre verdadero, y lo mismo se ha de dezir de las especies de vino, que debaxo dellas se encierra, y contiene todo Christo Dios y hombre.

D. Th. 3. p. q. 76. ar. 1. Conc. Trid. ses. 13. can. 3. & cã. 1. ses. 21. c. 3. De consec. d. 2. cap. vbi pars, cap. singulis.

Para declarar bien como està Christo en este sacramento, se deue aduertir, que en este sacramento pueden estar algunas cosas por fuerça y virtud del mismo sacramento, y otras por concomitancia, que dizen los Theologos, y lo trae Santo Thomas en el lugar inmediatamente citado, y el Concilio Tridentino hablando deste sacramento: porque cierta cosa es, segun la Fe, que alguna cosa de Christo, està en el sacramento, por fuerça y virtud del mismo sacramento, y algo por real conjunction, y por concomitancia. Aquello està en el sacramento, y se encierra y contiene en el por fuerça y virtud del sacramento, que se pone en el sacramento por fuerça de las palabras de la cõsagracion, con q̃ se haze este sacramẽto. De suerte, que lo que es necessario que estè en el sacramento para verificar las palabras de la consagracion, aquello està por fuerça y virtud del sacramento. Estar por concomitancia en este sacramẽto, es estar, no por fuerça y virtud del sacramẽto, sino por la real vnion y cõnexion natural que tienen entre si, de la qual nace que nadie puede hallar lo vno sin lo otro. En la conclusion hemos declarado, que todo Christo esta encerrado y contenido debaxo de ambas especies sacramentales. Agora hemos de declar mas en particular, que es lo que està por fuerça y virtud del sacramento, y que es lo que se pone por la real vnion y connexiõ natural.

Conc. Trid. ses. 13. c. 3.

Segunda conclusion. En este sacramento debaxo de la especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, se encierra y contiene el cuerpo de Christo humano. Esta conclusiõ enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado, en la primera conclusion. La razon es, porque por fuerça y virtud de aquellas palabras de la forma: *Hoc est corpus meum*, se conuierte la substancia del pan en el cuerpo humano de Christo, y esto significan

fican las palabras y lo hazen. Luego debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, se encierra el cuerpo humano de Christo. De lo qual se sigue, que en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, està el alma racional, en quāto da ser corporeo. Porque esto es necessario para verificar la forma de la consagracion. Pero en quanto da ser racional, no està en el sacramento, por fuerça y virtud del sacramento. Porque esto no es necessario para verificar la forma de la consagracion. Pero està alli por concomitancia. Porque realmente, vna misma alma es la que da ser de cuerpo y ser racional. De lo qual se sigue lo segundo, que debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramēto, està el cuerpo de Christo humano como incluye carne y huesos, y otras partes organicas. Que se ponga la carne de Christo consta del Euangelio, en el qual este sacramento se llama carne de Christo. y esto mismo dizen los Santos, los quales indiferentemente hablan del cuerpo de Christo, y de la carne de Christo, como se puede ver en el Derecho. Que la carne de Christo y todas las partes dichas estē en el sacramēto, por fuerça y virtud del sacramento, se prueua, porque de razon del sacramento es, que se pōga el cuerpo de Christo humano, como queda dicho en la conclusion: y el cuerpo humano para su constitució encierra en si carne y huesos, y nieruos y partes organicas. Luego todas estas cosas estan en el sacramento, por fuerça y virtud del sacramento.

D. Tho. q. 76. a. Conc. Tr. sess. 13. c. 3. & sess. 21. De cō. d. 2. cap. pars, & singu. — Ioan. 13. — Conc. Tr. sess. 13. — De consecr. d. 2. c. nos & cap. corpus.

Acerca desta conclusion es la duda, si en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, està la quantidad y la figura de Christo debaxo de las especies de pan. La razon de dudar es, porque por fuerça y virtud del sacramento, debaxo destas especies està el cuerpo humano de Christo, como queda dicho. Luego està la quantidad y la figura, por fuerça y virtud del sacramento. Porque el cuerpo humano para su organizacion ha menester distincion de miembros, lo qual no se puede entender sin figura, y quātidad. En esta dificultad el Maestro Victoria, y el Maestro Fray Martin de Ledesma, sobre el articulo de Santo Thomas citado, tienen que debaxo de las especies de pan està la quantidad y figura del cuerpo de Christo, por fuerça y virtud del sacramento, y mueuense con el argumento hecho.

A esta dificultad se responde, que la quantidad y figura de Christo, no estan debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real y natural connexion que tienen con el cuerpo humano de Christo. Esto enseña el Angelico Doctor en la question citada, en el articulo quarto, y todos sus discipulos con el. La razon es clara, por que aquello està debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, en lo qual se conuierte la substancia del pan, por fuerça y virtud de las palabras. Y la substancia del pan, no se conuierte en la quantidad y figura porque es conuersion substancial, y ansi se ha de hazer en alguna cosa substancial, qual es la substancia del cuerpo de Christo, Luego la quantidad y figura, no estan alli por real vnion. Y a la razon de dudar se responde, q̄ real y verdaderamente, por fuerça y virtud del sacramēto, tan solamēte se pone la substācia del cuerpo de Christo organico. El qual substancialmente es organico en si, por orden a la quantidad. Pero no encierra en si substancialmente la quantidad, por la real vnion que tiene con el cuerpo de Christo.

La segunda dificultad es, si la diuinidad està en este sacramento, por fuerça y virtud deste sacramento. La razon de dudar es, porque no està en este sacramento, por fuerça y virtud deste sacramento, y de las palabras del. Luego tan solamente està por la real vnion que tiene con el cuerpo de Christo. Esto se confirma, porque la substancia del pan, no se conuierte ni puede conuertir en la diuinidad, sino en la substancia del cuerpo de Christo que està junto con la diuinidad. Luego la diuinidad de Christo, no està en este sacramēto, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real vnion. Por el contrario haze, porque en la forma de la consagracion se significa la diuinidad, quando se dize, Este es mi cuerpo. Luego està en el sacramento, por fuerça y virtud del sacramento.

A esta duda digo lo primero, que sin duda ninguna la diuinidad està en este sacramento, por lo menos real y verdaderamente, y por concomitancia. En esto conuienen todos los Theologos, sin discrepar ninguno. La razon està clara, porque el cuerpo de Christo està en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, como queda dicho. Y la diuinidad real y verdaderamente, està junta con el cuerpo de Christo. Luego la diuinidad està en este sacramento real y verdaderamente.

Digo lo segundo. La diuinidad no està en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real vnion. Esto enseña santo Thomas en el articulo citado, soltando el primer argumento, y todos sus discipulos le siguen. La razon es la que esta puesta al principio. Y a la razon en contrario se responde, que en aquellas palabras: *Hoc est corpus meum*, se insinua la diuinidad y la vnion que tiene el cuerpo de Christo con la diuinidad. En ser cuerpo de Christo se encierra, que estè junto con la diuinidad. Pero esso no basta para que la diuinidad estè en este sacramento por fuerça de las palabras. Porque para esso es necessario

que

que la substancia del pan por virtud de la forma se conuertiesse en la diuinidad: lo qual no puede ser. Desuerte, que por la real vnion que tiene el cuerpo de Christo con la diuinidad, y con el Verbo diuino, està alli la diuinidad, y el Verbo diuino.

La tercera dificultad es, si toda la Trinidad, Padre y Hijo, y Espiritu santo, estan en este sacramento, por la real vnion. La razon de dudar es. Porque en este sacramento està la diuinidad, y el Verbo diuino como queda dicho. Y el Verbo diuino està vnido, y tiene real conjunction con todas las tres personas de la santissima Trinidad. Luego toda la Trinidad està en este sacramento real y verdaderamente. En esta dificultad Gabriel enseña, que se puede conceder, que en este sacramento està toda la santissima Trinidad. por concomitancia, y real conjuction, como secundariamente. Y lo mismo enseñan algunos modernos Theologos.

Gabr. super canon. Misse lect. 41.

A esta dificultad digo lo primero, que en este sacramento està la santissima Trinidad, Padre, y Hijo y Espiritu santo, mas particularmẽte que en las demas cosas. Porque en este sacramento està haziendo mas marauillosos efectos, q̃ en todas las demas cosas. Està como causa sobrenatural haziẽdo marauillosos efectos del orden sobrenatural de la gracia. Y en las demas cosas naturales no està sino como causa natural, y haziendo efectos naturales, y en otras cosas està haziendo efectos sobrenaturales, como en las almas de los justos. En este sacramento haze vn extraordinario efecto de la vnion del cuerpo de Christo, con las especies sacramentales, y substentãdo los accidentes sin subjecto. Y ansi suelen hablar los Santos. De lo qual se ha de ver santo Thomas.

D. Th. opusc. 63. cap. 2

Digo lo segundo, que propriamente hablando en todo rigor, la santissima Trinidad, Padre, y Hijo, y Espiritu santo, no se dize que està en este sacramento por concomitancia. La razon es, porque como dize el Concilio Tridentino, en el lugar citado, el Verbo diuino està en este sacramento desta manera, porque la carne y sangre de Christo, està vnida hypostaticamente con el Verbo diuino, y la carne y sangre de Christo no tienen esta vniõ con el Padre, y con el Espiritu santo, como es cierto segun la Fe: luego la santissima Trinidad no se ha de dezir en rigor, que està en este sacramento por concomitancia como el Hijo, sino solo el Hijo.

Tercera conclusion. Aunque todo Christo està debaxo de las especies de pan, y debaxo de las especies de vino, pero de diuersa manera. Porque debaxo de las especies de pan, està el cuerpo de Christo por fuerça y virtud del sacramento, y la sangre por la natural vnion q̃ tiene con el cuerpo de Christo. Pero debaxo de las especies de vino, està la sangre por fuerça y virtd del sacramento, y el cuerpo por la narural vnion que tiene con la sangre. Esta conclusion es de santo Thomas en el lugar citado. *Art. 2.* La razon es, porque el cuerpo y sangre de Christo, tienen real y natural vnion entre si. Por lo qual donde està el cuerpo de Christo està la sangre, y donde està la sangre està el cuerpo. Pero por fuerça y virtud del sacramento, y de las palabras sacramentales, debaxo de la especie de pan tan solamente està el cuerpo de Christo, y debaxo de las especies de vino està la sangre.

De lo qual se sigue, q̃ si en los tres dias de la muerte de Christo se celebrara este sacramento, debaxo de las especies de pan tan solamente estuuiera el cuerpo de Christo, y debaxo de las especies de vino estuuiera su preciosa sangre. Ansi lo enseña S. Thomas en el mismo lugar. La razon es, porque en aquellos tres dias, real y verdaderamente, el cuerpo de Christo estuuiera apartado de la sangre.

Quarta conclusion. Todo Christo està y se contiene debaxo de qualquera parte de las especies de pan, aun quando esta la hostia entera. Esta conclusion es de santo Thomas en el lugar citado. Esto se prueua, lo primero del Concilio Florentino, y del Concilio Tridentino, en los quales se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de la tradicion Apostolica desde el tiempo de los Apostoles, la qual lo siente ansi. Lo tercero porque de lugares de la Escritura consta, que comulgauã los fieles partiendo la hostia, y dando a cada vno su parte, como se vee por san Matheo, el qual cuenta, que tomò Iesus el pan en sus preciosas manos, y le echò la bendicion, y lo consagrò, y partiendole lo dio a sus discipulos, y los comulgò con el. Luego debaxo de qualquiera parte estauã todo Christo.

Conc. Trid. sess. 13. c. 3 *Matt. 26.*

Quinta conclusion. La quantidad del cuerpo de Christo, no està en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la natural vnion y conjunction que tiene el cuerpo de Christo substancial, o la substancia del cuerpo de Christo con la quantidad. Esta conclusion es de Santo Thomas en la question citada. *Art. 4.* La razon es, porque la quãtidad del cuerpo de Christo, no està en este sacramento, por fuerça y virtud de las palabras de la consagracion, sino tan solamente la substancia del cuerpo de Christo. Luego no està la tal quantidad por fuerça y virtud del sacramẽto. Por otra parte, la quantidad del cuerpo de Christo està vnida, y junta con real y natural vnion cõ la substancia del cuerpo de Christo. Luego la tal quantidad està alli por concomitancia. Desuerte, que toda la quantidad que Christo nuestro Señor tiene en el cielo, toda està debaxo de las especies sacramentales: y esta es comun senten-

ſentencia de todos los Santos y de todos los Doctores. Anſi lo enſeña Alexandro de Ales, Alberto Magno, San Buenauentura, Scoto, y Ricardo, y otros muchos Doctores. Porque como queda determinado del Concilio Tridentino, en el lugar inmediatamente citado, todo Chriſto eſtà debaxo de las eſpecies ſacramentales. Luego tambien ha de eſtar alli toda ſu quantidad, como eſtà en el cielo: porque ſiempre la tiene junta conſigo. Como es poſſible que tan gran quantidad eſtè encerrada debaxo de las eſpecies ſacramentales que ſon pequeñas, no ſe puede declarar en eſte lugar. Declaraſe muy de propoſito en el lugar citado de ſanto Thomas.

Alex.4.p. mẽ.3. art. 4. Alb. in 4 d.13.ar. 10.& 11. Bona.in 4. d.10. q.2. Scot.q.1. art.2. Ricar.ar.1. q.2.

Sexta concluſion. El cuerpo de Chriſto, debaxo de las eſpecies ſacramentales, no eſtà como en lugar, como eſtan los demas cuerpos en ſus lugares, ſino eſtà con vn modo marauilloſo, que no ſe puede dezir, leuantado ſobre toda naturaleza: y con vn modo ſacramental, en quanto el cuerpo de Chriſto eſtà junto cõ las eſpecies ſacramentales, y vnido y enlazado de tal ſuerte cõ ellas, con vn lazo indiſoluble, que no ſe aparta dellas mientras duran en ſu proprio ſer. Deſuerte, que como la ſubſtancia del pan antes de la conſagracion eſtaua junta con aquellos accidentes, anſi tambien la ſubſtancia del cuerpo de Chriſto, por otra marauilloſa vnion, eſtà junta con los meſmos accidentes. Ay vna diferencia, y es, que los accidentes eſtauan como en ſubjecto en la ſubſtancia del pan, y no eſtan como en ſubjecto en la ſubſtancia del cuerpo de Chriſto. Eſta concluſion aſsi declarada es de ſanto Thomas, y de todos ſus diſcipulos, en el lugar citado. La razon es, porque Chriſto nueſtro Señor, eſtà en eſte ſacramento por virtud Diuina, y ſobre natural, y anſi eſtà por vn modo Diuino, y ſobrenatural, q̃ excede todos los modos de eſtar naturales. Luego Chriſto nueſtro Señor, en eſte ſacramento no eſtà como en lugar, ſino con otro mas alto modo de ſer y eſtar. De lo qual ſe ſigue, que el cuerpo de Chriſto eſtà en muchas y diuerſas hoſtias, por diſtãtes que eſten: porque no eſtà el cuerpo de Chriſto en las hoſtias como en lugar, ſino con vn momo marauilloſo, y inefable.

Art.5.

Septima concluſion. El cuerpo de Chriſto, como eſtà en eſte ſacramento, ſe mueue con mouimiento local, quando ſe mueuen las eſpecies ſacramentales, y tan ſolamente al mouimiento dellas. Deſuerte, que quando ſe paſſa la hoſtia conſagrada de vna parte a otra, juntamente ſe paſſa el cuerpo de Chriſto, que eſtà junto y vnido con las eſpecies ſacramentales. Eſta concluſion enſeña ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, y todos los Doctores communmente.

Art.6.

Eſta concluſion ſe prueua lo primero, de la comun manera de hablar de toda la Igleſia. La qual dize, que lleuan a Chriſto en las proceſſiones, y que lo lleuan a los enfermos, quando lleuan las eſpecies ſacramentales. Lo ſegundo ſe prueua, porque como queda dicho de los Concilios, y de los Santos, el cuerpo de Chriſto, y todo Chriſto, real y verdaderamente, eſtà debaxo de las eſpecies ſacramentales. Luego, quando ſe mueuen y paſſan de vna parte a otra las eſpecies ſacramentales, ſe paſſa Chriſto. Lo tercero porque como queda dicho, entre las eſpecies ſacramẽtales y Chriſto, ay verdadera y real vnion marauilloſa. Luego quando ſe paſſan las eſpecies ſacramentales de vna parte a otra, ſe paſſa el cuerpo de Chriſto de vna parte en otra.

Cap. VIII. De los accidentes que quedan en eſte ſacramento.

Primera concluſion. Los accidentes del pan, y del vino por virtud diuina, quedan en eſte ſacramento ſin ſubjecto. Eſta concluſion es de ſanto Thomas, y de todos ſus diſcipulos. Eſto ſe prueua lo primero con la authoridad de todos los Scolaſticos, que tienen eſta ſentencia con el Maeſtro. Lo ſegundo, porque eſto ſe determina en el Concilio Conſtancienſe. Lo tercero ſe prueua, porque como queda dicho, la ſubſtancia del pan y del vino, ſe conuierten en cuerpo y ſangre de Chriſto, quedando los accidentes. Luego los accidentes quedan con el ſacramento ſin ſubjecto. Eſto ſe haze por la fuerça y virtud diuina infinita porque natural mente los accidentes no pueden eſtar ſin ſubjecto. Deſuerte, que la quantidad y la blancura, y los demas accidentes del pan, y del vino, quedan en eſte ſacramento ſin ſubjecto ninguno.

D.Tho.3. p.q.77.ar. 1.

Magi.in. 4 d.12. Conc.Conſtancienſe, ſeſ.8.

Segunda concluſion. La quantidad reſpecto de los demas accidentes tienen razon de ſubjecto en eſte ſacramento. Eſta concluſion enſeña ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar alegado. La razon es, porque la quantidad ſubſtenta todos los demas accidentes corporales, los quales no pueden eſtar ſino es en quantidad.

Art 8.

Tercera concluſiõ. Todas las obras que los accidentes podian hazer, quando eſtauan en la ſubſtancia del pan, y del vino, eſſas miſmas pueden hazer agora apartadas del pan y del vino: pueden ſubſtentar y alimentar: y hazer otras coſas ſemejantes, como lo hazian antes. Eſto enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es, porque los tales accidentes, quedan ni mas ni menos que antes, y con la miſma fuerça que antes, luego pueden hazer las miſmas obras que hazian, quando eſtauan en la ſubſtancia del pan y del vino.

Art. 3.4. 5.& 6.

Cap.

Capitulo IX. Del ministro deste sacramento.

PRimera conclusion. La consagracion deste sacramento es obra propria del Sacerdote. Esta conclusion pone el Angelico Doctor, y lo siguen todos sus discipulos. Esta cóclusió es de fe, està determinada en el capitulo, firmiter, y en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino. Tambien es comun tradicion de toda la Iglesia. Desuerte, que en ningun caso puede hazer este sacramento, sino es Sacerdote. La razon es, porque este sacramento es tan alto, y de tanta dignidad, que no se puede hazer sino es en persona de Christo, y para hazelle en persona de Christo, es necessario, que se haga con su poder, el qual recibe el Sacerdote en su consagracion, y quando se ordena. Luego solo el sacerdote es proprio ministro deste sacramento

D.Tho.3. p.q.82.ar. 1. Conc.Trid. sess.8. ca. 10.sess.32. can.2. sess. 23.c.& ca. 3.

Segunda conclusion. Muchos sacerdotes pueden consagrar vna misma hostia. Esto determina santo Thomas en el lugar citado, y siguenle todos sus discipulos. La razon es, porq los sacerdotes quando los ordena el Obispo, consagran vna misma hostia, conforme à la costumbre de la Iglesia.

Art.2.

Hase de suponer, que segun el vso del Pontifical Romano, los sacerdotes que ordena el Obispo, despues de auer recebido el charaćter, y poder de consagrar, juntamente con el Obispo, dizen el Canon, y las palabras de la consagracion.

Acerca desto ay dificultad, si esta costumbre del Pontifical Romano es buena. Durando dize q̃ no, y lo mismo parece que siente la Summa Angelica. La razon desta sentencia es, porque parece cosa impossible, moralmente hablando que todos aquellos sacerdotes que de nueuo estan ordenados, acaban las palabras de la consagracion en vn mismo instãte. Y ansi vno dellos consagra, y los demas iterando la consagracion, pecaran pecado grauissimo de sacrilegio. Y muchas vezes acontecera, que el Obispo no consagre, por auerle preuenido alguno de los ordenantes: lo qual es grandissimo inconueniẽte. Cayetano sobre santo Thomas, en el articulo citado, admite la costumbre de la Iglesia, y del Pontifical Romano. Pero dize, que los sacerdotes nueuamente ordenados no pronuncian las palabras de la consagracion, con intencion de consagrar, sino materialmente, y recitando aquellas palabras. Esta sentencia tiene algun fundamento, en el mismo vso del Pontifical Romano, en el qual amonestan a los nueuamente ordenados de sacerdotes, que digan todas las cosas que estan en el Missal, como si celebrassen. Luego suponen, que no celebran. Esto se confirma, porque si celebrassen, y consagrassen, estarian obligados à comulgar debaxo de ambas especies, como despues diremos. Y esto consta ser falso del vso de toda la Iglesia, porque los tales sacerdotes, no comulgan debaxo de ambas especies. Esta sentencia de Cayetano, no es del todo improuable.

Durand.in 4.d.13.q. 3.Sum.Angel.v.Eucharis.21.§. 2.

A esta duda digo lo primero, que lo mas prouable es, que los sacedotes acabados de ordenar por el Obispo, pronunciã las palabras de la consagracion, con intencion de consagrar segun la institucion de la Iglesia. Esto enseñan santo Thomas en el articulo citado, y Palude, Alexandro, Innocencio, Syluestro, y el Maestro Soto, y los demas modernos Theologos. La razon es, porque en el Pótifical Romano se dize, que los sacerdotes de nueuo ordenados, han de pronunciar las palabras del Canon, y de la consagracion, como el mismo Obispo: y esta intencion seria ociosa, sino huuiesse de tener intencion de consagrar. Luego han de tener intencion. Esto se confirma del consentimiento del Obispo, y de los que se ordenan, que todos entienden que tienen intencion de consagrar.

Palud.in 4. d.13.q.4. Ale.4.p.q. 29.mẽ.8. Innoc.li.4. de off.Miss. ca.25. Syl. ver.Eucha. q.4

Digo lo segundo. Si todos aquellos sacerdotes con el Obispo, acaban las palabras de la cósagracion, en el mismo instante todos consagran la misma hostia. La razon es, porque en aquel caso, no ay mas razon, porque consagre vno que otro. Luego todos consagran.

Digolo tercero. Si todos los Sacerdotes no acaban juntamente de pronunciar las palabras de la consagració, prouable cosa es, que el que primero acaba de pronunciarlas, consagra, y los demas no hazen nada. Esto enseña el Maestro Soto, y otros muchos modernos Theologos, Innocencio, y Alexando de Ales, dizen, q̃ esta sentencia es prouable. La razó es, porque la pronunciacion de las palabras de la consagracion, causa la consagracion, como si fueran agente natural, y a manera de agente natural. Luego en el mismo punto que se acabã de pronunciar causan su efecto.

Digo lo quarto. Muy mas prouable es, que ningun sacerdote consagra, sino es en el instante en que el Obispo acaba de pronunciar las palabras de la consagracion. Esto enseña Santo Thomas en el articulo citado, leydo có atécion. Y esto enseña Innocencio, y Alexandro de Ales, en el lugar citado. Esto se prueua, porque el Obispo es el que celebra principalmẽte, y los demas respecto del Obispo se han como con causas en orden al celebrar. Luego la intencion de los demas se ha de referir al instã te en que celebra el Obispo. Esto se confirma de las palabras del Pontifical Romano, en las quales se dize, que los nueuamẽte ordenados han de seguir al Obispo, o acompañarle, en lo qual se significa, que los demas sacerdotes, segun la institucion de la Iglesia, no hazen nada sin

sin el Obispo. Lo segundo se prueua. Porq̃ de otra manera seguirseya, que el Obispo que es el que principalmente celebra, no consagraria muchas vezes, si otros acaban primero que èl Obispo. Lo qual es grandissimo inconuiniente.

Toda via tiene esto dificultad, porque los sacerdotes rezien ordenados algunas vezes acaban de pronunciar las palabras de la consagracion primero que el Obispo, y otras vezes despues. Luego no pueden hazer su efecto, en el instante en que acaba el Obispo de pronunctar la forma: porque hazen su efecto a manera de agente natural.

A esto se responde, que solos aquellos Sacerdotes consagran, que acaban las palabras de la consagracion en el mismo instante que el Obispo, y los demas no consagran. Y la intencion de todos se han de referir a aquel instante en el qual el Obispo acaba las palabras de la consagracion, y en aquel instante las han de acabar todos: y ansi si no acaban en aquel instãte no consagran. Pero esso es por defecto de los sacerdotes, y no por falta de la institucion, y intencion de la Iglesia. Estos tales no son sacrilegos porque no tienen intencion de consagrar, sino es que acaben las palabras de la cõsagracion en el mismo instante en q̃ las acaba de pronunciar el Obispo, & ansi se ha de responder al argumento de Durando: y a la confirmacion se ha de responder, que la obligacion de comulgar debaxo de ambas especies, tan solamente obliga aquel que celebra principalmente, que es el Obispo. Pero ha se aduertir con Cayetano, que es muy buen consejo, q̃ los Sacerdotes rezien ordenados, no determinen su intencion, conforme a alguna de estas opiniones sino generalmente, y en comun tẽgan intencion de hazer lo que quiere la Iglesia que hagan, y de la suerte que quiere que tengan intencion: y en esto no ay peligro ninguno.

Tercera conclusion. El dispensar y distribuyr el sacramẽto del cuerpo y sangre de Christo, pertenece al sacerdote. Esta conclusion enseña santo Thomas en la question citada, y siguẽle todos sus discipulos. Es verdad cierta en la Fe. De suerte, que por derecho diuino pertenece al sacerdote ministrar el sacramento, del altar. Esto se determina en el Derecho, en el qual se declara el derecho diuino. Lo segundo consta de la tradicion vniuersal de la Iglesia: y ansi la Iglesia siempre guardò este precepto diuino. Lo tercero se prueua con algunas razones que trae santo Thomas en el lugar citado. Vna dellas es, la dignidad grande deste sacramento, la qual pide que ninguna cosa le toque, sino estuuiere consagrada: y ansi los corporales, y el Caliz que le tocan estan consagrados. Luego tambien la persona que le ha de distribuyr ha de estar consagrada sino es en caso de necessidad, como si se cayesse el sacramento en la tierra, en el qual seria licito leuantarle, sino estuuiesse presente el sacerdote, y ansi lo enseña Santa Thomas. Acerca desta cõclusion ay vna duda, si solo el proprio sacerdote puede ministrar, y dispensar este sacramento.

Art. 3.

Cap. pertenuit, de consecra. d. 1.

A esta duda se responde. Estando en derecho diuino y humano, solo el proprio sacerdote, q aquel a quien lo cometiere el proprio sacerdote puede dispensar el sacramento del altar. Que esto sea de derecho humano, consta del capitulo, *Omis vtriusque sexus*, en el qual se determina esto. Y lo mismo se determina en el Concilio Carthaginense, y en la Clementina *Dudum de sepulturis*. Que esto sea de derecho diuino, prueua el padre Maestro Soto, porque la administracion de los sacramentos es obra propria de jurisdiction. Luego requiere se, que el que administra los sacramentos tenga jurisdiction sobre aquellos, a los quales los administra. Y esta jurisdicion han de tener por derecho comun, como los proprios parrochos, o por priuilegio, como lo tienen los religiosos y otros que administran sacramentos. Pero ha se de aduertir, que el sacramento de la Eucharistia, esto se entiende quanto a esto, que el que ministra el sacramento pecara, sino tiene jurisdiction, pero el sacramento sera valido. En el sacramento de la Penitencia, sino tiene jurisdiction el que le administra, el sacramento no sera valido.

Conc. Carthag. 1. c. 7. Sot. in 4. p. 13. q. 2. art. 4.

Quarta conclusion. Al Diacono pertenece dispensar la sangre. Para declarar esta conclusion, se ha de aduertir, que fue costumbre antigua en la Iglesia, que el Diacono ministrasse la sangre de Christo en el Caliz, quando comulgauan los fieles debaxo de ambas especies, como consta de la historia de san Lorenço. Esta conclusion ansi explicada, prueua S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el Diacono como es tan cercano al sacerdote, y participa algo del orden del sacerdote, y ansi puede dispensar la sangre. Y otra razon pone alli santo Thomas, la qual se ha de ver en el. Es verdad, que quando se ordena el Diacono, no se haze expressa y formal mencion deste oficio del Diacono. Pero por el mismo caso que se consti ny proprio ministro de Sacerdote, como se dize en el Derecho, se colige que puede ministrar al pueblo el Caliz con la sangre. Porque el sacerdote no podia conuenientemente comulgar a tan grande multitud de fieles, como entonces comulgauan debaxo de ambas especies: y tambien esto consta del vso de la Iglesia.

Ad 1.

Cap. Diaconus, d. 25.

Quinta conclusion. No pertenece al Diacono dispensar las especies de pan, debaxo de las quales se contiene el cuerpo de Christo, sino

es

es en caso de necessidad, y esto mandandolo el Obispo, o el proprio sacerdote. Esta conclusion tiene santo Thomas en el mismo lugar.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad, porq el Diacono puede ministrar las especies de vino, por ser tan vezino, y cercano al sacerdote, y no puede ministrar las especies de pan por la misma razon? La razon de dudar es, porque de tanta dignidad son las especies de vino, como las especies de pan e ygualmente concurren a constituyr vn entero y perfecto sacramento de la Eucharistia.

A esta duda se ha de responder con el Angelico Doctor en el mismo lugar, que ay grandissima diferencia entre la vna especie sacramental, y la otra. Porque las especies de vino, administranse en el Caliz, desuerte que el Diacono no las toca: pero las especies de pan, ministranse con las manos, desuerte, que las toca el ministro, y ansi no es la misma razon. Porque para tocar las especies sacramentales, es necessario que la persona, y las manos esten consagradas.

La segunda dificultad es, si el sacerdote estuuiesse ausente, si podria el Diacono en caso de necessidad, y en el articulo de la muerte lleuar este sacrameto al enfermo, y ministrarsele. Y lo mismo es, quando el sacerdote por negligencia, o por malicia, no quiere lleuar el sacramento al tal enfermo.

D. Tho. in 4. d. 13. q. 1. ar. 3. q. 2. A esta dificultad, el Angelico Doctor expressamente enseña que es licito. La razon es, porque la misma necessidad es interprete de la voluntad del sacerdote. En el segundo caso, el Padre Maestro Soto, en el lugar citado dize, que no es licito, si repugna y contradize el proprio Sacerdote. Lo que podra hazer el Diacono, sera amonestar al sacerdote, y corregirle fraternalmente. Ha se de aduertir, que en ninguna manera se ha de admitir que el Subdiacono, o otro ministro inferior, lleue el sacramento de la Eucharistia a los enfermos. Porque jamas se ha oydo en la Iglesia, que se aya hecho tal cosa. Y mucho menos se ha de admitir, que el lego en extrema necessidad lleue el sacramento a los enfermos.

Vltimamente se ha de aduertir, que lo que dize Santo Thomas, que en caso de necessidad puede el seglar leuantar el sacramento de la tierra, tiene verdad. De lo qual se colige, que puede muy bien guardarle decentemente, y con reuerencia hasta que aya lugar de entregarlo al sacerdote. Y si en algun caso raro no pudiesse guardarlo con la deuida reuerencia por el peligro que ay de los hereges q tratarian mal el sacramento, podria muy bien comersele, auiendo la deuida disposicion para recebirle.

Sexta conclusion. Es cosa necessaria, que el sacerdote que consagra este sacramento, lo reciba todo entero. Esta conclusion es cierta segun la Fe, y determinala santo Thomas en el lugar citado. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual està determinado. Lo segundo se prueua con la razon de santo Thomas, porq el que ofrece sacrificio ha de participar del mismo sacrificio. Ar. 4. in relatum de consec. d. 2.

Septima conclusion. Si por milagro apareciesse el cuerpo de Christo en el altar en forma de sangre en las especies de pan, o en forma de carne en las especies de vino, no se auia de tomar el sacramento. Esto enseña S. Thomas en el mismo lugar. La razõ es, porque los milagros que Dios haze, no estan subjectos a las leyes. Pero dize Santo Thomas, que se auia de aconsejar al tal sacerdote, que boluiesse a consagrar, y recibiesse enteramente el sacramento. En lo qual significa el Doctor Angelico ser consejo en tal caso, el comulgar debaxo de ambas especies, y que no es precepto. Porque el milagro extraordinario quita la obligacion del precepto en el tal caso. Pero si despues de la cõsagracion, se echasse de ver, que en las especies de pan, o de vino ay veneno, entonces ay obligacion de precepto de consagrar, y hazer entero el sacramento, y el sacrificio, y consumir ambas especies. Porque entonces no ay milagro que quite la obligacion. Ad 3.

Octaua conclusion. El mal sacerdote, y que està en pecado mortal, puede cõsagrar el sacramento de la Eucharistia, desuerte, que sea verdadero sacramento, aunque pecara mortalmente. Esta conclusion es de Santo Thomas en la question citada. Esto se prueua del Concilio Tridentino. Lo segũdo, porq el sacerdote por malo que sea, siempre tiene character, que es poder para cõsagrar. Luego por malo que sea, y aunque mas peque mortalmente, si consagra, valido sera el sacramento. Art. 5. Conc. Trid. sess. 7. can. 22.

Nona conclusion. La Missa del mal sacerdote, en razon de sacramẽto, no vale menos, que la Missa del buen sacerdote. Esta conclusion enseña Santo Thomas en la question citada. La razon es, porque el mal sacerdote haze verdadero sacramento como lo haze el bueno. Dixe en razon de sacramento, porque hablando de la razon del sacrificio, ha se de dezir despues. Solamente se ha de aduertir con santo Thomas, que las oraciones publicas, ora se hagan en la Missa, ora fuera de la Missa, son prouechosas a aquellos por quien se dizen, aunque el sacerdote sea pecador, y no reciba fructo ninguno de las tales oraciones. La razon es, porque se ofrecen en nombre de la Iglesia. Art. 6.

Decima conclusion. Los hereges y scismaticos, y descomulgados, si estan legitimamente ordenados, pueden consagrar, aunque pecan mortalmente, y grauissimamente, consagrando.

Magi. in 4. d. 13. c. 1 ... Glos. in c. ... excelens. 2.

do. Esta conclusion es de Fe, difinida en el Concilio Tridentino, en el lugar citado en la conclusion passada, y se prueua con la misma razon. Esto se ha de aduertir cõtra el Maestro de las sentencias, y contra la Glossa, que enseñan lo contrario.

Vndecima conclusion. El sacerdote degradado, puede consagrar este sacramento, de suerte q̃ sera sacramento verdadero, aunque pecara mortalmente. Esta conclusion tambiẽ es de Fè, Esta difinida en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino en los lugares citados. La razon es, porque los tales sacerdotes degradados, tienẽ character sacerdotal, el qual no se puede quitar del alma. Luego verdaderamente consagran.

La dificultad es acerca desta conclusion, si la Missa que de hecho celebra el herege scismatico, degradado, o descomulgado, sea de prouecho a aquellos por quien se ofrece. A esta duda se responde, que vale quanto a la essencial del sacrificio: porque quanto a esto, no depende principalmente de que el ministro sea buen Christiano, ni de la Iglesia, sino de Christo. Porque el sacerdote es ministro por el character, y por la consagracion, que recibio de Christo nuestro Señor: y el character y la consagracion, no se quitan quando degradan a vno, o quando lo descomulgan, o quando està preciso de la Iglesia. Quanto a las oraciones que se juntan con el sacrificio, prouable cosa es, que las tales oraciones son de prouecho para aquellos por quien se ofrecen: y ansi lo firma el padre Maestro Soto. Lo qual se ha de entender, que son de prouecho, no por la deuocion del ministro: porque en el tal caso no tiene ninguna, sino por la intencion y institucion de la Iglesia, la qual quiere ofrecer aquellas oraciones: y Dios las accepta como suyas. Pero mas prouable es, que las tales oraciones no son de prouecho, porque el valor dellas depende de la institucion, y intencion de la Iglesia. Y la Iglesia no pretende, ni es su intencion rogar a Dios por medio de vn ministro apartado de ella.

Duodecima conclusion. No es licito recebir la comunion, o oyr Missa de los pecadores que estan priuados de la execucion de las ordenes, por sentencia de la Iglesia, como son los hereges, scismaticos y descomulgados. Esta conclusion se ha de entender conforme a la restriction del Concilio Constanciense, de la qual diremos abaxo. Porque conforme a ella, solamente estamos obligados a euitar los descomulgados en dos casos. Quando vno està descomulgado por su proprio nombre, y quando publicamente hiere algun clerigo. Pero ha se de aduertir lo primero, que aunque es verdad que en el articulo de la muerte es licito recibir el sacrameto del baptismo, y de la penitencia de qualquier descomulgado, aunque estè descomulgado por su proprio nombre, y de qualquier herege apostata y degradado, pero no es licito recebir de los tales, el sacramento de la Eucharistia. Porque no es sacramento de tanta necessidad, y es sacramento de grandissima santidad. Y ansi no es cosa conueniente recebirle de la mano de tan grandes pecadores. Lo segundo, se ha de aduertir, que aunque es verdad, que por derecho Ecclesiastico, solamẽte estamos obligados a euitar los descomulgados en aquellos dos casos, pero por derecho natural, y diuino, puede auer casos, en los quales estamos obligados a no recebir los sacramentos de los hereges descomulgados, aunq̃ sean ocultos. Lo vno, por el peligro que puede auer de que se nos peguẽ sus enfermedades del alma: y tambien para no nos escandalizar, quando ellos se entremeten a administrar los sacramentos. De lo qual diremos mas a la larga en lo de descomunion.

Decima tercia conclusion. No es licito q̃ el sacerdote dexe de celebrar y consagrar. Esta conclusion tiene S. Thomas en la question citada: y ansi parece, que qualquier sacerdote, aunque no sea Cura de almas, està obligado a celebrar en las fiestas principales. Y principalmente en aquellos dias, en los quales los demas fieles estan obligados a comulgar. *Art. 10.*

La duda es, si el sacerdote q̃ nunca celebra, tan solamente, por no celebrar peque mortalmente. Cayetano en el lugar citado de santo Thomas, parece que dize, que tan solamente es pecado venial nũca celebrar: y lo mismo parece que tiene Victoria. Alexandro de Ales, parece que dize, que no es pecado ninguno nunca celebrar, y lo mismo parece que tiene Gabriel, y san Buenauentura. *Victoria in sum. num. 45. de Eucharistia. Alexan. 4. p. q. 5. me. 2.*

Digo lo primero. Pecado mortal es nunca celebrar. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, tienela santo Thomas en el lugar citado, y Syluestro, y el padre Maestro Soto, y todos los modernos Theologos. La razon es, porque haze gran injuria a la dignidad y potestad sacerdotal, si nunca vsa della. Lo segundo, porque regularmente, y communmente, se haze por menosprecio, y con grandissimo escandalo. *Gabr. super ca. Miss. lec. 87. D. Bona. in 4. d. 13. art. vlt. q. 2. 4. distin. Syl. verb. Miss. 1. § 7.*

Digo lo segundo. Que es muy prouable, q̃ qualquier sacerdote està obligado a celebrar en las fiestas mas solẽnes, sino està impedido por alguna causa justa, y razonable: como en el dia de Nauidad, y la Resurreccion, y la Pascua de Espiritu santo, y otras fiestas semejantes. Ansi lo enseña el padre Maestro Soto, y communmente los modernos Theologos. Esto se prueua del Derecho, en el qual son reprehẽdidos grandemente, los sacerdotes que celebran tan solamente tres, o quatro vezes en el *Cap. volentes. de celebra. Miss.*

en el año: y les mandan estrechamente, y so pena de suspension, que no lo hagan ansi Por esta razon el Concilio Tridentino aduierte a los Obispos, y los amonesta, que procuré q̃ los simples sacerdotes celebren todos los Domingos, y fiestas solénes, y los proprios parrochos todas las vezes que fuere necessario, por razon de su oficio.

Conc Trid. sess. 24. de refor. ca. 14.

Santo Thomas en el lugar vltimamente citado en la solucion del vltimo argumento, declara marauillosamente, quando el sacerdote por razon de enfermedad està escusado de dezir Missa, y quando està impedido, de suerte, que no la puede dezir. Veasse este lugar con atencion.

Cap. X. De los efectos del sacramento del Altar.

Primera conclusion. El sacramento causa gracia. Esta conclusion enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos. Esto consta de la sagrada Escriptura: porque Christo por San Iuan dize. El que me come a mi viue por mi. Esto se determina en los Concilios, en el Concilio Ephesino primero, y en vna Clemētina, Si Dominum, de reliquijs, y en el Concilio Florentino en aquel famoso decreto de la vnion de los Armenos, se determina de todos los sacramentos de la nueua ley, que dan gracia: y muy en particular del sacramento de la Eucharistia dize tres cosas. Lo primero es, que por este sacramento el hombre se encorpora con Christo. Lo segundo es, que este sacramēto augmenta la gracia. Lo tercero es que todos los efectos que el manjar corporal haze en el cuerpo, este sacramento los haze en el alma. Esto mismo se determina en el Concilio Tridentino. La razon desta conclusion es, porque ansi como Christo viniendo al mundo visiblemente, causò en los hombres la vida de gracia, assi tambien viniendo al hombre sacramentalmente, fue cosa conueniēte, que causasse en el la misma vida de gracia.

3. p. 7. 79. art. 1. Ioan. c. 6. Refertur de consec. d. 2. c. necessarium. Conc. Trid. sess. 7. ca. 6. & sess. 13. ca. 1. & ca. 5.

Segunda conclusion. El efecto proprio, y que tiene de suyo este sacramento, quando se recibe real y verdaderamente, no es causar la primera gracia, sino el augmento y perfection de la gracia. Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en el lugar citado. Esto se prueua lo primero del Cōcilio Florētino en el lugar citado en el qual se dize ser al proprio efecto deste sacramento augmentar la gracia a aquellos que le reciben dignamente. Lo segundo se prueua, porque para recebir dignamente el sacramento de la Eucharistia, es necessario que el que le recibe estè en gracia como consta del vniuersal consentimiento de toda la Iglesia. Luego no tiene de suyo dar primera gracia, sino augmentar. Lo tercero Porque este sacramento presupone la gracia baptismal, y en el que la ha perdido, la gracia del sacramento de la penitencia: luego de suyo no tiene dar primera gracia, sino el augmento. Lo vltimo. Porque del manjar corporal no es efecto proprio dar vida, sino augmentarla. Luego del sacramento del altar, no es efecto proprio el causar la gracia y la vida espiritual sino augmentarla.

Ad primū

En la conclusion queda dicho, que este sacramento de suyo, y de su propria razō no tiene dar primera gracia, sino augmentarla. Porq̃ en algun caso como extraordinario da la primera gracia, como diremos abaxo.

Acerca destas conclusiones es necessario antes que passemos adelante declarar, quando este sacramēto de la Eucharistia causa la gracia, y sus efectos. La primera sentencia es, que este sacramento causa su efecto en el mismo punto que se percibe con la boca, antes de tragarle, y consumirle: porque la virtud de este sacramento, que es Christo, es infinita, y puede luego causar la gracia. La segunda sentencia es, que el tiēpo, en q̃ este sacramento causa gracia, no se ha de limitar al tiempo en que se tragan las especies sacramentales, sino que se ha de estender a todo el tiempo que las especies sacramentales duran en el estomago del que le recibe. Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar de Santo Thomas citado, y el Dean de Louayna. Esta sentencia se prueua lo primero, porque todo aquel tiempo està Christo presente sacramentalmente en el hombre. Luego todo aquel tiempo ha de causar gracia. Lo segundo, porque como dize el Concilio Florentino, este sacramento es como el manjar corporal, y haze los mismos efectos. Y el manjar corporal, no solamente haze sus efectos, quando le tragan, sino todo el tiēpo que està en el estomago. Luego lo mismo sera del manjar espiritual. Lo tercero. Porque si esto no fuesse verdad, se impediria el efecto de este sacramento, sin culpa del que le recibe. Que se siga consta, porque al tiempo de recebir el sacramento, y tragarle, està el hombre juntamente occupado en la reuerencia exterior deuida al sacramento, y diuertido, y assi no puede entōces hazer efecto el sacramēto. La tercera sentencia es, que este sacramento causa su efecto todo el tiempo del recebirle hasta q̃ se traga. Porque en todo aquel tiēpo es verdad dezir, que el hombre come y beue el cuerpo y sangre del Señor. La vltima sentencia es la que tienen comunmente los discipulos de Sāto Thomas sobre el lugar alegado, y en particular el Maestro Fray Martin de Ledesma, y el padre Maestro Soto y otros muchos, y la tēgo per verdadera, y se declara por estos dichos

Decanus Louayn. art. 4.

Digo lo primero, Certissimo es, que este sacramnto

mento no causa la gracia, ni los demas efectos, que causa de si, antes de verificarse que se come, y se beue el sacramẽto. Lo primero se prueua porque Christo por San Iuan, al comer y beuer deste sacramento, promete sus efectos. Luego antes de comerle y beuerle, no puede hazer sus efectos. Lo segundo. Porque es manjar y haze su efecto como manjar, el qual se aplica comiendole, y recibiendole. Luego antes de comerle, y beuerle, no haze su efecto. De lo qual se colige, que la primera sentencia no es verdadera.

Ioan. 6.

Digo lo segundo. Este sacramento no causa la gracia y los demas efectos successiuamente por todo el tiempo que dura el recebirle actualmente. Esta conclusion es contra la tercera sentencia. La razon es. Porque todos los demas sacramentos causan la gracia y los demas efectos en vn instante: luego tābien este sacramento la causa en vn instante, y no en tiempo: porq̃ este sacramento tiene mas fuerça y virtud. Lo segundo. Porque este sacramẽto, y los demas causan sus efectos como agentes naturales, y a manera de agētes naturales: y el agēte natural causa su efecto en vn instante: luego tambien este sacramento.

Digo lo tercero. Este sacramento no causa la gracia, ni los demas efectos, por todo el tiempo que dura en el estomago. Esto es contra Cayetano. Prueuase lo primero: porque el efecto deste sacramento, se atribuye en las diuinas letras al comer y beuer este manjar diuino, y assi dize Christo: El que come mi carne, y beue mi sangre, se encorpora conmigo, y yo con el. Luego quando el sacramento està en el estomago, no haze su efecto: porque entonces no se come, ni se beue, sino està ya comido y beuido. Lo segundo. Porque se seguiria, que el que recibiesse mas formas consagradas fuesse de mejor condicion, y recibiesse mas gracia, que no el que tan solamente recibe vna forma. Porque las muchas formas duraran mas en el estomago, lo qual no parece que es conforme a Theologia. Tambien se sigue, que el que tiene mas flaco estomago, y tiene menos fuerça para digerir, recibiesse mas gracia comulgando con forma de la misma quantidad que otro. Porque le duraron las especies mas en el estomago: lo qual no se ha de aduertir.

Decam ... art. 4. Ioan. 6.

Toda via queda dificultad, quando el sacramento da gracia y en què instāte, para que cumplidamente se entienda el tiempo en que haze su efecto. La primera sentencia es, que este sacramento causa gracia, y los demas efectos, en el primer instante y momento, en que es verdad dezir, que este sacramento es ya comido, o beuido, conforme a las especies que fueren. Esta sentencia tiene el padre Maestro Soto, y el padre Maestro Fray Martin de Ledesma. Esta sentencia tiene fundamento. Lo primero. Porque entonces està aplicado suficientemente el sacramento: luego entonces da gracia, y causa los demas efectos, no auiendo impedimiento de parte del que le recibe. Lo segundo, porq̃ el comer, y beuer, no està consumado, y perfecto hasta entonces: luego hasta aquel instante no haze el sacramento su efecto. Lo tercero, porque todos los demas sacramentos, no hazen su efecto, hasta el instante en que estan perfectos y acabados. Luego el sacramento del altar no causa su efecto hasta que estè consumado y perfecto el comer, o el beuer. La segunda sentencia dize: Que no es necessario esperar el instante que se acaba el comer y beuer, para que el sacramento dè gracia, y cause sus efectos, sino que en el tiempo, o instante, en que es verdad dezir, que el hombre come y beue, de presente causa el sacramento la gracia. Este parecer tienen algunos discipulos de santo Thomas. La razon es, porque este sacramento causa gracia en el vso del mismo sacramento, y el vso deste sacramẽto es, quando se gusta y come como manjar. Luego entonces tiene su efecto. Esto se confirma, porque el vso deste sacramento no consiste en digerir las especies sacramentales, como en el mantenimiento corporal: porque de otra manera seria verdadera la sentencia de Cayetano que ya hemos impugnado. Luego el vso del sacramento, consiste en comer y beuer, las especies, y entonces da gracia, y haze los demas efectos.

Sot. in 4. d. 11. q. 2. art. 1. Martinus de Ledesma en el lugar citado.

Digo lo quarto para declarar este punto. Estas dos vltimas sentencias son bien prouables, y qualquiera dellas se puede seguir, por la authoridad de los Doctores que las tienen, y las razones hechas por ambas sentencias. Las dificultades particulares que podia auer acerca de estas sentencias, no se pueden declarar aqui: veanse en el lugar citado de Santo Thomas.

Tercera conclusion. El sacramento del altar en aquellos que le reciben dignamente quanto es de su parte, haze vn marauilloso efecto, que es, despertar y exercitar el alma al amor de Dios, y causar vna refection espiritual, con vna dulçura espiritual. Esto enseña santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar alegado. Prueuase lo primero del Concilo Florentino, que dize, que este sacramento haze todos los efectos en el alma, que el manjar corporal en el cuerpo. El manjar material, no solamente tiene de su naturaleza substentar, sino de leuitar, y alegrar el hōbre. Luego lo mismo haze el mājar espiritual. Lo segundo consta por la experiencia: porq̃ muchos q̃ se llegan a este sacramento de la Eucharistia con muy buena disposicion, experimētan en si todos estos efectos. Esto tiene el sacramento *Ad. 4.*

inefablemente, quanto es de su parte: porque por no lleuar tan perfecta disposicion el que le recibe, aunque no llegue indignamente, puede ser que no cause estos efectos. De lo qual se sigue, que el feruor de la charidad, y la espiritual dulçura, puede ser mayor, o menor, o ninguna, segun la mayor, o menor disposicion del que recibe el sacramento. Antes algunas vezes, por la disposicion misma del hombre, sin pecar venialmēte, se puede impedir la dulçura espiritual, alomenos que no se deriue al appetito sensitiuo, y esto suele acontecer en hombres occupados en gouernar almas, o en estudiar para enseñar a otros, o tambien por diuina prouidencia, para humillar los que son muy espiritnales.

Quarta conclusion. La actual delectacion, casi siempre, o comunmente se impide por pecado venial. La razon es. Porque el tiempo de recebir este sacramento, es tiempo de grande atricion, y que es necessario que el hombre estè muy atento a comulgar dignamente. Luego negligencia seria, que el hombre estè distraydo en tal ocasion: y por consiguiente sera pecado venial. Verdad es, que alguna vez se podra impedir este efecto, que es la delectacion, por alguna causa natural, sin culpa ni pecadado de parte del que recibe el sacramento.

Quinta conclusion. Muy verisimil cosa es, que la refection actual que tiene proporcion con la gracia habitual que causa este sacramēto, se puede dar despues passada la comunion, todas las vezes que huuo impedimento para la delectacion actual. Esta conclusion es contra Cayetano, en el lugar de santo Thomas alegado. Pero tiene fundamento en la doctrina del mismo Doctor, y en el Concilio Florentino, en el qual se dize, q̄ este sacramento se da a manera de mājar, y haze todos los efecto sq̄ haze el manjar materia en el cuerpo: y el manjar material haze algunos efectos, aun despues de auerle comido. Luego tambien este sacramento hara algunos efectos despues de auerle recebido. Lo segundo, porque es cosa conuenientissima, que a este tan alto sacramē to le atribuyamos todos los efectos decentes: y este lo es grandemente. Luego tiene este efecto.

Sexta conclusion. Este sacramento tiene por efecto el alcançar la gloria Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua del comun consentimento de todos los Santos, y Christo por San Iuan promete la vida eterna a los que dignamente reciben este sacramento. Y el Concilio Tridentino, enseña que este sacramento es prenda de la vida eterna, y ansi lo cāta la Iglesia.

Art. 2. *Ioan. 6.* *Conc. Trid. sess. 13. c. 2.*

La duda es, si es efecto proprio, y particular deste sacramento, el alcançar la gloriā. La razon de dudar es: porque la gloria corresponde a la primera gracia, como es cosa notoria: y este sacramento no tiene de si dar la primera gracia, sino el baptismo y penitenciā: luego esta no es efecto praticular deste sacramento. Esto se confirma, porque todos los sacramontos de la nueua ley tienen dar gracia. Luego todos tienen dar gloria que corresponde a la gracia: y ansi no es particular efecto deste sacramento. El padre Maestro Soto dize, que alcançar la gloria no es particular efecto deste sacramento.

Sot. in 4. d. 11. q. 2. art. 2.

A esto se responde, que es particular efecto: porq̄ el alcançar la gloria, consiste en juntarse con Dios, y esta conjunctinn, con particular modo y manera, se haze en este sacramento. Tambien, porque aunque los demas sacramentos hagan y causen este juntarse con Dios, esto hazē en orden al sacramento del altar, que es el fin de todos, y el perfectissimo entre todos.

A la razon de dudar, y a su confirmacion se responde, que los demas sacramentos dan primera graciā, y graciā en orden ā este sacramento, que es el vltimo complemento de todos los sacramentos, y la consumacion dellos, en quanto por este sacramento nos juntamos con Christo author de la gracia, y de la gloria. Y por esto con particularissima razon se atribuye el alcançar la gloria a este sacramento, como efecto proprio. Porque por la intima vnion, y refection espiritual que causa, se representa la vnion consummada que ha de auer en la gloria, y la excelentissma fruycion. Tambiē que por la primera gracia no se alcança la gloria, sino es q̄ aya perseuerāciā. La qual principalmente se alcança por este sacramento, al qual pertenece substentar, y conseruar en la vida espiritual hasta el fin.

Septima conclusion. Este sacramento tiene virtud y eficacia de si, de remetir y perdonar qualesquier pecados, en quanto contiene, y encierra en si la virtud de la passion de Christo, que es fuente y causa de la remission de los pecados. Esto enseña santo Thomas en el lugar citado, y siguenle todos sus discipulos. La razon de la conclusion la trae ella misma cō sigo, y se declara mucho mas en la conclusion siguiente.

Art. 3.

Octaua conclusion. Certissima cosa es, que el sacramento del altar alguna vez puede dar la primera gracia, y causar la remissiō del pecado mortal El exemplo es. Quando vno llega al sacramento del altar con legitima atriciō pensando que lleua contricion, y no auiēdo copia de confessor. En este caso este sacramento da la primera gracia, y causa la remission del pecado mortal. Lo mismo es, quando vno se llegò a confessar con legitima atricion, y el

confessor

confessor no le absoluio por falta de intenciõ, o porque no tenia jurisdicion, aunque le dixo la forma de la absolucion. En este caso pudo este tal que lleuaua sola atricion, pensar que estaua contrito, por virtud del sacramento de la penitencia, y assi llegandose al sacramento del altar, le dara la primera gracia, y le hara de atrito contrito, y le perdonara los pecados mortales. Esta conclusion assi explicada tiene Santo Thomas en el lugar citado, y Alexandro de Ales, el padre Maestro Soto, Durando, Palude, Ricardo, Gabriel, y Cayetano en el articulo citado, y el Maestro Fray Martin de Ledesma sobre el mismo articulo. Esto se prueua, porq̃ segun el comun modo de hablar de los Santos padres, este sacramento tiene fuerça para perdonar los pecados, como consta de lo que dize san Gregorio, y se refiere en el Derecho. Luego este sacramento da la primera gracia, y causa la remission del pecado mortal. Esto se confirma, porque como se dize en el Concilio Tridentino, los sacramentos de la nueua ley, causan gracia en aquellos que no ponen impedimento, y el que se llega de la manera dicha a este sacramento, no pone impedimento a la gracia. Porque poner impedimento al sacramento, y a la gracia, es recebirlo con consciencia, o afecto de pecado mortal, y este tal no tiene consciencia ni afecto de pecado mortal: luego no pone impedimento a la gracia sacramental, y por consiguiente recibela.

Sum. Alexã. 4. d. 11. q. 46. art. mẽ. 3. ar. 2. Sot. vbi supra. Durã. in 4. d. 5. q. 1. Pal. q. 4. art. 1. Ricar. cap. ibid. art. 2. q. 1. & d. 12. art. 5. quest. 1. Gabr. super can. Missæ, lect. 85. cap. species & cap. si inquis, de consec. d. 2. Conc. Trid. ses. 7. ca. 7.

Nona conclusion. La primera gracia, y la remission del pecado mortal, no es efecto deste sacramento, como primero que le conuenga de su propria especie, y institucion. Esta sentencia enseña Cayetano, y el Padre Maestro Soto, y comunmente los discipulos de Santo Thomas, y todos los Doctores. Esto se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina que el principal efecto del sacramento del altar, no es la remissiõ de los pecados mortales. Luego no es efecto que le conuiene de su propria especie y institucion. Porque si lo fuera de necessidad, auia de ser el efecto principal. Porque aquel es efecto principal de vna causa que le conuiene, segun su propria especie y razon. Lo segundo se prueua, porque este sacramento haze su efecto a manera de manjar, y el manjar de su propria razon no da la vida, sino presuponela. Luego este sacramento de su propria institucion tiene presuponer la gracia primera, y no darla. De lo qual se sigue, q̃ este sacramento algunas vezes haze de atrito contrito. Pero este efecto no es particular deste sacramento, que le conuenga de su propria institucion, y razon. Y aunque es verdad, que haze de atrito contrito, y da la primera gracia, este efecto haze como manjar, y a manera de manjar. Por ser manjar viuifico que puede dar vida, por encerrar en si tan alta virtud. De lo qual se dira mas, tratando de la disposicion necessaria para este sacramento.

Con. Trid. vbi supra.

Acerca desta conclusion ay vna duda graue, si se puede dar caso en que vn hombre llegue al sacramento de la Eucharistia, con tal disposicion que no peque mortalmente, ni reciba gracia por el sacramento.

Accessus nenter.

En esta dificultad, la primera sentencia es, que no se puede dar tal caso, sino que de necessidad ha de pecar mortalmente, o recibir gracia. Esta sentencia tiene el padre Maestro Soto en el lugar citado, y cita a Sãto Thomas en el articulo tercero citado, y en otro lugar: y lo mismo tiene Alexandro de Ales, Ricardo, Durando, y Pedro de Palude. Esta sentencia se funda lo primero. porque el pecador que llega a este sacramento, o tiene cõsciencia de su pecado, o la ignora por su culpa, por no auer hecho diligencia ninguna, o tan poca que no es suficiente, segun la prudencia: y si llega desta manera peca mortalmente, como es cosa llana. Pero si llega a este sacramente en pecado, por ignorancia inuincible, y inculpable, pensando prouablemente (conforme a prudencia) que va en gracia, y no lo va en realidad de verdad, este tal no peca mortalmente llegandose a este sacramento, sino antes consigue por el la paimera gracia, y la remission del pecado: luego no se puede vn hombre llegar a este sacramento, como se pinta en la duda. Esto se confirma. Porque el pecador que se llega a este sacramento, o pone impedimento, o no, sino le pone da gracia: porque los sacramentos de la nueua ley dan gracia a los que no ponen impedimento: y si lo pone peca mortalmente, luego no se puede vn hombre llegar al sacramento de la manera dicha. Lo segundo se funda esta sentencia, porque el pecador, o se llega indignamente a este sacramento, y entõces peca mortalmente, y come juyzio, y si se llega dignamente, recibe gracia, luego no ay dar medio. Lo tercero se funda, porque el que llega en pecado mortal al sacramento, o lo ignora culpablemente, y con ignorancia vincible, y culpable, y desta manera, peca mortalmente llegandose a este sacramento, o llega ignorandolo inuinciblemente, y sin culpa ningua, y de esta manera da gracia el sacramento, luego no se da medio. Esta sentencia es prouable.

Et 3. p. q. 80. art. 4. Alexã. 4. p. q. 96. mẽ. 3. ar. 2. Ricar. d. 9. ar. 32. q. 1. Durã. ibid. q. 4. Palu. q. 2.

La segunda sentencia es, que se puede vno llegar al sacramento del altar, con tal disposicion que no peque mortalmente llegandose al sacramẽto, ni el sacramẽto le dè gracia. Esta sentẽcia es mas prouable, y mas verosimil. Esta sentencia tiene Cayetano, San Buenẽtura, Gabriel, Marsilio, Adriano, y casi todos los moder-

modernos Theologos. Y santo Thomas, en aquel articulo tercero, parece que tiene esta sentencia, si bien se considera. Esta conclusion se prueua lo primero, porque mas es recebir el sacramento, y el fructo del sacramento, que es la gracia, que no recebir tan solamente el sacramento, y no pecar de nueuo, recibiendo el sacramento. Luego mayor disposicion se requiere para conseguir la gracia, y ansi puede vno llegar con tal disposicion, que no peque mortalmente, ni tampoco reciba gracia. Lo segundo, si vno pecò mortalmente, y oluidose con vn oluido natural, y procurò llegarse al sacramento del altar, y examinò su consciencia, y no hallando pecado ninguno, no tuuo dolor ni atricion del pecado que auia cometido, en este caso este tal no peca mortalmente, llegandose al sacramento del altar, como parece cierto: ni tampoco da gracia, porque es dificilimo de entender, que el sacramento de la Eucharistia da gracia, y justifique a vno sin tener por lo menos atricion del pecado que cometio. Lo vltimo porque el que pecò mortalmente, nunca se justifica, sino es por penitencia formal, o virtual, como diremos en lo del sacramento de la Penitencia. Y en el tal caso dicho, no ay penitencia ninguna. Luego no se justifica, y por otra parte no peca mortalmente. Luego dase llegar a este sacramento sin pecar, y sin recebir gracia. De suerte, que conforme a esta sentencia mas se requiere para recebir la gracia en este sacramento, que no para vitar el pecado mortal en el recebir el sacramento. La razon es clara, porque para vitar el pecado, basta que el que se llega a este sacramento muy prouablemẽte piense que esta en gracia de Dios, aunque realmente no tenga atricion, ni contricion Y por esta ignorancia inuincible, se excusa el hombre de nueuo pecado de sacrilegio. Pero para conseguir la gracia requiere por lo menos dolor de los pecados, q̃ por lo menos sea atricion perfecta, y que el que se llega al sacramento piense que lleua contricion. De suerte, que para recebir la gracia, no basta que el hombre piense que va con legitima contricion, o que va confessado, si realmente no lleua atricion perfecta. Porque con el efecto del pecado mortal, no se puede infundir la gracia, y si realmente no tiene por lo menos la tal atricion perfecta despues de auer pecado mortalmente, quedase en el efecto de pecar mortalmente, y ansi el sacramẽto no da gracia. Como en el caso del segundo argumento por nuestra conclusion: y esto se vera aun mas claro en el caso q̃ se sigue, en el qual tābien no se peca mortalmẽte llegādo se al sacramẽto, ni se da gracia. El caso es, q̃ vn rustico, o idiota tiene animo de matar a su enemigo, y sabe que esto es pecado mortal, y duda si puede con aquel animo llegarse al sacramento del altar, para que el sacramento le quite aquella voluntad mala que tiene: y el proprio parrocho, o el Obispo, o algun hōbre docto maliciosamente le dize q̃ es licito comulgar con tal voluntad. Cierta cosa es, q̃ este tal llegandose al sacramento del altar, no recibe gracia. Porque perseuera en su mala voluntad sabiendo que es pecado mortal. Pero escusase del nueuo pecado, por la ignorācia inculpable que tiene por el authoridad de los que le dixeron, que no era pecado mortal comulgar, juntandose tambien alguna razon que le dieron. Lo mismo es del que con atricion sabida, y conocida, llegasse a este sacramento mouido por la authoridad de algun hombre de gran authoridad que le dixesse que era licito. Y lo mismo digo de vno que en realidad de verdad, tiene algun mouimiento deliberado de cometer alguna cosa torpe, y por consejo de vn hombre docto, y pio, piensa que no es cosa deliberada, sino mouimiento no deliberado, que no es pecado. Y quedandose con proposito de tener semejantes mouimientos, se llega a la Eucharistia, en el tal caso no peca mortalmente llegando al sacramento, ni tampoco recibe gracia.

Caiet. 3. p. q. 79. ar 1. Bonauen in 3. d. 9 ar. 2 q. 3. Gabr. ibid. q 1. & super can. Mis. lect. 3 Marsil. in 4. q. 6. ar. 4 Adrian. in 4. q. 1. de Eucharist.

Al primer fundamento de la contraria sentencia se responde, que puede acontecer, que en realidad de verdad el pecador ponga impedimiento para la gracia deste sacramento, y assi no la recibe, y que lo ignore inuinciblemente, y sin culpa, y assi no peca mortalmente llegando al sacramento.

Al segundo fundamento se responde, q̃ este en realidad de verdad llega indignamente al sacramento, pero ignoralo inuenciblemente, y sin culpa, y assi no peca comulgando.

Al tercero fundamento se responde, que lo ignora inuinciblemente, y sin culpa, y con todo esso el sacramento no da gracia, por el efecto que lleua como ya hemos declarado.

Decima conclusion Este sacramento del altar tiene fuerça y virtud para perdonar los pecados veniales. Esto enseña santo Thomas y todos sus discipulos en la question citada. Y este es el comun consentimiento de todos los Theologos, con el Maestro, y lo enseña en particular Innocencio: y esto es el comun consentimiento de los Santos, y se dize en el Derecho. Esto tābien determina el Concilio Tridentino. La razon desto es. Porq̃ este sacramento tiene manera de mantenimiento, y el mantenimiento se toma para restaurar lo q̃ se pierde cada dia, por la fuerça del calor natural. Espiritualmente hablando cada dia se pierde en nosotros algo, por la fuerça y virtud de la concupiscencia, y su ardor, por los pecados veniales, los quales disminuyen el feruor de la charidad, como lo enseña Santo Thomas. Luego a este sacramento le conuiene remediar este daño

Art. 4. In 4. d. 12. Innoc. li. 4 de of. Mis. cap. 44 Cap. quatuncumque de consec. dist. 2. Conc. Trid. ses 13. c. 2.

Secunda Secunda quæ. 24. ar. 10. daño, y assi dize san Ambrosio, que este manjar se recibe cada dia, para remedio de la quotidiana enfermedad. La segunda razon procede del efecto deste sacramento, que es no solamente el habito de charidad, sino tambien la obra actual de charidad, por la qual se perdonan los pecados veniales. Pero hase de aduertir, q̃ este sacramento de su propria naturaleza perdona los pecados veniales, y de su institucion, pero no los mortales, y ansi si vno se llegasse a este sacramento, sabiendo que tiene pecados veniales, sino tiene afecto, o proposito de cometerlos se le perdonan. Pero si vno llega sabiendo que tiene pecado mortal, no se le perdona. Y como los pecados mortales, vnas vezes se perdonan quanto a la culpa, y quanto a la pena, y otras vezes tan solamente quanto a la culpa, y no quanto a la pena, alomenos total, conforme a la disposicion: lo mismo es de los pecados veniales que se perdonan por este sacramento.

La duda es, si por este sacramento se perdonan los pecados por fuerça y virtud del sacramento, y como dizen los Theologos, Ex opere operato, o por fuerça y virtud de la obra de charidad, del que recibe el sacramento. Algunos Doctores parece que dizẽ que no los perdona por fuerça y virtud, sino por la obra de charidad, que tiene el que recibe el sacramento: y ansi si se recibiesse sin el feruor de la charidad, no se perdonan los pecados veniales. Esto tiene San Buenauentura, y Durando, y Gabriel. *S. Bona. in 4. d. 14. ar tic. 1. q. 2. Duran. q. 5. Gab. super can. Miss lect. 85.*

A esta duda se responde, que los pecados veniales se perdonan por fuerça y virtud deste sacramento, Ex opere operato. Ansi lo enseña Santo Thomas en el lugar citado, y en otro mas abaxo. Lo mismo enseña Ricardo. Lo primero se prueua porque causa gracia, y charidad: luego perdona los pecados veniales, sino ay impedimiento. Y esta razon conuence de todos los sacramentos. Lo segundo, mas en particular se prueua, porque este sacramento de su naturaleza causa vn feruor de charidad, luego de su naturaleza perdona los pecados veniales: porq̃ el feruor de la charidad lança del alma los pecados veniales. Lo vltimo. El agua bendita, y otros sacramentales perdonan los pecados veniales de si, Ex opere operato, como es prouable sentencia. Luego mucho mejor hara este efecto este sacramento, y qualquier sacramento, sino ay impedimiento, esto es sino este efecto actualmente, o virtualmẽte a alguno, o algunos pecados veniales. Aunque todos los sacramentos tienen esta fuerça, particularmente el de la Eucharistia, q̃ se da a manera de manjar para restaurar lo que cada dia se pierde por los pecados veniales cometidos por fuerça y virtud del calor de la concupiscencia. *Quest. 87. ar. 2. & 3. Ricar. in 4. dist. 12.*

Vndecima conclusion. Este sacramento, en quanto sacramento de Eucharistia, no directamente, pero como indirectamente, tiene perdonar la pena, no toda sino segun el modo y la quantidad de la deuocion del que recibe el sacramẽto. Esta conclusiõ es de santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Esta conclusion se prueua. Que no cause este efecto, que es la remission de la pena directamente prueuase. Porque este sacramento directamente fue instituydo a manera de manjar, para substento del alma. Luego su directo, y proprio efecto es causar gracia. Que la cause, como indirectamente, se prueua: porque causando la gracia, y el feruor de la charidad, se causa tambien la remission de la pena, segun que es mayor, o menor el feruor de la charidad. Esta conclusion se ha de entender de la Eucharistia, en quanto sacramento. Porque hablando della en quanto sacrificio diremos abaxo en otro capitulo. *Art. 5.*

Duodecima conclusion. Este sacrameeto del altar preserua de los pecados futuros, y tiene virtud para hazer este efecto. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Esta conclusion se prueua. Lo primero del comun consentimiento de los Santos, que dize, que ansi como el arbol de la vida en el parayso tenia virtud de preseruar el hombre de la muerte, ansi tambien este diuino manjar preserua de la muerte del pecado. Lo segundo, porq̃ este es mãjar viuifico, como dize el mismo Christo. Luego preserua de la muerte del pecado, como el mãjar corporal salutifero preserua de la muerte corporal. *Art. 6.* *Ioan. 6.*

Tercia decima conclusion. El sacramento de la Eucharistia, aprouecha tan solamente a aquellos que le reciben. Esto tiene verdad hablando de la Eucharistia, en razon de sacramento. Porque hablando en razon de sacrificio, lo diremos abaxo. Esta conclusion es de Santo Thomas en la question citada, y le siguẽ sus discipulos todos, porque los sacramentos de su propria institucion se ordenan a santificar a aquellos que los reciben, y vsan dellos. Luego a los demas no aprouechan. De suerte, que bien assi como el baptismo tan solamente aprouecha al que se baptiza, ansi tambien el sacramento de la Eucharistia al que le come. La dificultad es, si la comunion ofrecida por otros, que el que comulga les sea de prouecho. La razon de dudar es, porque Santo Thomas soltando el tercero argumento en el lugar citado, dize, que de que vno, o muchos comulguen, no les viene a los demas algun prouecho. Y sobre San Iuan dize, que yerran los seglares que comulgan por las animas de purgatorio. *Art. 7.* *Super Ioã. lect. 6.*

A esta duda digo. La comunion si se consi-

dera como vna buena obra que haze el hombre que està en gracia, aprouecha a aquellos por los quales se ofrece la tal obra, como obra que nace de tal que està en gracia. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar inmediatamente citado, y tambien en el quarto, y lo mismo dize del recebir los demas sacramentos. La razon es clara, porque las demas buenas obras pueden aprouechar a los demas, si se ofrecen por ellos como la limosna que yo hago, si la ofrezco por otro, le aprouecha. Luego como buena obra tambien aprouechara la comunió. A la razon de dudar se responde, que Santo Thomas en aquellos lugares habla del sacramento de la Eucharistia precisamente, en quanto sacramento, y quanto al efecto que haze como sacramento de si, Ex opere operato.

In 4 d. 45. q. 2. a. 3. q. 1. ad 3.

Quarta decima conclusion. Los pecados veniales de todo passados, que no quedan ni en el efecto, no impiden el efecto deste sacramento, antes se quitan por el. Esta conclusion es del Angelico Doctor, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon es porque los pecados veniales del todo passados, no quitan que el hombre llegue a este sacramento con gran deuocion, y con la deuida reuerencia y dispensacion. Luego no impiden el efecto del sacramento.

Art. 8.

Quinta decima conclusion. Los pecados veniales que se cometen quando se recibe este sacramento, impiden el efecto deste sacramento, que es la dulçura espiritual actual que causa este sacramento. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Porque no se cõpadece aquella dulçura, y alegria de la caridad con los pecados veniales q̃ se estan cometiendo actualmente, y que impiden el feruor de la caridad.

La dificultad graue acerca destas conclusiones, es si vn hombre justo, y q̃ està en gracia llega a este sacramento del altar diuertido y sin aduertencia, por razon de algun pecado venial, consigue por virtud deste sacramento augmento de gracia. En esta dificultad Cayetano enseña, que para rebebir el fructo deste sacramento, que es la gracia, es necessario tener actual deuocion como disposicion necessaria. Y ansi el que llega a este sacramento sin deuocion actual, y sin consideracion, sino distraydo, no alcança el fructo deste sacramento. Esta sentencia de Cayetano à algunos les ha parecido nueua: pero no lo es, que antiguamente la tuuieron algunos Doctores, Alexando de Ales, San Buenauentura, Durando, Palude, Diuus Antoninus, Marsilio, Syluester, y santo Thomas en el quarto. Esta sentencia se funda. Lo primero, porque el manjar corporal, no es de prouecho al que le recibe, sino es que haga alguna obra deuida acerca del, que es comerlo y mastigarlo, o tragarlo luego el manjar espiritual, no puede hazer prouecho, sino es, que el que le recibe tenga alguna obra de deuocion, y de charidad acerca del mismo sacramento, lo qual es como comerlo, y mastigarlo. Lo segundo, porque muchos sacerdotes celebran cada dia, que es cosa muy verisimil que estan en gracia de Dios, y no es cosa aparente, que se les augmente cada dia el habito de la gracia, y de la charidad: porque no se descubren en ellos obras de excelente charidad, como se descubrieran si se les augmentara el tal habito. Luego señal es, que el sacramento no haze en ellos este efecto, por los pecados veniales con que se distrahen quando reciben este sacramento. Lo tercero, porque el primero y mas proprio efecto deste sacramento, mediante el qual haze los demas, es el despertar el feruor del amor de Dios, y de la charidad. Y en aquel que llega a este sacramento distraydo con pecados veniales, se impide este efecto, como queda dicho en la vltima conclusion. Luego tambien se impide el augmento de la gracia, y caridad. Esto se confirma de vn capitulo del Derecho, que comiença, Quotidie, en el qual parece, que se dize esto.

3. p. q. 79. art. 1.

Alexã. 4 p. q. 41. me. 3. ar. 2. Bona. in 4 d. 12. in 2. p. 6. ar. 1. q. 2. Dura. q. 4 ad 2. Palu. in 4 d. 4. q. 1. D. Anto. 3. p. ar. 13. ca. 6. § 8. Marsil. in 4 q. 6. ar. 4. Syl. ve. Eucharist. D. Tho. 4. d. 12. q. 2. ar. 1. q. 3.

De conse. dist. 2. cap. quotidie.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es cierta, y se han de seguir. Esto dize expressamente santo Thomas, en la question citada, quando dize, que los pecados veniales que se comenten, quando actualmente se recibe el sacramento, no impiden el augmento de la gracia, que se da por virtud deste sacramento: y todos sus discipulos enseñan lo mismo. Alberto Magno, Gabriel, Adriano, el Maestro Soto Fray Martin de Ledesma, y Victoria. Prueuase lo primero, porque este tal llega dignamente a este sacramento, luego recibe el efecto deste sacramento, que es el augmento de la gracia habitual. Que llegue dignamente consta, porque si llegara indignamente, pecarà mortalmente, lo qual en ningnna manera se puede dezir. Lo segundo, porque el que llega con la disposicion ya dicha, no pone impedimiento a la gracia, ni a su augmento, luego el sacramento dale el augmento. Porque cierto es, segun la Fe, que los sacramentos de la ley de gracia dan gracia à los que no ponen impedimiento. Que no ponga impedimiento consta: porque el impedimiento es pecado mortal, o consciencia de pecado mortal. Y tambien, porque con pecado venial, puede estar la gracia grandemente intensa. Luego el pecado venial no es impedimiento para la gracia: ni para su agmento. Lo tercero, porque para llegar dignamente a este sacramento, solamente se requiere, que el hombre se prueue y examine a si mismo, y si tiene consciencia de pecado mortal, se confiesse, como

D. Thom. art. 8.

Alb. in 4 p. 13. ar. 5 Gab. sup can. Miss. lect. 85. Adrianus 4 q. de Eucharist.

Conc. Trid. ses. 13. c. 7.

como dize el Concilio Tridentino. Y todo esto se halla en este que llega desta manera a este sacramento, aunque estè distraydo con pecados veniales. Luego el tal llega indignamente, y por consiguiente el sacramento causa en el, el augmento de la gracia. Al primer fundamento de Cayetano se responde, que el que està en gracia, y quiere recebir el sacramento del altar, haze alguna obra deuida en orden al sacramento, y esto basta para que el sacramento haga su effecto, que es causar el el augmento de la gracia. Al segundo fundamẽto se responde, que es gran indicio de que el sacramento causa augmento de gracia, y de charidad, si el sacerdote viue mucho tiempo sin pecar mortalmente, auiendo tantos y tan grandes peligros, y tentaciones. Pero si huuiesse pecado mortal de por medio no seria marauilla, que no se sintiesse el augmento de la gracia. Porque la gracia se destruye por el pecado mortal. Y ay vna particular razon, por la qual no se echa de ver el augmento de la gracia: y es, que los habitos sobrenaturales, no se descubren facilmente en las obras, por ser obras tan excedientes. Al tercer fundamento se responde, que aunque el feruor actual de la charidad sea principalissimo effecto deste sacramento: pero no es el primero, ni tan intrinseco essencialmente, que no se cause otro sin este: porque puede acontecer, que algun hombre por virtud del sacramento del altar alcance el augmento de la gracia, sin que alcance el feruor de la charidad, como queda dicho.

Capit. XI. Del vso y recebir deste sacramento, y de la disposicion necessaria para recebirle.

PRimera conclusion. Tres maneras ay de recebir este sacramento. La primera es tan solamente sacramentalmente. La segunda tan solamente espiritualmente. La tercera juntamente sacramentalmente, y espiritualmente. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos de doctrina del bienauenturado San Augustin. Esto mismo enseña marauillosamente el Concilio Tridentino. Declaremos esta conclusion. El primer modo de recebir este sacramento, es recebirle tan solamente sacramentalmente. De suerte, que tan solamente se reciben las especies sacramentales, y no el fructo y virtud del sacramento. Desta manera reciben este sacramento los pecadores, que tienen pecado mortal en su alma: los quales no reciben fructo ninguno del sacramento, antes reciben daño, pecando grauissimo pecado de sacrilegio, y comiendo muerte y juyzio para si. La segunda manera de comerle, es comerle puramente espiritualmente, no recibiendo las especies sacramentales. Desta manera le reciben los hombres justos que tienen fe viua, abrasada de amor de Dios, y que dessean ardientemente llegar a este sacramento, y se han, como si le comiessen quanto a su disposicion. Pero no le reciben por reuerencia, y por el respecto deuido a tan alto sacramento. En estos tales, aunque es verdad, que el sacramento no haze su fructo, y effecto, el que corresponde al mismo sacramento, con todo esso es de gran fructo, y de gran merecimiento comerle de esta manera. Las personas espirituales los dias que no comulgan, y reciben el sacramento, realmente se suelen exercitar en recebirle espiritualmente, abrasandose en amor de Dios, y desseando grandemente comerle, y auiendose como si le comieran, disponiendose con la viua fe, y con el amor de Dios, como si le huuieran de recebir. Este es muy sancto exercicio, y de gran prouecho para el alma. La tercera manera de recebirle es, juntamente, sacramentalmente, y espiritualmente. Como quando el justo se llega realmente a comulgar, y comulga lleuando la deuida disposicion de fee, y amor de Dios, que pide tan alto sacramento. De lo qual se sigue, que el pecador puede recebir el cuerpo de Christo sacramentalmente. Lo qual enseña Sancto Thomas en la question citada. Artic. 3.

D. Tho. 3. p. q. 80. ar. 1. & 2. Conc. Trid. ses. 13. c. 8.

Segunda conclusion. El pecador que recibe este sacramento en pecado mortal peca mortalmente. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada, y esto mismo enseñan todos los Doctores, diziendo ser grauissimo sacrilegio llegarse a la mismo pureza, siendo el suzio y amanzillado con la manzilla del pecado mortal. Artic. 4.

Tercera conclusion. Quando alguno por ignorancia culpable no tiene consciencia de pecado mortal, peca mortalmente llegandose a tan alto sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el mismo lugar, en la solucion del quinto argumento. Porque este tal, por su culpa y negligencia no hecha de ver que no lleua la deuida disposicion para llegarse a este sacramento. Luego peca mortalmente llegandose a el. Pero si la ignorancia, y negligencia fuesse inuincible, y sin culpa, no seria pecado mortal llegarse a este sacramento, no teniendo la sufficiente, y deuida disposicion.

Quarta conclusion. Llegarse a este sacramento con consciencia de pecado mortal, es grauissimo pecado, aunque no es el mas graue de todos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. En el qual lugar enseña Sancto Thomas, que de su naturaleza, mas graues pecados son los pecados que se cometen contra la diuinidad, quales son los cometidos Artic. 5.

metidos contra las tres virtudes Theologicas, Fè, Esperança, y Charidad, que son infidelidad y aborrecimiento de Dios, y de desesperació. Tambien son mas graues pecados, los cometidos contra la humanidad de Christo en su propria especie, quales fueron los pecados de los que le crucificaron, y maltrataron. Y en tercero lugar se ponen los pecados cometidos cõtra este sacramento. Particularmente los cometidos recibiendole con consciencia de pecado mortal. Y en vltimo lugar se ponen, los pecados cometidos contra las criaturas: porque la grauedad del pecado se ha de tomar de la dignidad de la cosa contra la qual se comete.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad de algunos Doctores, qual es mas graue pecado, recebir indignamente el sacramento del altar, o matar vn hombre. Durando en esta dificultad enseña, que es mas graue pecado matar vn hombre.

Durand. in 4. l. 9. q. 4. artic.

A esta duda se responde con Cayetano, en el lugar citado y con el Maestro Soto, que de su naturaleza, y de su especie, mas graue pecado es llegar indignamente a este sacramento. Porque es contra la virtud de religion, y contra la reuerencia deuida a tan alto sacramento. Pero si miramos el daño, y documento que haze el que mata, mas graue pecado es el homicidio. Esto limita el Padre Maestro Soto, quãdo el recebir indignamente este sacramento no procede de menosprecio del sacramento, sino de flaqueza, o de miedo.

Soto. in 4. d. 18. q. 2. artic. 5.

La segunda difficultad es, si es mas graue pecado el recebir este sacramento en mas graue pecado, y si es mas graue pecado mientras mas pecados tiene.

A esta duda se responde, que de si es mas graue pecado, y ansi diximos arriba, que el ministrar el sacramento en mas graue pecado, o en mas pecados, es mas graue pecado. De lo qual se sigue, que el infiel principalmente que niega la verdad deste sacramento, mas graue pecado comete, que el fiel que le recibe con consciencia de pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo argumento. Desta resolucion, la razon es, porque mayor contrariedad y repugnancia se haze a la gracia y charidad sacramental deste sacramento, como alli declara el Angelico Doctor. Tambien se ha de aduertir, que el que arrojasse este sacramẽto a los perros, o en el lodo, o en otro lugar immundo, pecaria grauissimamente, de tal suerte, que es horror dezirlo, y seria mas graue el pecado, y mas graue sacrilegio que recibirle indignamente, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque los que hiziessen tal cosa, parece que lo hazen pretendiendolo hazer, y pretendiendo derechamente hazer injuria al tal sacramento: y el que comulga indignamente, derechamente no pretende injuriar al sacramento.

Artic. 3.

Acerca destas conclusiones, es necessario declarar la disposicion necessaria para llegar a este sacramento dignamente: de tal suerte, que el sacramento haga fructo y effecto de gracia en su alma. Para lo qual se ha de aduertir, que el que quiere llegar a este sacramento, y comulgar, puede estar de vna de dos maneras. La primera de suerte que no aya cometido pecado mortal, ni tenga consciencia del. La segunda manera es, auiendo cometido pecado mortal. Digamos de lo primero, y luego diremos de lo segundo.

Quinta conclusion. La disposicion necessaria para recebir el augmento de la gracia, por fuerça y virtud deste sacramento en aquel que razonablemente cree, que esta en gracia, no es otra sino vna voluntad de recebir este sacramento, con intencion por lo menos virtual de agradar a Dios en la tal obra, y de recebir el sacramento por el fin que Christo ordeno: y hase de aduertir, que esta voluntad no es menester que le dure todo el tiempo que se recibe el sacramento, sino basta que se aya aplicado a comulgar con esta voluntad. Esta conclusion se entiende de los que tienen vso de razõ. Y esta manera de dezir tienen todos los Doctores, los quales affirman ser verdadera esta conclusion. Esto se prueua con las razones que prouamos en el capitulo passado, que el pecado venial que se comete quando vno recibe actualmente este sacramento, no quita el fructo del sacramento. De lo qual se sigue, que el que llega a este sacramento con consciencia de pecado venial, y estando affecto a el, no peca mortalmente. Esto es certissimo, y en esto conuienen todos los Theologos. Esto se prueua del derecho, y tambien, porque los peccados veniales no quitan la gracia ni la vnion con Christo. Luego no es pecado mortal llegar a este sacramento con consciencia, y affecto de pecado venial. La duda es, si peca venialmente, el q̃ llega a este sacramento con consciencia, y affecto de pecado venial. Mayores dize, que no es pecado venial, y lo mismo dize el padre Maestro Soto: y esta sentencia es bien probable. Porque llegar con pecado venial a este sacramento, no es contra precepto alguno, ni importa irreuerencia ninguna. Luego no es pecado venial. Verdad es, que puede acontecer, que la misma obra de comulgar sea pecado venial particular, por hazerse con pecado venial. Lo primero, si la tal obra de comulgar se ordena al fin del pecado venial. Como si vno comulgasse por vanagloria: de suerte que la vnidad fuesse el motiuo para comulgar. Lo segundo, si el pecado venial consistiesse en alguna reuerencia exterior en el recebir del sacramento. Como si

Cap. quotidie & seq. de consecra. dist. 2.

Maiores in 4. dist. 9. Adrian. in 4. q. 1. de Eucharistia

mo si al tiempo del comulgar estuuiesse vno hablando palabras ociosas, o de burla, o hiziesse otra cosa semejante.

Sexta conclusion. La muy buena disposicion que se requiere para recebir este sacramento, en aquel que està en gracia, es tener obras de esperança, y principalmente de charidad, abrasandose en amor de Dios, y otras obras de otras virtudes. Esto enseñan communmente los Santos. De suerte, que como este sacramento es mysterio de tanta Fè, y en el qual Dios descubre su amor, ansi tambien es muy necessario que el que le recibe se exercite en la Fè, y en el amor de Dios, y mientras mayor deuocion tuuiere exercitandose en obras de Fè, y Esperança, y Charidad, y de otras virtudes, recibira mayor fructo deste sacramento, y el sacramento le dara, no solamente mayor augmento de gracia sino mayor dulçura espiritual, y esto es lo regular y comun. Verdad es, que algunas vezes Dios quita esta dulçura espiritual, no por defecto de disposicion, sino por otras causas, como dize San Antonino. Y principalmente para humillar a los justos. Lo comun es, que esta dulçura espiritual, se quita por pecado venial, principalmente si es pecado venial de carne. Agora hemos de dezir, qual sea la disposicion necessaria para llegar a este sacramento, hablando de aquel que ha cometido algun peccado mortal.

D. Anton. 3.p.c.6. §. 5.

Septima conclusion. Para vitar nueuo pecado mortal, quando vno comulga, no es necessario llegar en gracia de Dios. De suerte, que vn hombre en realidad de verdad puede estar en pecado mortal, y por llegar a este sacramento no pecar mortalmente. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sancto Thomas, en la question citada: y lo mismo enseñã comunmente los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque de otra suerte, nadie se atreuiera a comulgar, antes comulgando pecaria mortalmente. Porque nadie puede saber cierto que està en gracia de Dios, y ansi se pondria a peligro de llegar indignamente a este sacramento. Lo segundo, porque puede acontecer, que vno estè en gracia de Dios, y que el piense que està en pecado mortal. Este tal pecarà mortalmente, llegandose a este sacramento. Luego la disposicion que escusa de nueuo pecado mortal, no es estar en gracia de Dios en realidad de verdad. Lo vltimo, porque como queda dicho en el capitulo passado, este sacramento puede dar alguna vez la primera gracia, y justificar vn hombre. Luego la disposicion para no cometer nueuo pecado, no es llegarse en gracia de Dios. Pues la disposicion que escusa deste pecado es pensar probablemente, y con mucha razon, que no va en pecado mortal, sino en gracia. Y ansi dixo el Apostol, que se prueue y examine el hombre, y ansi prouado y examinado, coma deste pan celestial. Que es dezir, que como hombre ha de examinar, y juzgar que va limpio de pecado, y desta manera llega dignamente al sacramento, de tal suerte, que no pecca mortalmente. De manera, que quiero dezir, que si vn hombre haze examen de su consciencia, y juzga con razon que no tiene pecado llegandose a este sacramento, no peca mortalmente aunq̃ fuesse ansi que en realidad de verdad estuuiesse en pecado mortal.

Arti. 4.

Octaua conclusion. Qualquiera que sabe q̃ ha cometido algun pecado mortal, regular y comunmente, està obligado a confessarse antes de comulgar. De suerte, que no bastara tener contricion del tal pecado, sino que es necessario confessarse. Esta conclusion es certissima, y contra Cayetano en el articulo vltimadamente citado, tienenla todos los Doctores. Hase de ver el Maestro Soto en el lugar citado, y Cordoua los quales citan muchos autores por esta sentencia. Esta sentencia determina el Concilio Tridentino. Prueuase lo primero, porque estamos obligados a hazer toda diligẽcia possible moralmente, para llegar a este sacramento sin pecado, y no ay otra mas commoda diligencia, que confessarse: porque la confession haze de atrito contrito. Luego ay obligacion de confessarse. Esto se confirma de lo que dize el Apostol S. Pablo, que se ha de prouar, y examinar el que quiere comulgar. Y la costumbre de la Iglesia ha declarado, que esta prouança y examen, es el confessarse. Hase de aduertir, que este precepto de confessarse antes de comulgar, auiendo consciencia de pecado mortal, no solamente es Ecclesiastico, sino diuino, que lo puso Christo por sus Apostoles. Y esto consta de aquel lugar de S. Pablo, que dize, que se ha de examinar, y prouar el hombre, para llegar a este sacramento. Y declara la costumbre de la Iglesia, que alli esta puesto precepto de confessarse antes de comulgar. Luego es precepto diuino puesto por el Apostol. De manera, que aunque para recebir otros sacramentos, no sea necessario confessarse, pero para recebir tan alto sacramento, es necessario confessarse primero. Y esto por la dignidad grande deste sacramento. Aduertidamente diximos en la conclusion, que esto se entiende regular y comunmente, y ansi obliga el precepto diuino: porque en algun caso, licito es llegarse al sacramento del altar sin que preceda la confession, teniendo verdadera contricion. Como si ay necessidad vrgente, y no ay copia de confessor. El mismo Concilio Tridentino en el lugar alegado lo enseña ansi.

Cord. lib. 1. sui quæst. quæst. 16. Conc. Trid. sess. 13. c. 7. & can. vlt.

1. Corin. 11

Pero es necessario declarar en particular, quando sea licito llegar a este sacramento, sin que preceda la confession con verdadera cõtricion, y que son los casos de necessidad, en los

quales

quales se puede hazer esto? En esta dificultad, Syluestro en el lugar citado dize, que basta vna conueniencia grande, y vna decencia, la qual es vna manera de necessidad. Pone exéplo en el que està obligado a celebrar, y sino celebra se engendra vna infamia contra el, o vna admiracion. O si murio vn hombre, del qual probablemente se cree, que su alma tiene necessidad de sacrificio, o si ay vna gran solénidad, en la qual es cosa vtilissima celebrar, o si tiene tan gran heruor, y espiritu el que pecò, que de recebir este sacramento recebira gran ayuda contra el pecado. En todos estos casos enseña Syluestro, que es licito comulgar, sin que preceda la confession, sino ay copia de confessor. Otros Doctores tienen, que aunque aya copia de confessor idoneo, si espera otro sacerdote mas idoneo, con el qual se puede confessar mas commodamente, y mas seguramente, y mas deuotamente, puede muy bien mientras lo espera comulgar sin que preceda confession. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar ya citado, y la misma tiene Ricardo, Palude, Adriano, Summa Armilla.

Ricar. in 4. d. 9 arti. 3. q. 6. Palu. in 4. dis 27. q. 2. Adri. in 4. q. 3. de consummat. Armilla verb. cōmu. §. vltimo.

A esta duda se responde, que la necessidad que escusa del precepto de confessarse antes de comulgar, ha de ser necessidad absolutaméte, y a boca llena, y no necessidad qualquiera, y qualquiera comodidad. Esto consta del Concilio Tridentino que dize, que ha de ser vrgente necessidad. Y vrgente necessidad no es qualquiera necessidad, sino la necessidad absolutamente y a boca llena, ansi parece que la necessidad ha de ser en peligro de muerte, o vitar vn gran escandalo, o infamia, o la obligacion del proprio oficio, o estado. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores, y esta es la que se ha de seguir.

De lo qual se sigue lo primero, que en el articulo de la muerte si vno no tuuiesse quien le confessasse, y tuuiesse como comulgar podria muy bien comulgar sin que precediesse la confession, teniendo contricion y proposito de confessarse. Esto enseñan todos los Doctores. Lo segundo se sigue, que si algun sacerdote esta puesto en el altar, y ha començado Missa, y se le acuerda de algun pecado mortal que no ha confessado, puede muy bien acabar la Missa sin q̃ preceda cōfession, teniendo contricion. Esto limita Syluestro diziendo, que si se pudiesse confessar sin nota, o escandalo estaria obligado. Verdad es, que lo ordinario por lo menos ay nota. Y lo mismo se ha de dezir de vn lego que està puesto para comulgar en el altar delante del sacerdote. De suerte, que no se puede apartar sin gran nota. Ansi lo dize Nauarro, y Syluestro, y el Maestro Soto en los lugares citados. Y particularmente tiene esta verdad, quando el que està puesto al altar se auia confessado poco antes, y sin culpa suya se le auia oluidado algun pecado.

Nauarr. in manu. c. 21. num. 49.

Lo tercero se sigue, q̃ el proprio parrocho que de oficio està obligado a celebrar en los dias de fiesta, o en otros dias, y no tiene copia de confessor, puede dezir Missa sin confessarse. Lo mismo se ha de dezir del religioso que por su regla, o cōstituciones, o costumbres loables esta obligado a comulgar en cierto y señalado dia con los demas religiosos, de suerte que sino lo hiziesse ansi auria gran nota y sospecha de algun pecado. Verdad es, que si pudiesse sin nota dexar de comulgar no podria comulgar sin que precediesse la confession. Y lo mismo dizen muchos Theologos de aquel que esta obligado a comulgar el dia de Pasqua, y no tiene copia de confessor, y del sacerdote que tiene obligacion de oyr Missa el dia de fiesta, y no tiene de quien la oyr. Pero a mi me parece, que si estos tales pueden sin gran escandalo, o infamia propria dexar la comunion, o el oyr Missa estan obligados, no obstante el precepto de comulgar el dia de Pasqua de oyr Missa en las fiestas. Y la razon es, porque mas estrechamente obliga el precepto diuino de confessarse antes de comulgar, que el precepto Ecclesiastico: ansi lo enseña el padre Maestro Soto, aunque lo contrario no es del todo improbable.

Lo quarto se sigue, que no es licito por solo euitar la verguença, o por mayor deuocion comulgar sin que preceda la confession: y mucho menos es licito si ay copia de confessor idoneo dexarle de confessar por esperar otro mas idoneo. Porque esta no es necessidad absolutamente, y ay copia de confessor, como dize muy bien la Summa Angelica contra algunos Doctores.

Sum. Ang. ver. Euch. 2. num. 5.

La duda es, si ay copia de confessor, pero no puede el penitente confessarle cierto pecado sin peligro del mismo penitéte, o de otra tercera persona. En este caso dizen algunos que es lo mismo como sino tuuiera copia de cōfessor.

A esta duda se responde, que en el tal caso es necessario confessarse al tal confessor, el pecado, callando la circunstancia de la qual se teme el peligro: y esto no es dimidiar la confession formalmente como se dize abaxo en la materia de confession. Y lo mismo se ha de dezir si tiene pecado reseruado, y no puede commodamente yr al superior, està obligado a confessarse al sacerdote presente, descubriendole todos los pecados, y tambien el reseruado como dize muy bien el Padre Maestro Soto. Y quando pudiere comodamente ha de yr a pedir absolucion del reseruado.

Soto. in 4. d. 18. q. 1. art. 5.

Toda via ay dificultad quando el caso reseruado tiene annexa descomunió. El padre Maestro Soto enseña, que en tal caso no es licito llegar a la comunion, sin que el superior, o otro dè su

dè su licencia le absuelua de la descomunion. Y lo mismo siente Couarruuias. Y esto regularmente hablando es verdad. Pero puede acótecer caso en q̃ ay escandalo, o peligro de vida o infamia de que vno dexasse de comulgar, y en el tal caso seria licito no obstante la descomunion llegarse al sacraméto del altar sin que preceda la confession ni la absolucion de la descomunion. Ansi lo enseña el padre Maestro Soto. Y lo mismo tienen Syluestro, y la Summa Angelica en los lugares citados, los quales dizen que no incurriria irregularidad, celebrando de aquella manera en el tal caso. Y lo mismo enseña Adriano. La razon es clara, porque el precepto del prelado que descomulgò, como es precepto humano, ha de obligar tambien modo humano, y no con tanto rigor, que estè vno obligado a guardalle con gran escandalo, o peligro. Y la irregularidad contra los que celebran descommulgados solamente tiene lugar quando los sacerdotes temerariamente presumen celebrar sin razonable y justa causa como se determina en el Derecho. Todas estas cosas dichas se han de entender con dos limitaciones. La primera es, que antes que llegue a comulgar tenga contricion, o por lo menos que piense razonablemé te que tiene contricion. La segunda limitacion es, que tenga proposito de confessarse luego que commodamente pudiere. Verdad es, que quanto a esto ay diuersos pareceres entre los Theologos. Porque algunos enseñan que el que comulgò sin que precediesse la cófessión, està obligado por precepto, luego en teniendo copia de confessor a confessarse. Y esto parece que significa el Concilio en el lugar alegado. Y esta sentencia es probable hablando de los sacerdotes, de los quales habla el Concilio. Pero a mi me parece cosa muy mas probable lo que tienen otros, que no es precepto. Porque no es precepto diuino, como es cosa notoria: ni tampoco es precepto humano. Porque el Concilio tan solamente dize que el tal luego en pudiendo commodamente, se confiesse. Y aquella palabra se confiesse, no tiene fuerça de precepto, sino de consejo, y ansi es muy buen consejo que por la reuerencia deste sacramento se llegue a confessar luego que commodamente pudiere, como pro fessando q̃ llegò al sacramento del altar sin cófessarse por no auer tenido copia de cófessor.

Suar. sup. Summa ma. p. 1. §. 2 num. 12.

Soto. in 4. dis. 13. q. 2. ar. 6. ad 2.

Adr. in 4. q. 1. de Euchar. ad 2.

Cap. Fraternitatis, de cle. excommunic.

Nona conclusion. Mayor disposicion se requiere para recebir el fructo deste sacramento, que para no pecar mortalmente. Esta conclusion se sigue claramente de lo q̃ queda dicho en el capitulo passado, que puede acontecer que vno llegue a este sacramento, y que no peque, ni el sacramento le dè gracia. Luego mayor disposicion se requiere para que el sacramento dè gracia, que no para no pecar.

Hase de aduertir, que en los que llegan al sacraméto del altar sin que preceda la confessión no es suficiente disposicion la atrició perfecta que excluye qualquiera effecto de pecado mortal como abaxo diremos. Esto es comú Doctrina entre todos los Theologos. Y la razon es clara, porque este sacramento es sacramento de viuos por ser mantenimiento. Y la atricion por perfecta que sea no da vida espiritual. La disposicion deuida sera contrició que da vida de gracia, o por lo menos atricion perfecta, pensando el hombre razonablemente que lleua contricion. Entonces el sacramento haze su affecto.

La duda vltima es, si el tocar a este sacramé to estando en pecado mortal si es pecado mortal. En esta dificultad algunos Doctores tiené que es pecado mortal, y entre ellos Alexandro de Ales. Pero dize que esto se ha de enté der, sino es que se haga por necessidad para leuantar el sacramento de la tierra, o del lodo. Esta sentencia tiene alguna probabilidad. Porque parece que el sacerdote està consagrado para tocar el sacramento y passarlo de vna parte a otra, y esto haze como de oficio. Como pecaria mortalmente segun senté cia probable, ministrando el sacramento en pecado mortal.

Alex. 4. q. 52. m. 7.

A esta duda se respóde, que mi parecer es, que tocar este sacramento en pecado mortal y passarlo de vna parte a otra, de si no es pecado mortal. La razon es, porque es muy probable sentencia, que el ministrar el sacramento del altar en pecado mortal, no es pecado mortal. Luego mucho menos lo sera tocarle en pecado mortal, como lo tocan en las processiones, passandole de vna parte a otra. Porque el tocarle no es ocasion sacramental.

Cap. XII. De quando se ha de negar el sacramento del altar al pecador.

Primera conclusion. A los pecadores manifiestos, no se les ha de dar el sacramento del altar, aunque le pidan. Esta conclusion enseña el Doctor Angelico, y siguenle todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta conclusió es de derecho diuino, y se colige (segú los Sanctos) de aquel lugar de S. Matheo. No querays dar el Sáto a los perros. Esta cóclusió esta determinada en el Derecho. De suerte, q̃ a vn publico vsurero, o a vna publica ramera, no se le ha de dar el sacramẽto del altar, aúq̃ lo pida.

Toda la dificultad està en declarar quádo se llama vno manifiesto y publico pecador, para effecto de negarle este sacramento. Panormitano y otros Canonistas enseñan, que aquel es publico y manifiesto pecador que en su vezindad, o parrochia es cosa sabida por diez, o onze hóbres su pecado. Lo mismo dize Adriano a nuestro proposito, que aquel peca lo es publico

D. Tho. 3. p. q. 80. ar. 6. Math. 6. De consecr. d. 2. ca. pro dilectione & c. si placet. 6. q. 1. & c. si tantum & c. si sacerdos, de officio ordinarij.

Panor. in c. de habitatione clericorũ & mulierum.

Adr. in 4. q. penultima. de Eucharistia.

publico y notorio para negarle el ſacramento del altar, quando lo ſaben diez, o onze perſonas. El padre Maeſtro Soto con otros muchos
Soto. in 4. d.ſ.12.q.1. artic.6. modernos Theologos proceden de otra manera, y dizen, que aunque ſea anſi que ſe aya de tener atencion a aquel numero de perſonas, para lo que toca al foro exterior, para juzgar y caſtigar los tales pecadores publicos: pero para nueſtro propoſito no ſe puede determinar numero de perſonas, ſino haſe de dexar al arbitrio de los hombres diſcretos, miradas todas las circunſtancias. Porque en vna vezindad ſi es muy grãde no baſtara el numero de diez, o doze perſonas que lo ſepan para negarle eſte ſacramento, y en otro lugar pequeño ſi lo ſaben diez, o doze, es notorio y publico.

Digo lo primero. Aquel pecado es notorio, que en publico juyzio ſe ha ſentenciado. Eſto enſeña S.Thom. en el articulo citado, y
Cap. multi 2.q.1. hallaſe determinado en el Derecho. La razon es clara, porque la ſentencia del juez, que es perſona publica haze publicidad.

Digo lo ſegundo, que aquel delicto y pecado es notorio, quando ſe ſabe en la mayor parte de la vezindad. De ſuerte, que en ninguna
Cap. tua nos, de coha bitatione clerico. &c. manera ſe puede encubrir. Anſi ſe determina en el Derecho. Y anſi no baſta la infamia del pecado, para no dar al pecador la comunion, como ſe dize en el capitulo tua nos, ſino que es neceſſario que la perſona eſtè infame de ſuerte que no ſe pueda encubrir.

Digo lo tercero. Quando ay duda de la publicidad del pecado, haſe de inclinar en fauor del delinquente, de ſuerte que ſu pecado no ſe tenga por publico. Porque conforme a la regla de derecho, en caſo de duda, mejor es la cõdicion del que poſſee. Y anſi en dudando ſi es publico, o no, no ſe le ha de negar la comuniõ. De lo qual ſe ſigue, que no baſtan tres, o quatro teſtigos, para que ſe diga el pecado notorio. Porque aunque es probable en juyzio, y que ſe puede manifeſtar, con todo eſſo no es manifieſto. Lo ſegundo ſe ſigue: que ſi el delicto es notorio, y manifieſto a todo el pueblo, pero ay duda del Derecho, ſi el tal hecho es iniquo, y contra derecho, no ſe ha de tener el tal por publico pecador. Pongo exemplo. Sabeſe en todo el pueblo, que Pedro ſe exercita en cierto contrato, del qual ſe duda ſi es injuſto, no por eſſo le han de negar luego el ſacramento, ni es publico pecador. Luego en duda, no le han de priuar de ſu fama. Lo qual ſe entiende, aunque el ſacerdote ſepa certiſsimamente, que el tal cõtrato es illicito. Verdad es, que ſi huuieſſe vna gran ſoſpecha, o preſumpcion en el pueblo del pecado de alguno, aunque no huuieſſe euidente prouança, no le auiã de dar el ſacramento haſta que ſe purgaſſe de aquella ſoſpecha, y preſumpcion. Anſi lo enſeña S.Thomas, Palude, y Sylueſtro en el lugar que le alegamos en el capitulo paſſado. La ſegunda dificultad es, ſi a vno que es publico pe- *D. Tho. in 4. d.9.q.1.a. 5.q.2.*
cador en vna ciudad, le han de negar la comunion en la otra, en la qual tan ſolamente ſabe ſu delicto el ſacerdote. La primera ſentencia *Palu. in 4. d.9.q.4.* es, que ſe le ha de negar el ſacramento. La razon es, porque dizen que no es pecado ninguno infamar en vn lugar, al que eſtà infame en el otro del delicto que eſtà infame, como lo dize Cayetano. Y ſi no es pecado, podra muy biẽ *Caiet.3.p. q.73.ar.* negarle la Comunion, aunque le infame negãdoſela. La ſegunda ſentencia es, que regularmente hablando, a eſte tal no le han de negar la communion. Porque aunque es publico pecador en otro lugar: pero no lo es en eſte: y tambien porque eſte en razon de ſer Chriſtiano, tiene derecho de pedir eſte ſacramento. Luego quando lo pide publicamente, no ſe le ha de negar, ſino es auiendo manifieſta cauſa, como dize S.Thomas. Y en eſta ciudad no ay cauſa manifieſta. Eſto ſe confirma, porque infamar en vn lugar al que eſtà infame en otro, es pecado mortal contra juſticia, ſegun la ſentencia de Adriano, a lo menos contra charidad, *Adrian. 11.q.1.* conforme al parecer del Padre Maeſtro Soto, al qual ſiguen muchos modernos Theologos. *Soto. lib. de inſ.C.* Luego no es licito en tal caſo negarle la Comunion. *re.q.10. 2.*

A eſta duda ſe reſponde, que eſta ſegunda ſentencia es muy mas probable. Porque por lo menos es pecado venial infamar en vna ciudad al que eſtà infame en otra. Luego no es licito negarle el ſacramento en la ciudad donde no eſtà infame, porque es infamarle. Toda via tiene dificultad, porque aunque es verdad que no es licito infamar en vn lugar al que eſta infame en otro, hablando de ſi, pero ſi el ſe mete en negocios, para los quales no tiene dignidad, licito ſeria infamarle. Como ſi ſe quiſieſſe caſar con vna donzella noble, y honeſta, licito ſeria infamalle, pues no la merece. Y en nueſtro caſo, eſte tal ſe mete en negocios que no merece: porque quiere comulgar no teniẽdo dignidad para comulgar. Luego licito ſera negarle el ſacramento, aunque le infamen en eſte lugar. Por la dificultad deſte argumento, el padre Maeſtro Soto (aunque cõ algun miedo) enſeña, que es licito negar a eſte tal el ſacramẽto de la Euchariſtia, ſino eſtà emendado.

Pero mejor ſe puede reſponder, diziendo, que quando el tal infame en otra ciudad, ſe mete en algun negocio, del qual reſulta daño de tercero, como en el caſo del matrimonio, amoneſtandole primero que no trate de eſſo ſino quiſieſſe deſiſtir, ſeria licito infamarle, y deſcubrir ſu delicto. Pero en nueſtro caſo, eſte tal no haze injuria a tercero. Antes pide el derecho que tiene en razõ de ſer Chriſtiano, y anſi no es licito dexarle de comulgar. Toda via tiene mas dificultad, porque podria vno muy bien dezir,

dezir, que haze injuria al sacramento.

A esto se responde, que tambien haze injuria al sacramento, el pecado oculto, que comulga, y con todo esso no es licito negarle la comunion, regularmente hablando, y ansi no tiene fuerça este argumento.

Segunda conclusion. Certissima cosa es, que si el pecador oculto publicamente pide el sacramento del altar, regular y comunmente, no es licito negarsele. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado: y esta enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque esta conclusion està determinada en el Derecho. Particularmente en vn capitulo el Summo Pontifice Eugenio, confirma esta sentencia con el hecho de Christo nuestro Señor, que comulgo a Iudas, que era oculto pecador. Lo segundo se prueua con la razon de S. Thomas, porque el tal pecador en razon de ser Christiano, tiene derecho para pedir el sacramento del altar. Luego injuria se le haze, si se le niega sin causa manifiesta. Esto se confirma, porque de negarsele, se seguiria el infamarle contra justicia. Aduertidamente dixe en la conclusion, regular y comunmẽte, porque podria acontecer algun caso, en el qual fuesse licito negar el sacramento de la Eucharistia al pecador oculto, como si huuiesse peligro probable, que luego se ha de descubrir su pecado en la ciudad. En el tal caso, para euitar el escandalo que se figuiria en el pueblo, de que el tal huuiesse comulgado, licito seria no le comulgar.

sp. multi q. 1. ca. si ntũ c. pla t. 6. q. 2. ca. nunc hibit. de sec. d. 2. in cap. si erdos, de icio iudi ordina- 11. se. de. ne. 2.

Acerca desta conclusion, es la primera difficultad, porque este tal, por el pecado mortal oculto perdio el derecho que tenia a comulgar, pues es indigno de la comunion. Luego no se le haze injuria negandosela. A esta duda se responde, que este tal por el pecado que es manifiesto a Dios, aunque oculto a los hombres, perdio el derecho que tenia a la Eucharistia delante de Dios. Pero no perdio el derecho que tenia acerca de la Iglesia porque el tal pecado es oculto a la Iglesia, y ansi el sacerdote, que es ministro de la Iglesia està obligado a dalle la comunion, segun lo alegado y prouado en el foro publico de la Iglesia, y no conforme a su saber particular.

La segunda difficultad es, porque si vno pidiesse su propria espada para matarse a si, o a otro, no seria licito darsela. Luego tampoco es licito darle a este tal el sacramento del altar, con el qual se mata y come muerte y juyzio.

A esta duda se responde, que ay gran differencia, porque el que pide la espada para matar, pidela para vsar della contra justicia, y para hazer vn daño en la republica que no tiene reparo, que es matarse a si, o a otro. Por lo qual el que ansi pide la espada, no tiene derecho ninguno de justicia. Pero recebir el sacramento de la Eucharistia en pecado mortal, no es contra justicia, sino contra la virtud de religion, y no haze daño irreparable, y ansi por pedir este sacramento contra justicia, no pierde el derecho que tiene: y consiguientemente hanle de comulgar.

La tercera difficultad es, porque aunque el pecador oculto, tenga derecho de pedir el sacramento de la Eucharistia a su proprio parocho, en la Pascua, o en el articulo de la muerte: pero no tiene derecho de pedirle a otros sacerdotes, ni al proprio parocho, fuera de aquellos casos. Luego el sacerdote, que no es proprio, aunque pida publicamente la Eucharistia se la podria negar, y el sacerdote proprio, quãdo no està obligado.

A esta difficultad Durando tiene que el sacerdote que no es Cura tiene publica escusa para negar la publica peticion del tal: porque puede muy bien dezir, que no pertenece a su officio comulgarle, y ansi negandole la Comunion, no le infama, ni descubre la confession, si se la huuiesse oydo. Y lo mismo dize del proprio parocho en los casos que no està obligado a comulgar los fieles, porque puede dezir, que no quiere, porque no està obligado. *Durã. in 4. d. 6. q. 5.*

A esto se responde mucho mejor con Cayetano, y co el Maestro Soto en los lugares citados, que esto que dize Durando tuuiera verdad, quando el publico pecador pide el sacramento al sacerdote que no es Cura, ni està aparejado para comulgar los demas. Pero si el tal sacerdote està aparejado para comulgar los demas, sin differencia ninguna, y llega el oculto pecador entre los demas, no se le ha de negar la Eucharistia: porque regularmente se le sigue injusta infamia, y escandalo.

La quarta duda. Si quando el pecador oculto pide ocultamente la Comunion se le han de negar, o si le han de comulgar. En esta difficultad el Padre Maestro Soto dize, que en este caso el proprio Cura en la Pascua, y en el articulo de la muerte, no le puede negar la comunion, particularmente sabiendo el pecado por confession. Y en el tal caso tambien tiene la misma sentencia Palude, y Syluestro. La razõ destos Doctores es, porque negandole la Comunion reuela la confession. El Maestro Soto trae otra mas vniuersal razon. Porque el pecador oculto tiene derecho de justicia de pedir la Eucharistia a su proprio parocho, quando el està obligado a recebirla: y a ninguno hã de priuar de su derecho sin causa manifiesta. Esto se confirma de la doctrina de Sancto Thomas, el qual absolutamente, y sin limitacion ninguna dize, que a los ocultos pecadores, no se les ha de negar la Eucharistia, y nunca distingue, si publica, o secretamente piden la Eucharistia. Esta sentencia ansi explicada no es del *Palu. in 4. d. 9. q. 4. Syl. verb. Eucharistia 3. q. 5.*

del todo improbable.

A esta duda se responde, ser muy más probable lo contrario. Esta sentencia tienen communmente los Theologos, particularmẽte S. Thomas, Alexandro de Ales, San Buenauentura, Ricardo. Esta resolucion se prueua lo primero, del capitulo, cũ non ab homine, de sentẽtia excommunicationis, en el qual se dize expressamente, que el pecador occulto, ocultamente se ha de euitar, y no publicamente, y lo mismo se determina en otros derechos. Lo segundo se prueua, porque el foro en el que pide la cõmunion, es secreto. Esto se confirma. porque el parocho de proprio oficio tiene dispensar este sacramento, y ansi el mismo tiene juzgar los que son dignos, o indignos mediante el sacramento de la confesion. Luego el proprio parocho juridicamente haze, no admitiendo a la communion aquel que sabe por confession, que es indigno si pide secretamente. Porque si ay algun testigo delante, no lo puede hazer, por el peligro que ay de reuelar la confession: y lo mismo quiçà se ha de dezir quando el sacerdote de tal manera sabe el pecado del pecador, que no sabe el mismo pecador que el sacerdote lo sabe. Entonces parece que seria vn genero de oprobrio, y contumelia, dezirle, que no le quiere dar la Communion por aquel delicto que cometio. Principalmente, porque podria muy bien el pecador negar el tal delicto. Pero en todos estos casos se ha de acudir a la prudencia.

D. Tho. in 4 d. 9. q. 1. ar. 5. quæst. 1. Alex. 4. p. q. 49. m. 1. Bona. in 4. d. 9. art. 2. q. 2. Ricar. ar. 3. q. 1.

Acerca de todas estas cosas se ha de aduertir, que la penitencia que ha de preceder antes de la Communion, ha de ser proporcionada con la condicion, y estado de los mismos pecadores. De tal suerte, que si el pecador es publico, no basta que la penitencia sea oculta como se dize expressamente en el Derecho. La razon es, porque se daria grande ocasion de escandalo, si viesse el pueblo comulgar a vn publico pecador, antes de auer hecho publica penitencia. Verdad es, que en oculto le podrian comulgar al publico pecador, si huuiesse hecho penitencia secreta, aunque no la huuiesse hecho en publico: como lo dize el Padre Maestro Soto, y Nauarro, con otros muchos Theologos. Y aduierte este mismo Doctor, que a este tal se le podria dar en publico la Communion, amonestando al pueblo, que el tal pecador ha hecho penitencia, aunque no publicamente. Aunque esto ha se de hazer muy raras vezes, y el Padre Maestro Soto reprehende el vso que ay en algunas partes, de admitir a la Comunion las mugeres publicas en la Pascua, y demandallas sopena de descomunion que comulguen, y se confiessen. Porque se dara ocasion a las tales mugeres, de confessarse mal, y de comulgar sacrilegamente. Y por otra parte no se satisfaze el pueblo: sino es que vean vna muy larga penitencia. Y lo mismo dize de otros publicos peccadores, como son vsurarios.

Cap. 1. de pæni. & re mis.

Nauarr. de pæni. d. 5. c. sacerdos. num. 101.

La quinta duda es, que se ha de hazer, si el descomulgado oculto pide publicamente la Eucharistia. Adriano, y Couarruuias dizen que se le ha de negar.

Adri. in 4. q. 3. de de ... nibus. Conar. in ... alma m... c. 1. §. 2.

A esta duda se responde, que si no es descomulgado por su proprio nombre, o denunciado, o que aya herido manifiestamente algũ clerigo, no se le ha de negar la comunion. Porque le infaman injustamente, y tambien porque en aquel cap. ab homine, se dize expressamente, que los que estan descomulgados ocultamente, que ocultamente se han de euitar, y no publicamente.

La sexta duda es. Si se ha de negar la comunion a los pecadores publicos, o a los que estan descomulgados por su proprio nombre cõ peligro de la vida. Põgo exemplo. Vno destos llega a vn sacerdote, diziẽdo que le comulgue, y sino que le quitara la vida. La duda es, si en el tal caso sera licito comulgarle. La razon de dudar es, porque comunicar con vn descomulgado aunque lo estè por su proprio nombre, es licito, por el peligro de la vida, como lo dize el Padre Maestro Soto, y otros muchos: luego licito es por otro semejante miedo comulgar a los tales.

Soto in 4 d. 22. q. ... ar. 4.

A esta duda se responde, ser muy más probable, y casi cierto, que por ningun miedo es licito dar este sacramento a estos tales pecadores. La razon es, porque dar la Eucharistia a estos tales, es contra derecho diuino, y es obrar juntamente con ellos, en el comer indignamente el Sacramento del altar, lo qual en ninguna manera es licito. De lo qual se ha de ver Syluestro. A la razon de dudar se responde, que muchos afirman que aun con peligro de muerte no es licito comunicar con el descomulgado en las cosas diuinas. Lo segundo se dize, que aunque esto fuera licito, no fuera licito dalles la comunion, o absoluerlos de los pecados, por la razon ya dicha en la resoluciõ.

Sylu. ... metus ... & v. ex... munic. ... §. 7.

La septima duda es. Si es licito en algun caso comulgar a vno con vna hostia que no estè consagrada. En esta duda algunos tienen que si: y ansi lo tiene Altisiodorense, y S. Buenauentura dize, que es licito, si se haze con consentimiento del pecador, y lo mismo enseña Adriano. La razon en que se puede fundar es, porque es licito fingir el sacerdote, que absuelue al peccador por conserualle en su fama delante del pueblo: luego tambien sera licito fingir que comulgan a vno, dandole vna hostia no consagrada, porque es la misma razon.

Altisiod. li. 4. ... Eucha... speciali ... hac re. Bona. in ... dist. 6. ... q. 4. Adri. ... lib. 8. ...

A esta duda se responde, que nunca es licito dar al pecador hostia que no estè consagrada, ora la quiera el, ora no. Esto se prueua lo primero

primero del cap. ab homine, en el qual se reprehende el tal hecho. Lo segundo se prueua esto por el peligro, que auria de idolatria en todo el pueblo. A la razon de dudar se responde muy facilmente, que quando el Sacerdote finge, que absuelue a vno, no ay peligro de idolatria: y en este caso ay el tal peligro. Y ansi si estuuiessen a solas el Sacerdote, y el pecador; y le diesse vna hostia que no esté consagrada; no auria peligro de idolatria, pero seria cosa ociosa darle la tal hostia.

Toda via quedan dos dificultades acerca de esto. La primera es, si el Sacerdote sabe que vn pecador oculto le pide el sacramento para hollarle y injuriarle: y sabelo por confession, la duda es, si le podra dar vna hostia no consagrada.

A esta duda se responde, que en ningun caso es licito darse hostia no consagrada por consagrada, como lo enseña Sancto Thomas en la solucion del segundo.

La otra dificultad es, si en caso que el parrocho no tuuiesse hostia consagrada con que comulgar a vn enfermo, que está en peligro de muerte, si seria licito darle vna hostia no consagrada, para euitar la infamia propria del parrocho, y daño temporal.

A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito por ningun peligro, ni daño temporal, por el peligro que ay de idolatria.

[illegible].q.4. c. si [illegible]pis. epe. c. [illegible]se contin[illegible]rit 16. q. 1. Gabr. in 4. dis. 9. q. 2. dub. 5. Adr. quodlib 3. q. 5.

La vltima duda es, si es licito cópeler a vno a que comulgue, para quitar la sospecha que ay del de algun delicto. La razon de dudar es, porque en el derecho se máda hazer esta prueua. En esta dificultad algunos authores enseñá que es licito. Ansi lo enseña Gabriel, y Adriano. La razon es, porque aquello equiuale a juramento, y es como si jurara, que Dios le castigue si cometio tal delicto.

A esta duda se responde, que este modo no es conueniente, ni licito. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos, y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque esta manera de examinar, y probar a vno es con peligro de sacrilegio. Porque puede comulgar en pecado mortal, y es esperar milagro, lo qual es tentar a Dios. A la razon de dudar responde S. Thom. en la solucion alegada, que aquellos Derechos estan abrogados. Ansi lo dize Alexandro de Ales, y Syluestro, y la Glossa. Estos Derechos estan abrogados en el capitulo consuluisti: en el qual se reprehenden algunos modos extraordinarios de prouar los delictos, y concluye, que se han de prouar con la confession voluntaria del reo, o con la probacion de los testigos, y no de otra manera.

Alex. 4. p. q. 49. memb. 2. ar. 2. Sylu. ver. Eu[illegible] [illegible]ar. 3. q. 5. Glossa in c. [illegible]e contin[illegible]git. [illegible] cap. consu[illegible]isti. 2. q. 4

Cap. XIII. De algunas cosas que pertenecen a la razon de disposicion para este sacramento.

PRimera conclusion. Regularmente hablando, cosa laudable es no comulgar vno el dia que ha tenido pollucion, aunque aya sido sin culpa, y soñando, agora sea teniendo copula conjugal. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y lo mismo tiene Alexandro, Gerson, Adriano, y el Padre Maestro Soto. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo, porque el Bienauenturado Malachias Pontifice, reprehendio a vn Diacono, porque auia ministrado en el Altar despues de auer tenido pollucion nocturna, como se cuenta en la vida de San Bernardo. Luego cosa laudable es no comulgar auiendo precedido la tal pollucion. Porque mas es comulgar, que ministrar en el altar. Lo vltimo, porque de ordinario queda el hombre diuertido, y no con aquella atencion y limpieza que se requiere. De proposito dixe en la conclusion, regularmente hablando. Porque casos pueden acontecer, en los quales sea mas loable cosa comulgar. Como si la tal pollucion fuesse procurada por parte del demonio, para apartar el hombre de la Communion, como lo dize Sancto Thomas de cierto monje. Y de ordinario, quando acontece en sueños la pollucion naturalmente, y sin consentimiento ninguno, se puede llegar a este sacramento, y se deue hazer ansi, para recebir la gracia deste sacramento. Particularmente si es dia de fiesta, en el qual, conforme a la regla, y cóstumbre loable, se ha de comulgar. Y los Doctores señalan veynte y quatro horas las quales han de passar, regularmente hablando, desde la pollucion hasta la Communion. Porque en este tiempo, se restituyen las fuerças del alma, y buelue el hombre al antiguo estado. Pero esto no es necessario.

D. Tho. 4. p. q. 80. ar. 7. Alex. 4. p. q. 47. Gerson. in duobus lib. de pollutione noctur. Adr. in 4. p. q. 4. de Eucharist. Soto. in 4. dis. 12. q. 1. ar. 7. c. 33. q. 4. c. vir cū propria, & in alijs.

Segunda conclusion. Aunque es laudable, regularmente hablando, no comulgar despues de la tal pollucion, que huuo sin culpa, con todo esso, no es pecado mortal. Esto enseñan todos los Doctores ya citados. La razon es, porque no ay ley, ni precepto ninguno desto.

Tercera conclusion. Si la pollucion aconteciere con pecado mortal, no es licito llegarse al sacramento del Altar, antes de tener legitima penitencia y auerse confessado del tal pecado: y hecha la penitencia, y confession, no sera pecado mortal comulgar aquel dia. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. Porque no ay precepto ninguno, por el qual este impedido de comulgar. Verdad es, que será pecado venial llegarse al sacramento de la Eucharistia en el tal caso, aunque se aya confessado, sino fuesse por el escádalo, o por otra causa

 graue;

graue: y lo mismo se hà de dezir de aquel que huuiesse cometido algun homicidio, o otro delicto enorme, como aduierte muy bien el P. Maestro Soto. Porque es temeraria presumpcion, llegar tan presto al sacramento del altar, en el qual està el Señor, al qual grauemente offendio el hombre poco antes. Generalmente parece, que sienten los Doctores, que es pecado venial regularmente, llegarse a este sacramento el mismo dia que vno tuuo polucion, aunque aya sido sin culpa mortal. Si no es que aya alguna causa por razon, conforme a lo que queda dicho arriba.

Altisi. li. 4. de sacrament. tract. de Eucharistia. De lo qual se sigue lo primero, que es bonissimo consejo el de Altisiodorense, que el q̃ tuuo pollucion siempre se confiesse primero q̃ comulgue, por la reuerencia del sacramento, y tābien, porq̃ podria auer auido algun graue pecado. Lo segundo se sigue, que mas facilmẽte se ha de permitir a los varones perfectos q̃ lleguen al sacramento del Altar, despues de auer tenido pollucion de noche, que no aquellos q̃ no son tan perfectos. Lo vno porque en los perfectos regularmente hablando, sucede la tal pollucion sin pecado: y tambien, porque mas facilmente despiden de si, las cosas q̃ pertenecen a la carne. Lo vltimo se sigue, que otras inmundicias corporales que suceden sin pecado no impiden la comunion, como se dize en el Derecho. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el lugar citado. *Cap. ad eius dist. 5.*

D. Th. ar. 8. Sot. in 4. d. 12 q. 1. art. 8. Quarta conclusion. Fuera de tiempo de enfermedad, nunca es licito comulgar despues de auer comido o beuido algo, aunque sea en pequeña quantidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada: y muy particularmente el Padre Maestro Soto. Esta conclusion se tiene por tradicion Apostolica que viene desde los Apostoles, y ansi se dize en el Derecho. Y Innocencio III. en el capit. Ex parte, manda, que el sacerdote que ha de dezir segunda Missa, no tome el lauatorio. Pero ha se de aduertir, que este ayuno obliga mas estrechamente que el ayuno Ecclesiastico: porq̃ el ayuno Ecclesiastico no se quiebra tomando alguna cosa en pequeña qnantidad por medicina. Pero este se quiebra tomando qualquiera cosa, aunque sea en muy pequeña quantidad. Pero ha se de aduertir, que si de la cena de la noche passada se queda algo entre los dientes, y a la mañana lo trague, puede muy bien comulgar, y tambien si lauandose vno la boca, con la saliua tragasse vna gota de agua imperceptible, bien puede comulgar. Y lo mismo es de aquellos que pruuan la comida, o la beuida, y tragan alguna cosa mezclada con la saliua, que casi no se puede percebir, como lo aduierte muy bien Sancto Thomas en la solucion del quarto argumento, y Syluestro, y el Doctor Nauarro. Otra cosa *D. Th. ar. 8 Sot. in 4 d. 12. q. 1. ar. 8. De consecr. d. 1. can. sacramentum d. 2. can. liquido. & 7. q. 1. can. nihil. cano. ex parte, de celebr. m ss.* *Sylu. verb. Euchar. 3. cap. 8. Nauarr. in Man. c. 21. num. 53.*

seria, si fuesse en grā cātidad: porque entonces impidiria la comunion.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si vno inaduertidamente traga vn poco de papel, o de otra cosa que no tiene razon de manjar ni de beuida: si el tal podra comulgar. En esta difficultad algunos dizen que si, por no ser mājar, y otros dizen que no, porque parece que en este caso tienen lugar los derechos traydos. A esta dificultad se responde que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir.

De lo dicho se sigue, que no impide la comunion el no estar digerida la comida del dia passado, como dize la Glossa, ni tampoco impide el no auer dormido despues de auer cenado, porq̃ como dize S. Thomas, en la solucion del quinto argumento, es comun sentencia de los Doctores, del que comulga que ha de estar ayuno el dia que comulga. Y el dia segun el vso de la Iglesia Romana, comiença desde la media noche, quanto a lo que toca a nuestro proposito. Verdad es, que es buen consejo, regularmẽte hablando, dilatar la communion despues de auer comido, y quando està indigesto. Porque regularmente hablando, el manjar en el estomago impide de tal suerte, que no puede assistir a las cosas diuinas. *Glos. 8. 14. cap. nihil.*

Quinta conclusion. En algunos casos es licito comulgar despues de auer comido, o beuido. Esta conclusion se determina en el Concilio Constanciense. El primer caso, quando vno està enfermo con probable peligro de muerte, y no puede comodamente comulgar en ayunas, entonces puede comulgar auiendo comido o beuido. La razon es, porque el precepto diuino de comulgar en el articulo de la muerte, se ha de preferir, y anteponer al precepto Ecclesiastico de comulgar en ayunas como se dize en el Derecho. *De cōs. d. 2. cap. presb.*

La duda es, si es licito en la misma enfermedad comulgar muchas vezes a vn enfermo, despues de auer comido, y beuido, y dandole el sacramento como viatico.

A esta duda se responde, que de si no es licito: porque con vna comunion se cumple con el precepto diuino de comulgar en el articulo de la muerte. Y ansi queda en su fuerça el precepto Ecclesiastico de no comulgar, sino es en ayunas. Verdad es, que en algun caso, y sin escandalo alguna vez seria licito. Pongo exẽplo. Dura la enfermedad, y renueuase el peligro, podrá entonces comulgar. La razon es, porque se puede temer, que han peccado mortalmente, y para que se les perdone el peccado, han se de confessar, y tener proposito de recebir el sacramento del Altar. El segundo caso es, para hazer entero el sacramento del Altar. Como quando vno puso agua en el Caliz, y al tiempo del consumir vio que era agua, puede muy bien boluer a consagrar y recebir el

sacra-

sacramento, aunque no estè ayuno. Ansi lo enseña S. Thom. y cómunmente los Doctores. La razon es, porque al precepto Ecclesiastico se ha de anteponer el precepto diuino de la integridad del sacramento. Lo mismo se ha de dezir, quando vn sacerdote despues de la consagracion se acuerda que no està ayuno. Este tal ha de comulgar, como lo enseña S. Thomas en el lugar immediatamente citado. El tercero caso es, por la reuerencia del mismo sacramento. Porque no se pierdan las reliquias, y se traten sin reuerencia. Por esta razon el sacerdote despues de auer tomado el lauatorio, si halla algunas reliquias del sacramento en la patena, o en el Caliz, o en los corporales, puede tomallas luego. Otra cosa seria, si huuiesse passado mucho tiempo: que mientras que el sacerdote toma el sacramento, y el lauatorio, todo aquello se reputa por vna obra, moralmente hablando, y ansi puede tomar las reliquias despues del lauatorio. Pero si ha passado gran tiempo despues de la comunion, y lauatorio, las reliquias no las ha de tomar sino otro sacerdote ayuno, o dexallas en la custodia para otro dia: como se dize en el Derecho, y ansi lo sienten comunmente los Doctores, y particularmente Syluestro, y el Maestro Soto en el lugar citado.

.Tho.3.p. .89.ar.6. d 4.

ad secundũ.

ap. tribus re sec.d.2. ylu. verb. ucharist.2. 9. & ver. ucharist.3. 3.

Finalmente, con dispensacion del Summo Pontifice podria vno comulgar no estando ayuno. Porque es precepto Eclesiastico, en el qual puede el Papa dispensar. Pero parece que no puede auer justa causa de dispensar, y ansi no se ha de admitir la dispensacion.

La duda es, si para comulgar vn enfermo en el articulo de la muerte, seria licito al sacerdote celebrar no estando ayuno. Ioannes de Maiores dize que si, y aunque fuesse necessario celebrar sin vestiduras sagradas, y en pan con leuadura, y sin comulgar el sacerdote.

aio.in 4. 9. q.2.

A esta duda se responde, no ser licito, y esta es la comun sentencia de los Doctores, y la sentencia deste Author es contraria alos decretos sagrados, y a la costumbre dela Iglesia vniuersal, como lo dize el Padre Maestro Soto. Porque el tal modo de celebrar, y consagrar, se haze con grandissima irreuerencia, y no se ha de permitir. Particularmente, que no es necessario que el enfermo reciba el sacramento del altar, real y verdaderamente, sino es quando commodamente, y con la deuida reuerencia puede: y ansi el precepto diuino no obliga en el tal caso. Hase de aduertir, que es cosa cierta, que no es pecado mortal immediatamente despues de la communion comer. Pero algunos Doctores enseñan, que es pecado venial: y realmente, si el que comulgò no diesse primero gracias a Dios por tan grande beneficio, a penas se podria escusar de pecado venial. En el Derecho determina el Pontifice, que no ha de comer despues de la communion por tres, o quatro horas. Pero este derecho està abrogado por la contraria costumbre, como lo enseña S. Thomas en la solucion del vltimo argumento.

t. in tribus gradib' cose.d.2.

Sexta conclusion. Este sacramento se ha de dar a aquellos que tienen algun vso de razon, aunque sea debil y flaco. Esta conclusion es de S. Thomas en la question citada. Y lo mismo dizen todos sus discipulos. Pero ha se de aduertir, que se les ha de dar pocas vezes, e instruyẽdolos primero en la Pascua, y en algun Iubileo: porque esto pertenece a la reuerencia de este sacramento. Lo mismo se ha de dezir de vnos hombres muy rusticos. Art.9.

Septima conclusion. El sacramẽto de la Eucharistia no se deue dar, ni se puede dar a aq̃llos que no tienen, ni jamas tuuieron vso de razon. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario. Pero es comũ sentencia de todos los Doctores. Tienela S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Pruueuase lo primero, porque San Pablo dize, que se ha de recebir este sacramento con reuerencia, y juzgandose a si mismo: lo qual no se puede hazer sin discrecion. Lo segũdo se prueua de la costumbre de la Iglesia Romana, que no comulga sino a los que tienen vso de razõ. Lo vltimo se prueua, porque ansi lo determina el Concilio Tridentino. De suerte, que a los niños que no tienen vso de razon, no se les ha de dar este sacramento. Conc. Trid. sess.13. c.11 sess.21. c.4.

Octaua conclusion. Cierta cosa es, que este sacramento se ha de dar a aquellos que no tienen vso de razon: pero tuuieronle en algun tiempo, y juntamente tuuieron deuocion de recebir este sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos, y Doctores. Y esto se enseña en el Catechismo de Pio V. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina, que a los freneticos y que estan fuera de si, se les ha de dar este sacramento, si pidieron confession, y se cree que han de morir luego. Y lo mismo se determina en otros Decretos de la misma causa y question. Lo vltimo se prueua, porque estos tales tienen virtual deuocion, y ya se juzgaron. Luego ha se les de dar el sacramento. Pero ha se de aduertir, que a estos tales freneticos raras vezes, y con gran cautela se les ha de dar este sacramento, por el peligro que ay de vomitalle, o expelerle, o de otra semejante irreuerencia, y quando no huuiere semejante peligro, se les puede dar. Ca. his qui. 29. q.6.

La duda es, si se les puede dar fuera del articulo de la muerte. Algunos Doctores dizen que si, sino ay peligro de irreuerencia, y lo piden: y esto es probable. Pero muy mas probable es que no. Porque los textos hablan en el articulo de la muerte.

La duda es, si el sacramento de la Eucharistia se diesse a los niños, o a los que no tienen vso de razon, si causaria su effecto en ellos, y les daria gracia. En esta difficultad algunos Doctores dizen, que no. Ansi lo dize Cayetano, y Maiores: porque estos Authores tienen, que este sacramento no causa gracia, sino es con actual deuocion: la qual no pueden tener los tales.

A esta difficultad se responde, que si los niños y los que no tienen vso de razon estando baptizados, recibiessen este sacramento, les daria gracia. Esto es lo mas probable: porque estos tales no ponen impedimento al sacramento, y los sacramentos dan gracia a los que no ponen impedimento. Hase de aduertir, que aũque es verdad que huuo costumbre en la Iglesia de comulgar a los niños antes que tuuiessen vso de razon, como lo supone el Concilio Tridentino. Pero no fue costumbre vniuersal de toda la Iglesia, ni los sanctos entendieron, que era necessario dar a los niños el sacramento de la Eucharistia. Y ansi el Concilio Tridentino por muchas causas juzgò no ser conueniente agora comulgar los niños, principalmente por la reuerencia. Y la costumbre vniuersal de la Iglesia Romana equiuale a prohibicion, y ansi pecaria grauissimamente el que comulgasse vn niño, sin tener vso de razon.

Conc. Trid. ses. 21. c. 4.

Finalmente se ha de aduertir que ay dos maneras de endemoniados, vnos que por sus pecados los ha entregado Dios al demonio, y no procuran salir de sus pecados, y a estos tales no se les ha de dar este sacramento hasta q̃ hagan penitencia. Otros ay, que verdaderamẽte tratan de saluarse, y procuran conforme a sus fuerças librarse del demonio: y a estos tales se ha de dar la comunion, sino estan actualmente en pecado, de lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

D. Thom. in loc. cita. ad 2. & in 4. d. 8 q. 1. ar. 4. q. 3. ad 2.

Cap. XIIII. De la Comunion quotidiana.

Mag. in 4. d. 12. Bonau. art. vltim. q. 1. & 2. Rich. ar. 6. q. 2. Duran. q. 5. Palud. q. 1. ar. 4. Soto. q. 1. artic. 12. Alex. 4. p. q. 51. Gabr. super can. Missæ. ca. 87. Sylver. Eucha. 3. q. 15

PRimera conclusion. Certissima cosa es, que el comulgar todas las vezes que alguno piẽsa legitimamente que està en gracia de Dios, y que no tiene impedimento, no es pecado, sino ay prohibicion Eclesiastica, aunque comulgue muy frequentemente, sino es q̃ comulgue muchas vezes en vn dia, lo qual està prohibido. La razon es, porque llega dignamente a este sacramento, y ansi no peca mortalmẽte comulgando. En esto conuienen todos los Doctores.

La dificultad es, si es conueniente cosa comulgar todas las vezes q̃ es licito. En la qual ay diuersos pareceres. Vnos dizen que si, otros dizen que no. De lo qual se han de ver los Doctores, con el Maestro, particularmente S. Buenauentura, Richardo, Durando, Palude, Soto, y Alexando de Ales, Gabriel, y Syluestro.

Segunda conclusion. Hablando de si, mejor es llegar al sacramento del altar, que no detenerse en comulgar. Esta conclusion es de todos los Doctores. La razon es, porque el sacramento del altar, es el pan quotidiano que sustenta el alma, y que pedimos en la oracion del Pater noster. Esto se confirma del vso de la primitiua Iglesia, en la qual todos comulgauan cada dia, como se dize en los Actos de los Apostoles. Lo vltimo se prueua, porque este sacramento causa gracia, y augmenta la deuocion. Luego de si, mejor ès comulgar cada dia, que no detenerse. Dixe que de si es mejor, porque puede acontecer, que en algun caso, y por alguna razon, sea mejor detenerse, que no comulgar. Como si vno dexa de comulgar, o dezir Missa dos o tres dias, por llegarse despues con mayor espiritu y deuocion, o si dexa de comulgar por occupaciones de charidad, que son de gran fructo y momento, como por predicar, o leer Theologia, o si dexa de comulgar tan frequentemente porque otros se escandalizan, y offenden, o por otras causas semejantes.

Actor. 2.

Tercera conclusion. Los que frequentemẽte comulgan con sufficiente disposicion, aunque no con muy gran feruor, mucho mejor hazen, que los que comulgan raramente. Esta conclusion affirman muchos Sanctos. Prueuase lo primero, con los argumentos hechos por la segunda conclusion. Lo segundo se prueua, porque este pan celestial comido frequentemente, confirma el coraçon en el bien. Lo vltimo se prueua, porque el no se llegar a este sacramento, de ordinario procede de negligencia, y de tibieza. De lo qual se ha de ver Innocencio. Pero es la dificultad, que tanta ha de ser la frequencia del comulgar. En esta difficultad algunos dizen, que los religiosos cada quinze dias: y esta es la regla ordinaria dellos. De lo qual infieren, que los seglares particularmente casados, no han de comulgar mas frequentemente que de quinze a quinze dias, sino fuesse que huuiesse algun varon insigne en virtud, que este tal podria comulgar cada semana. Otros dizen por otro extremo, que la communion ha de ser muy frequente, y quotidiana. En esta difficultad no se ha de caminar por los extremos, sino por el medio, y ansi procede Sancto Thomas en el lugar citado.

Innocen. de off. Miss. ca. 12.

Quarta conclusion para declarar este pũto. Todos aquellos que quieren viuir Christianamente, y euitar los pecados, han de comulgar cada semana vna vez y no mas frequentemẽte. Porque la frequencia no cause poca reuerencia: sino fuesse por alguna causa particular. Ansi lo dizen los Santos, y se colige del Derecho. De lo qual se entendera aquella regla de S. Thom. que trae en el quarto, que dize ansi.

Cap. quo. dic. de cons. d. 2. D. Tho. dis. 12. q. ar. 1. q. tiunc. 2.

El que

El que experimenta que de la comunion quotidiana, se le augméta el feruor de la charidad, y la reuerencia deste sacramento, ha de comulgar cada dia. Pero el que vee y experimenta, que no se le augmenta mucho el feruor, y que se le disminuye la reuerencia, hase de detener para que crezca el feruor y la reuerencia. Pero hase de aduertir, que dize S. Thomas, que se ha de detener en el comulgar, lo que fuere necessario para llegarse despues mas deuotamente al sacramento del altar. Por lo qual, si vno sintiesse que de el detenerse en comulgar, no solamente no se le augmenta el feruor de la charidad, sino que antes corre peligro de perder la charidad, como regularmente acontece, en aquellos que se detienen mucho en comulgar, mejor sera que frequente el sacramento, aunque no llegue con tanta deuocion. De lo qual se sigue, que a los fieles no se les ha de persuadir que no comulguen frequentemente, y casi nunca se ha de permitir, que el que no es sacerdote comulgue cada dia, o dos vezes en la semana, por el peligro que ay de que no se llegue con tanta reuerencia al sacramento del altar, como es cosa muy ordinaria. Pero si algun fiel por consejo de algun hombre docto, y prudente, comulgare dos o tres vezes en la semana, este tal no le han de reprehender, ni juzgar, como lo dize San Augustin. Y no es la misma razon del sacerdote, el qual està consagrado para el tal ministerio, por la vtilidad publica, y comun de todo el pueblo.

Aug. epist. 18. cap 3.

Cap. XV. Del precepto de comulgar, ansi Diuino, como Ecclesiastico.

In d. Tho. 3. p. q. 80. ar. 11

PRimera conclusion. Certissimo es, que ay precepto diuino de comulgar. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y se prueua lo primero de las palabras que Christo dixo por San Iuan: Si no comieredes la carne del hijo del hombre, y beuieredes su sangre, no tendreys vida en vosotros. En el qual lugar, segun la doctrina de los Sanctos, habla del comer y beuer sacramental: y pone necessidad desto. Luego ay precepto. Lo segundo, porque ansi como es necessario el sacramento del baptismo, para adquirir la vida de gracia, ansi tambien el sacramento del altar, de su propria institucion es necessario para la conseruacion della. Luego como ay precepto diuino de recebir el sacramento del Baptismo por la necessidad que tiene, ansi tambien ay precepto diuino de recebir el sacramento del Altar. De lo qual se sigue lo primero, que por fuerça y virtud del derecho diuino, estan obligados los fieles a comulgar en el articulo de la muerte. Ansi lo enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Y aunque es verdad, que estando en derecho diuino, es muy difficultoso de señalar el tiempo en que los fieles estan obligados a comulgar, sacado el articulo de la muerte, con todo esso obliga algunas vezes, como dize muy bien el Padre Maestro Soto. La razon es, porque este sacramento de su naturaleza se ordena a manera de manjar, para conseruar la vida espiritual: y para restaurar lo que se pierde por la fuerça del calor de la concupiscencia. Luego necessario es recebir le algunas vezes, y no solamente vna vez en la vida, como algunos dizen. Lo segundo se sigue, que era muy mala costumbre la que auia en España, de no comulgar a los ahorcados y justiciados: porque era contra derecho diuino, y contra el derecho Ecclesiastico: y ansi Pio Quinto hizo vn motu proprio contra esta costumbre, y mandò que los comulgassen. Y el Rey Philipo nuestro Señor, por vna ley que hizo en Madrid, en el año de mil y quinientos y sesenta y nueue, aceptò el motu proprio, y determinò, que a los tales se les notificasse la sentencia vn dia antes que se huuiesse de executar, para que el tal pudiesse recebir con reuerencia y con deuocion, el sacramẽto de la Penitencia, y del Altar. Por lo qual la Doctrina del Doctor Nauarro es falsa, y no se ha de seguir.

Cap. sup. eo. de hareticis in 6. & cap. quasitũ. 13 q. 2.

Nauarr. in Manu. c. 25 num. 29.

Segunda conclusion. Certissimo es, que ay precepto Eclesiastico de comulgar, por lo menos en la Pascua. Esta conclusion està determinada en el Concilio Tridentino. Prueuase claramente del capitulo, omnis vtriusq. sexus, en el qual se pone el precepto Eclesiastico de comulgar cada año por la Pascua de Flores. Deste precepto se dirà mas largamente abaxo en la materia de confession, declarando el precepto Eclesiastico de confessarse.

Conc. Trid. ses. 13. c. 9.

Tercera conclusion. Este precepto de comulgar, obliga a todos aquellos que han llegado a los años de discrecion, en llegando estan obligados a comulgar por la Pascua, si no es, que por consejo del proprio confessor se les dilate la comunion por alguna causa razonable. Ansi se determina en el capitulo, omnis. De lo qual se colige, que peca mortalmente, el que entonces no quiere comulgar. Verdad es, que por vna extrauagãte de Eugenio Quarto, està declarado que se cũple con el precepto de comulgar en la Pascua, comulgãdo ocho dias antes, o ocho dias despues. Desta extrauagante haze mencion el Doctor Nauarro. Es necessario aduertir, q̃ aquellos se dizen auer llegado a los años de discrecion, quanto a este precepto, que tienen juyzio para hazer differencia entre este sacramento, y los demas manjares, y que pueden conocer lo que se encierra en este sacramento, y para que fin se recibe. Y aũque es verdad, que algunos Doctores affirman, q̃ los niños varones no estan obligados a rece-

Nauarr. in Man. c. 21. num 45.

a recebir este sacramento, hasta que tengan catorze años, y las mugeres doze, otros dizen que las mugeres de diez, y los hôbres de doze. Pero lo cierto es, que no se puede poner regla cierta y determinada, sino que se ha de dexar a la prudencia de los confessores, y de los padres: porque vnos niños tienen mas presto discrecion que otros. Han de tener cuydado los padres, y los parrochos, de instruyr los niños, para que puedan recebir este sacramento, y procurar que a su tiempo lo reciban.

La duda es, si passado el tiempo de la Pascua sin comulgar, està obligados los fieles a comulgar. Desta duda se dize abaxo muy de proposito, hablando del precepto de la confession. Lo mas probable es, que si.

Quarta conclusion. Por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, estan obligados los fieles a comulgar en el articulo de la muerte. Esta conclusion enseña Richardo y otros Doctores contra Sylvestro. Esta conclusion consta de los decretos ya citados.

Sylu. verb. Eucha.3. q. 13.

La duda es. Si vn fiel pocos dias antes que cayesse malo auia comulgado, si estara obligado a comulgar en el articulo de la muerte. El Padre Maestro Soto, y otros Doctores tienen que no, sino que basta la communion passada, para satisfazer al precepto.

Sotus in 4. d. 18. q. 5. ar. 4.

A esta duda se responde, que en el tal caso està obligado a comulgar otra vez, para satisfazer al precepto. Esta es comun sentencia. La razon està clara: Porque quando comulgò no lo hizo para satisfazer al precepto. Luego està obligado de nueuo a comulgar para satisfazer al tal precepto.

Quinta conclusion. Fuera destos casos, algunos estan obligados a comulgar mas vezes, por razon del officio, y del proprio estado. Como deziamos arriba de los sacerdotes, los quales por derecho diuino y humano estan obligados a comulgar mas vezes en el año: como los dias de fiesta solemnes. De lo qual deziamos arriba. Tambien dize el Doctor Nauarro, que los monjes de S. Benito estan obligados a comulgar vna vez en el mes, sopena de pecado mortal, conforme a vna Clementina: y lo mesmo dize de los demas monjes y religiosos, y de las monjas, conforme a lo que determina el Concilio Tridentino. Pero la verdad es, que en estos lugares no se pone precepto, sino consejo.

Nauarr. in Man. c. 27 num. 57. Clem. ne in agro. Conc. Trid. ss. 23. c. 10.

Hase de aduertir, que lo que queda dicho se ha de entender de derecho comun: porque por particular precepto de los prelados pueden estar obligados los fieles a comulgar. Y ansi quando los Obispos mandan sopena de descomunion latæ sententiæ, que los que no han comulgado en el tiẽpo de Pascua, comulguen despues, estan obligados sopena de pecado mortal a comulgar por este mandato particular del Obispo, aunque no estuuiessen obligados por el precepto comun de la Iglesia, como quieren algunos Doctores.

Capit. XVII. De la comunion debaxo de ambas especies.

PRimera conclusion. El sacerdote que celebra, està obligado a comulgar debaxo de ambas especies sacramentales. Esta conclusion es de Fe. Enseñala S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porque està determinada en el derecho. Lo segundo se prueua, porque el sacerdote que celebra, està obligado por derecho diuino a hazer el sacramento, y el sacrificio entero. Luego està obligado a comulgar debaxo de ambas especies. Podian dezir, que el sacramento està perfecto y entero en la consagracion de ambas especies. Y que el vso del sacramento no es de essencia del sacramento. A esto se ha de dezir lo vno, que no celebra perfectamente el sacrificio, sino lo consume debaxo de ambas especies. Lo otro que aunque el vso del sacramento, no sea de essencia del sacramento: pero es vna perfection accidental muy grande. Por lo qual el sacerdote que consagra este sacramento, està obligado à recebille debaxo de ambas especies, para que el sacramento estè perfecto con toda su perfection essencial y accidental.

D. Tho. 3. q. 8. ar. 12.

Cap. cõperimus, de cõsecr. d. 2. & c. relatum.

Segunda conclusion. No es necessario que se ministre el sacramento de la Eucharistia a los demas fieles del pueblo, debaxo de ambas especies sacramentales, aunque no està prohibido por precepto diuino. Esta conclusion tiene dos partes. La primera es de Fè, y tienela Sancto Thomas en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, y todos los Thomistas. Esto se prueua del Concilio Tridentino, que lo determina ansi: y la costumbre vniuersal de la Iglesia Romana lo declara. Lo segundo se prueua: porque debaxo de la especie de pan se encierra y contiene todo Christo, y la entera virtud y perfecta deste sacramento. Luego no es necessario recebir mas que la especie de pan. La segunda parte desta conclusion se prueua de aquel testimonio de San Iuan. Si no comieredes la carne, y beuieredes la sangre del hijo del hombre, no tendreys vida en vosotros. En el qual lugar se habla del comer, y beuer sacramentalmente. Y ansi se infiere, que no esta prohibido por derecho diuino comulgar debaxo de ambas especies. Pero tampoco està mandado, porque debaxo de la especie de pã està todo Christo, y su cuerpo y sangre, y consiguientemente ay comida y beuida. Lo segundo se prueua esta parte de la costumbre que huuo en la Iglesia antiguamẽte, de comulgar a todos los fieles con ambas especies sacramentales.

Mag. Soto in 4. d. 12. art. 12. Conc. Trid. ss. 21. ca. 1. & cano. 1.

mentales. Desta segunda parte se sigue, que si la Iglesia juzgasse por cosa conueniente el comulgar a los del pueblo con ambas especies, o en alguna nacion particular podria muy bien hazerlo, y de hecho lo haze con los Cardenales que no son de Missa: quando celebra el Sũmo Pontifice los comulga debaxo de ambas especies.

Tercera conclusion. Mas conueniente cosa es comulgar al pueblo Christiano con la especie de pan tan solamente, particularmente despues de tã multiplicado el pueblo Christiano. Esta conclusion es comun de todos los Doctores en el lugar citado. Esto se prueua lo primero, del vso de la Iglesia. Lo segundo se prueua del peligro que ay de derramarse la sangre, y del corrõperse las especies de vino, si las guardassen para los enfermos, y por otras muchas razones que traen los Doctores.

La dificultad està, si los del pueblo pierdẽ alguna cosa, y se defraudan de alguna gracia, por no comulgar debaxo de ambas especies sacramentales, que es preguntar, si se dà mas gracia debaxo de ambas especies sacramentales que de vna.

Quarta conclusion. Certissima cosa es, que los fieles que comulgan tan solamente debaxo de la especie de pan, no se defraudan de ninguna gracia necessaria. Toda la gracia necessaria que corresponde a este sacramento, se les dà con sola la especie de pan. Esta conclusion es de todos los Theologos, y està determinada en el Concilio Tridentino. La razon es clara, porque debaxo de la especie de pan se recibe el cuerpo y sangre de Christo, que es toda la fuerça deste sacramento. *[Conc. Trid. sess. 21. c. 3.]*

Quinta conclusion. Muy probable es, que debaxo de la especie de pan se dà toda la gracia deste sacramento. De suerte, que no se dà mas gracia por ambas especies que por vna.

Hase de aduertir, que aunque ay differentes pareceres entre los Theologos acerca de este punto, como se puede ver en el lugar citado. Pero lo que es mas verisimil es, que tanta gracia se recibe comulgando con sola la especie de pan, como si recibieran ambas especies. La razon es, porque la virtud de ambas especies, que es el cuerpo y sangre de Christo, està debaxo de la especie de pan, toda y entera. Luego debaxo de aquella especie se dà toda la gracia entera y perfecta de este sacramento. Conforme a esta sentencia, no se defraudan los fieles de ninguna gracia sacramental, ni tienen porque quexarse del vso y costumbre de la Iglesia.

Cap. XVII. Deste sacramento, en quanto es sacrificio.

PRimera conclusion. La Missa es verdadero y proprio sacrificio, instituydo por Dios, y de si acceptissimo y gratissimo a la Diuina Magestad. Que sea sacrificio se prueua lo primero, porque assi lo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque la razon del sacrificio solamente consiste en offrecer algo a Dios solemnemente, y con las deuidas ceremonias, haziendo alguna cosa acerca de la cosa offrecida, para culto y honra de Dios. Y cierta cosa es, que en la Missa se offrece a Dios con solemnidad, y con las deuidas ceremonias la hostia consagrada, y las especies de vino, haziendo alguna cosa acerca dellas para gloria y culto de Dios, porque se consumẽ, y se hazen otras obras sagradas acerca de las mismas especies. Luego certissimo es, y de fe, que es sacrificio. Y ansi lo determina S. Thomas, y todos sus discipulos, y otros muchos Doctores. *[Conc. Trid. sess. 22. c. 1.] [D. Th. 3. p. q. 83. ar. 1.]*

Que sea sacrificio instituydo por Christo, se prueua con muchos testimonios de la sagrada Escriptura, que traen los Doctores en el lugar citado. Y prueuase de la tradicion vniuersal de la Iglesia, y de muchos Decretos que ay en el Derecho: y de la determinacion del Concilio Florentino, y Tridentino, en el lugar citado que lo affirman ansi. Y ansi lo dizen todos los sanctos. Lo vltimo se prueua, porque la republica Christiana es bonissima, y muy bien instituyda: y ansi fue necessario, que en ella huuiesse vn sacrificio visible perfectissimo: y en toda la Iglesia no ay otro, sino es el sacrificio de la Missa. Luego este sacrificio està instituydo por Dios en la Iglesia. Que este sacrificio sea muy grato, y acepto a Dios, consta por auerle instituydo el, y tambien por offrecerle en el la cosa mas grata y accepta a Dios que ay, ni puede auer, que es Christo. *[De consecr. d. 1. & 2.]*

Segunda conclusion. El sacrificio de la Missa, que se offrece en el altar, no es otro distincto del que Christo offrecio en la Cruz. De suerte, que como Christo se offrecio a si mismo en la Cruz, ansi tambien se offrece en el altar. Esta conclusion se prueua, lo primero del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el mismo cuerpo y sangre de Christo, que se offrecio en la Cruz, se contiene y encierra en este sacramento. Luego en la Missa se offrece el mismo sacrificio que en la Cruz. Y todas las obras sagradas, que se hazen en el altar, se hazen acerca del cuerpo, y sangre de Christo que se contienen debaxo de aquellas especies. *[Conc. Trid. sess. 21. c. 1.]*

Tercera conclusion. Aunque es el mismo sacrificio quanto a la substancia, es diuerso, quanto al modo. Esta conclusiõ enseñan los discipulos de S. Thom. en el lugar citado, y otros Doctores. Y se prueua poniendo las differencias que ay quanto al modo entre el vn sacrificio y el otro. La primera es, que Christo en la cruz offreciose y sacrificose en su propria especie, y for-

cie, y forma, padeciendo real y verdaderamẽte en su proprio cuerpo hasta morir. Pero en este sacramento, offrecese y sacrificase debaxo de las especies sacramentales en memoria de su muerte, y sacrificio. La segunda differencia es, que en la cruz se sacrificò Christo passiblemente, y como dizen los Theologos, cruẽte. Pero en el sacramento del altar, no se offrece de suerte que padezca en si, sino incruente, y real y verdaderamente no se aparta la sangre del cuerpo, sino quanto a la significacion con que se significa que la sãgre se apartò del cuerpo en la Cruz. Esta conclusion assi declarada, se determina en el capitulo, Firmiter, y en el Concilio Tridentino.

Conc. Trid. ses. 22. c. 2.

Quarta conclusion. Este sacrificio que se sacrifica en la Missa, es infinito, de infinito valor. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero, porque en este sacrificio se offrece el mismo Christo, y es el mismo sacrificio de la Cruz, y aquel sacrificio fue infinito, y de infinito valor. Luego este sacrificio tambien es infinito, y de infinito valor. Lo segundo. Si miramos la persona principal que offrece este sacrificio, que es Christo, y la obra de sacrificar en quanto procede del, tambien es infinita, y de infinito valor. Verdad es, que si se considera este sacrificio, en quanto procede de la deuocion del sacerdote, o de la Iglesia, la tal obra de sacrificar es finita y limitada: y en esto conuienen tambien todos. Y la razon es clara porque la tal obra de sacrificar, segun que procede de la Iglesia, y del sacerdote, procede de cosa finita, y limitada.

Quinta conclusion. El valor essencial del sacrificio, no depende de la deuocion de los que le offrecen, aunque sea del sacerdote. La razon es, porque este sacrificio de si es grato, y acepto a Dios, por lo que se offrece en el, y por quien le instituyò: y de parte de quien le offrece, que es Christo, por el sacerdote. Luego el valor essencial, no crece ni mengua, por razon de la deuocion del que le offrece. Lo segundo, porque lo que se offrece en este sacrificio, es vna cosa infinitamẽte agradable a Dios. Lo tercero, porque de otra suerte, la Missa que offrece el mal sacerdote, perderia su valor essencial. Lo qual en ninguna manera se ha de admitir conforme a la doctrina de los sanctos, y de los Doctores. Desto no se puede dezir en este lugar mas a la larga. Hanse de ver los Doctores en el lugar citado.

Sexta conclusion. Certissima cosa es, que el valor deste sacrificio crece accidentalmẽte, por la deuocion de los que le offrecẽ. Esto tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque la tal deuocion fundada en la passiõ de Christo, es muy grata y acepta a Dios. Luego junta con este sacrificio crece accidentalmẽte, y haze que sea mas grato para causar mayor fructo: y effecto que causara. Lo segundo, porque el tal sacrificio sera grato a Dios, por todos aquellos titulos. Lo vno por ser el mismo sacrificio grato: y lo otro por la deuocion de los que le offrecen.

De lo qual se sigue, que mientras mas fueren los que offrecen este sacrificio, y le offrecen con mayor deuocion, juntamente con el sacerdote, sera de mas prouecho a aquel, por quien se offrece. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto: y ansi el valor de la Missa crece accidentalmente, o tambien descrece, segun que son mas o menos los justos que estan en la Iglesia offreciendo este sacrificio, como dize muy bien Gabriel. La razon es, porque como queda dicho, el valor de la Missa crece accidentalmente de la deuocion de los que la offrecen. Y entre los que la offrecen se cuentan los tales justos, como se dize en el Canõ de la Missa. Luego mintras mas son y tienen mayor deuocion, crece el valor accidental de la Missa.

Soto. in 4. d. 22. q. 2. artic. 2.

Gabr. super canonem missae, lect. 26.

Septima conclusion. El valor deste sacrificio tambien crece accidentalmente de la intercession especial de los Sanctos, de los quales se pide ayuda y fauor en la Missa, en las publicas oraciones y ceremonias que se juntan a este sacrificio, por institucion de la Iglesia. La razon es, porque la Igesia en la institucion de estas oraciones se rige por el Espiritu Sancto, y se mueue por el, luego de creer es, que las tales oraciones augmentan el valor deste sacrificio accidentalmente. De lo qual se sigue, que la Missa solemne y publica, de si mas vtil es, y prouechosa, que no la Missa particular, y tambien mas vtil es a los diffunctos la Missa de Requiem, que no otra Missa, y a los enfermos la Missa que se dize de salud. Porque como consta de lo dicho crece su valor accidentalmente. Todo esto se entiende, si todas las demas cosas son yguales, porque de otra parte podria auer excesso. Aunque la Missa solemne de si es mas vtil y prouechosa que la particular, tanta deuocion podria tener el que dize la Missa particular, y el otro tan poca, que fuesse mas vtil y prouechosa la Missa particular. Por este exemplo se sacara lo que se ha de dezir en las demas cosas que diximos en el corolario. Lo segundo se sigue, que consideradas todas las cosas, la Missa del mal sacerdote no es de tanto valor como la Missa del buen Sacerdote. Esto enseña S. Thom. La razon es, porque aunque no aya differẽcia quanto al valor essencial, ay la quanto al valor accidental. Esto determina Alexandro Segundo.

D. Th. 3. p. q. 97. ar. 5. q. 82. ar. 6. ca. ipsi sacerdot. 1. q. 1.

Octaua conclusion. El sacrificio de la Missa no solamente es sacrificio de alabança, en el qual se dà gracias a Dios, y se haze memoria del beneficio estremado de nuestra redempcion, sino tambien es propiciatorio, y perdonador de peca-

de pecados, y que impetra la diuina gracia, y alcança todos los demas beneficios. De suerte, que este sacrificio por execelentissimo, y supremo, encierra en si todas las demas perfectiones de todos los demas sacrificios. Esta cóclusion està determinada en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque es proprio del sacerdote ofrecer el sacrificio por los pecados. Luego el sacerdote de la nueua ley ofrece este sacrificio por los pecados, y para purificar dellos. Lo vltimo se prueua, porque el sacrificio de la Missa es el mismo que se ofrecio en la Cruz, el qual se offrecio por los peccados de los hombres. Y esta es la tradició de la Iglesia.

Conc. Trid. sess. 22. ca. 2. & ca. 3.

Nona conclusion. El peccado mortal no se perdona inmediatamente por la virtud de este sacrificio, que tiene de si. Quiero dezir, que no tiene fuerça immediatamente para perdonar el peccado mortal, como la tiene el Sacramento de la penitencia, si se aplica al subjecto dispuesto. Si se dize vna Missa por vno que està en pecado mortal, no se le perdona luego inmediatamente el pecado mortal por virtud deste sacrificio.

Esta sentencia es comun de todos los Theologos, y muy particularmente del padre Maestro Soto en el lugar citado, y en otro. La razon es, porque el sacramento de la penitencia està instituydo para perdonar inmediatamente el pecado mortal. Luego este sacrificio no haze este effecto. Porque de otra manera, auria dos cosas que causassen el mismo efecto.

Sot. in. 4. d. 13. q. 2. ar. 1.

Decima conclusion. El pecado mortal no se perdona inmediatamente por fuerça y virtud deste sacrificio, de suerte que aya ley infalible de perdonarse el pecado mortal, y darse gracia a aquel por quien se ofrece. Esto se determina en el Concilio Tridentino, si atentamente se lee. La razon es, porque de otra suerte todos los pecadores por quien se ofreciesse este sacrificio consiguirian gracia y remission de sus pecados, aunque mediatamente, lo qual es cótra la experiencia. Lo que està dicho de los pecados mortales se ha de dezir tambien de los pecados veniales, como lo dize el padre Maestro Soto en el lugar citado, y otros Doctores.

Conc. Trid. sess. 22. ca. 2.

Vndecima conclusion. Este sacrificio de su fuerça y virtud, vale mucho por lo menos mediatamente, para el perdó de los pecados mortales de aquel por quien se ofrece. De suerte, que aunque no ay ley infalible de que se perdone el pecado mortal de aquel por quien se ofrece: pero de su naturaleza, y propria institucion, tiene fuerça para alcançar de Dios tal gracia, y misericordia. La razon es, porque tiene fureça, y virtud de impetrar la conuersion del pecador por quien se ofrece. Como vn justo con sus oraciones puede alcançar de Dios la conuersion de vn pecador

Duodecima conclusion. Este sacrificio tiene fuerça y virtud para perdonar la pena temporal, que se auia de pagar en el purgatorio, y tiene esta fuerça a manera de satisfactió de justicia, y de códigno por ley de Dios infalible. De suerte, que el justo por quien se ofrece este sacrificio consigue infaliblemente remissió de alguna parte de pena temporal que deuia en el purgatorio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Determinala el Concilio Tridentino en el lugar citado. La razon es, porque en este sacrificio se ofrece el precio de nuestra redempcion. Luego có el se paga la deuda de nuestras penas. Pero ha se de aduertir, que no siempre por virtud deste sacrificio se perdona toda la pena, sino mayor, o menor parte de la pena, conforme a la deuocion de aquellos que le ofrecen, y de aquellos por quien se ofrece, y segun otras circunstancias, como dize elegantemente el Doctor Angelico. D. Tho. 3. p. q. 79. ar. 5.

Tercia decima conclusion. Por virtud deste sacificio, se conserua la gracia, y se augmenta y se conceden otros bienes espirituales, y temporales. Pero estos effectos no se causan por virtud deste sacrificio infaliblemente, sino à manera de impetració, quando, y como entié de Dios que conuiene. De suerte, q̃ como el justo por sus oraciones puede alcáçar para otro la conseruacion de la gracia, y el augmento della, y otros bienes sobrenaturales, y temporales, ansi tambien por virtud deste sacrificio se pueden alcançar estos mismos efectos. Esto enseñan los Doctores, particularmente el padre Maestro Soto, en el lugar cirado.

Quarta decima conclusion. Este sacrificio absolutamente se puede ofrecer por los Christianos que estan en gracia de Dios, y a estos les aprouecha quanto a todos estos efectos ya dichos, conforme a la deuocion que tienen. La razon es, porq̃ los tales son grandemente dignos del fructo deste sacrificio, que estan dispuestos para recebille.

Quinta decima conclusion. Licita cosa es y muy buena, ofrecer sacrificio por los fieles q̃ estan en pecado mortal, y no estan descomulgados, para alcançar la conuersion de los tales. La razon es, porque este sacrificio puede alcançar, y impetrar de Dios la conuersió de los tales, y por otra parte la Iglesia no prohibe que el tal sacricio se ofrezca por los pecadores, y por su conuersió. Antes persuade, que se ofrezca por ellos, y ansi tiene instituydas oraciones en la Missa por la conuersion de los pecadores. Luego licito es ofrecer este sacrificio por la conuersion de los pecadores. Pero ha se de aduertir, que este sacrificio no aprouecha a los tales pecadores, a manera de satisfaction por

las penas deuidas á sus pecados. La razon es, porque mientras no se les perdona la culpa, no ay lugar de satisfazer por la pena. Y ansi Santo Thomas enseña que este sacrificio no tiene efecto sino es en aquellos q̃ estan juntos con Dios por la charidad: lo qual se ha de entender del efecto que haze este sacrificio a manera de satisfacion. De lo qual se sigue, que este sacrificio de la Missa, no se ha de ofrecer por aquellos que sabemos ciertamẽte que estan en pecado mortal, de suerte, que tengamos intencion de aplicalles la satisfacion que correspon de a este sacrificio. Porque no estan capaces de que se les aplique, sino tan solamente le hemos de ofrecer por los tales, para alcançarles la gracia, y la conuersion, y otros bienes espirituales, y temporales.

D.Tho.3.p. q.79.ar.7. ad 2.

La duda es, si podra el sacerdote ofrecer la Missa por el pecador quanto al efecto de la satisfaction, para el tiempo q̃ no estuuiere en pecado mortal. El Doctor Nauarro dize que si. La razon es, porque por el tiempo que no està en pecado mortal, es capaz del efecto de la satisfacion. Y ansi el sacerdote que es ministro deste sacrificio, le puede aplicar este fructo por el tiẽpo q̃ estè capaz del. Esta sentẽcia no es improuable, sino antes tiene prouabilidad.

Nauar. super cap. quãdo, de consecrat. d. 1. num. 73.

A esta duda se responde, que parece mas prouable lo contrario, y ansi lo tienẽ muchos Doctores. La razon parece clara, porque al tiẽpo que se ofrece el sacrificio, y le aplica el sacerdote, està en pecado mortal, e incapaz de la satisfaction: luego no se le puede aplicar desta manera.

Decima sexta conclusion. Quanto es de la institucion deste sacrificio, y de su propria naturaleza, este sacrificio puede ser de prouecho a todos los hombres, aunque sean infieles, y descomulgados, quanto al efecto de impetrarles su conuersion, y los bienes espirituales, y tẽporales. De suerte, que sino estuuiera prohibido por la Iglesia, se pudiera ofrecer licitamente por los infieles, y descomulgados, y les pudiera ser de prouecho, quãto a alcançarles los bienes dichos.

Esta conclusion tienen mucho Theologos. Prueuase lo primero, del vso antiguo de la Iglesia, que solia ofrecer este sacrificio por todos los hombres, como lo dize S. Iuan Chrysostomo. Y la Iglesia el viernes Sancto offrece este sacrificio por todos los hombres, aunque sean infieles, y descomulgados.

Chrysosto. hom. de Adã & Eua.

Lo segundo se prueua, porque este sacrificio puede aprouechar a todos aquellos q̃ pudo aprouechar el sacrificio de la cruz, pues es el mismo. Y el sacrificio de la cruz puede aprouechar a todos los infieles, y descomulgados, y de hechos les aprouecha quando se conuierten. Luego el mismo prouecho puede hazer este sacrificio.

Decima septima conclusion. No es licito al sacerdote, en quanto es persona publica, y ministro de la Iglesia, ofrecer este sacrificio en persona y nombre de la Iglesia, por los descomulgados y herejes, y otros infieles.

En esta conclusiõ conuienẽ todos los Theologos. Y en lo que toca a los herejes y otros infieles, es cosa clara. Porque estos tales no son miembros de la Iglesia, y los sufragios comunes, tan solamente se ordenan a los miembros de la Iglesia. De los demas descomulgados se prueua, porq̃ por la descomunion quedá priuados de los sacrificios, y oraciones. De suerte, que no se les puedan aplicar los sufragios de la Iglesia comunes, como lo dize muy bien santo Thomas, y Couarruuias, y es comũ sentencia de los Doctores, y es expresso derecho. Y entre todos los sufragios de la Iglesia, el principal es la Missa.

D.Tho. in 4.d.18.q. 1.ar.1.quæstiũ.1.ad2. Couar. in c. alma mat. §.2.§ 6. Cap. a nobis 2 ex. 2 de sententia excommunicat.

Acerca desta conclusion es la dificultad, si es bien hecho lo que haze la Iglesia. La razon de dudar es, porque como queda dicho en la cõclusion passada, este sacrificio puede aprouechar a todos los hombres infieles, y descomulgados, para efecto de impetrar su conuersion. Luego mal haze la Iglesia priuandoles deste fructo.

A esta duda se responde, que la Iglesia haze muy bien: porque en todo se rige por el Espiritu santo, y esto lo haze para reprimir los contumaces, y desobedientes: y tambien para grangear la obediencia de los hijos, que con el miedo de la pena, y con el riguroso castigo se enfrenan, y detienen, tambien porque es conueniente cosa, que los bienes de la Iglesia no se den a los estraños. Y a la razon de dudar se responde, que la Iglesia no los priua totalmente del fructo, sino tan solamente prohibe, que se les aplique en nombre de la Iglesia, y con authoridad suya, y consiguientemente priua los del fructo que corresponde a este sacrificio de la deuocion publica de la Iglesia. Pero ha se de aduertir acerca desta conclusion, que quanto a lo que toca a los descomulgados, se ha de entẽder de los que estan legitimamente descomulgados. Porque sino estan legitimamente descomulgados, no auiendo escandalo se puede ofrecer este sacrificio por ellos. Segun algunos Doctos, tambien se ha de entender de los descomulgados, que perseueran en su contumacia, y pecado mortal. Y ansi dizen, que si vno despues que le descomulgaron legitimamente, haze verdadera penitencia de su pecado, procurando alcançar absolucion, y no la ha podido conseguir, por algun impedimento que ay, dizen estos Doctores, que es licito ofrecer por el tal la Missa, como por los demas fieles. Pero que se ha de hazer en secreto, por el escandalo. Esta sentencia tiene el Doctor Nauarro, y siguele Couarruuias en el lugar

Nauar. in c. quando notabilis. 19. nu. 67.

lugar citado, y Hostiense, y otros. Esta sentencia tiene alguna prouabilidad: porque piamente se puede creer de las piadosas entrañas de la Iglesia, que no pretende priuar a estos tales que estan corregidos de los sufragios de la Iglesia publicos, sino es tan solamente en el foro exterior, para la conseruació de la disciplina Ecclesiastica. Y esto parece que significa el capitulo a nobis, segundo, ya citado.

Decima octaua conclusion. Muy prouable cosa es, q̃ es licito al sacerdote como persona particular, ofrecer la Missa por los descomulgados, y por otros qualesquiere infieles, en proprio nõbre, y por su propria y particular intencion, para alcançar su conuersió, y otros bienes temporales, y espirituales; ordenados a su conuersion. Ansi los tienen muchos Doctores, y Gabriel, Syluestro, Summa Angelica, Couarruuias, y Nauarro, en los lugares citados, y otros muchos Doctores. Verdad es que dizen, que no se han de nombrar en la Missa. El padre Maestro Soto dize, que esto no carece de algun escrupulo, pero no se atreue a negarlo. La razon es, porque segũ la doctrina de santo Thomas, ningun particular como persona particular està priuado de rezar, y ofrecer sufragios por la conuersion de los descomulgados, en quanto es persona particular, sino tan solamente como persona publica, y ministro de la Iglesia. Luego como persona particular licito sera hazer esto.

Gab. super ... a. Mis. circa finem. Syl. v. excõmunicat. 1. ... v. Mis. 1. ... q. 8. ... um. Angel. v. Mis. ... ot. li. 4. d. ... 1. q. 1. ... rt. 1.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, porque el sacerdote siempre que celebra se ha como ministro de la Iglesia. Luego no puede ofrecer el tal sacrificio, sino como ministro suyo. Esto se confirma, porque de la conclusió se sigue, que el sacerdote puede ofrecer este sacrificio por los descomulgados e infieles, de la misma suerte que por los fieles. Lo qual es contra el comun vso y sentido de la Iglesia. Que esto se siga consta, porque quando el sacerdote ofrece el sacrificio por los fieles solamente les aplica la Missa, segun su intencion particular, porque la Iglesia vniuersal no la aplica por aquel en particular. Luego si el sacerdote la puede aplicar por los descomulgados infieles, segun su intenció particular, de la misma suerte la puede aplicar por vnos que por otros.

A esta duda se responde ser la conclusion verdadera, y a la razon de dudar se responde, que el sacerdote quando dize Missa, no solamẽte tiene razon de persona particular, en quanto es fiel constituydo en dignidad sacerdotal, sino tambien tiene razon de persona publica, y de ministro de la Iglesia, que ofrece este sacrificio. Segun la primera razon, puede muy bien ofrecer este sacrificio por el descomulgado, y infiel, quanto a el efecto de alcançarles su conuersion, y quanto a los bienes espirituales, y tẽporales que se ordenan a su conuersion. Como los demas fieles pueden ofrecer sus oraciones, y limosnas, y otras buenas obras, y la Missa que oyen por la conuersió de los tales. A la confirmacion se responde, que no ofrece la Missa el sacerdote de la misma suerte por los descomulgados, e infieles, que por los fieles. La razon es, porque por los fieles, la ofrecen no solamente en su proprio nombre, sino en nombre de la Iglesia: quanto al valor que procede de la deuocion de la Iglesia. Pero por los infieles y descomulgados, no ofrece este sacrificio en nombre de la Iglesia, ni se les aplica el valor que procede de la deuocion de la Iglesia: y tambiẽ que a los fieles que estan en gracia se les puede aplicar este sacrificio, quanto a el efecto de la satisfaction, y a los demas no, sino tan solamente quanto a la impetracion. De lo dicho en esta conclusion se sigue lo primero, que se puede ofrecer este sacrificio, por la cõuersion de los hereges, y de los infieles, y de los descomulgados. Esto se puede hazer de vna de tres maneras. La primera aplicandoles el valor del sacrificio que procede de la deuocion particular del que le ofrece, para alcançar la conuersion de los tales, y para que crezca el numero de los fieles. La segunda manera es, aplicandoles el valor que corresponde a la obra del sacerdote, como se les puede aplicar la oracion, o otra buena obra. Y ansi lo aconseja el Doctor Nauarro en el lugar alegado. La tercera manera es, ofreciendo la Missa directamente por los ministros que tratan de la conuersió destos infieles, y pecadores, para que traten este negocio con cuydado y diligencia: y se dispongan para hazerle muy bien y con gran efecto. Y desta manera puede muy bien el sacerdote ofrecer el sacrificio, no solamente como persona particular, sino tambiẽ como ministro de la Iglesia, porque esto no es ofrecer el sacrificio directamente por los infieles, y descomulgados, sino por los ministros de la Iglesia, y por el augmento de la gloria suya, aunque redunda en bien de los mismos infieles y descomulgados. *Nauar. n. 7.*

Lo segundo se sigue, que se puede muy bien instituyr vna capellania para dezir Missa por la conuersion de los infieles, de vna de aquellas tres maneras ya dichas. Pero no se podria instituyr capellania, para dezir Missa por los infieles, porque no son capaces del fructo de la satisfactió, el qual principalmente se aplica a aquellos por quien directamente se ofrece este sacrificio. Y ansi se ha de entender, el padre Maestro Soto, quando dize, que no se puede instituyr capellania por los infieles, o por su conuersion. *Sot. li. 9. de iustit. & iu. q. 2. art. 2. § 3.*

Lo tercero se sigue, que este sacrificio se puede ofrecer por los catechumenos fieles, princi-

principalmente despues de auer muerto sin baptismo, no solamente quanto a el efecto de la impetracion, sino tambien quanto a el efecto de la satisfaction. La razon es, porque estando en gracia de Dios son capaces de lo vno y de lo otro. Esto se prueua lo primero del Derecho, en el qual el Summo Pontifice manda que se ofrezca sacrificio por vn defuncto que murio sin el sacramento del baptismo, en la Fe de la Iglesia, y en la confession de la Fe. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino, el qual dize que este sacrificio aprouecha a todos aquellos que mueren en gracia. Y los catechumenos pueden morir en gracia como es cosa notoria. Lo tercero se prueua del vso de la Iglesia, que ofrece este sacrificio por todos aquellos que duermen el sueño de paz. Y desto coligen algunos Theologos, y no improbablemente, que las indulgencias, y otros sufragios de la Iglesia aprouechan a los catechumenos, principalmente defunctos, y que se les puede aplicar. Porque la comunicacion de la satisfaction de Christo, y de los Santos, no se funda necessariamente en los sacramentos, sino en la Fe y charidad, por lo qual se hazen miembros de Christo.

Cap. apostolica, de presbyte. nō baptizato.

Conc. Trid. sess. 22. ca. 2

Decimanona conclusiō. A los difunctos que murieron en pecado mortal, no les aprouecha este sacrificio. La razon es, porque estos tales estan en el infierno, adonde no ay redempciō. De lo qual se sigue, que si constasse que alguno murio en pecado mortal, no se ha de dezir Missa por el. Assi lo dize el Derecho. Pero regularmente hablando no puede auer certidumbre de fiel alguno que aya muerto en pecado mortal, si mueren en la obediencia de la Iglesia. Y ansi por los fieles defunctos no descomulgados, se ha de ofrecer este sacrificio, como lo prueua la Glossa.

Cap. abeuntibus. 13. q. 2.

Glos. ca. sane. 22. q. 3.

Vigesima conclusion. A los defunctos que estan en el cielo, en alguna manera aprouecha este sacrificio, y ansi en alguna manera se puede ofrecer por los santos, y se prueua, porque segun el vso de la Iglesia, este sacrificio se ofrece cada dia para la gloria de los Santos, y para su honra. Y ansi dizen comunmente los Doctores, y particularmente Syluestro, que este sacrificio aprouecha a los Santos, por los quales se ofrece, no para gloria essencial, sino para gloria acidental. Y desta manera no es inconueniente ofrecer la Missa por los niños baptizados defunctos. De lo qual se ha de ver Santo Thomas.

Syl. v. Miss. q. 8.
D. Tho. in 4. d. 12. q. 2 ar. 1. quest. 2. ad 2.

Vigesimaprima conclusion. A los defunctos que estan en el purgatorio, les aprouecha mucho este sacrificio, para que se les temple y disminuya la pena. Esta conclusion consta de la sagrada Escriptura, en el segundo libro de los Machabeos, en el capitulo doze. Lo segundo consta del vso de la Iglesia, que haze mencion de los defunctos en todas las Missas. Y esto se determina en el Derecho. Y esto mismo determina claramentente el Concilio Tridentino, y ansi esta conclusion es de Fe.

Cap. Miss. de consec. d. 1. c. non extimen. a. 13. q. 2.
Conc. Trid. sess. 22. ca. 3. & ca. 2.

Vigesimasecunda conclusion. Este sacrificio aprouecha a los defunctos que estan en el purgatorio, para disminuyrseles la pena, no solamente como obra buena del que la ofrece, sino por fuerça y virtud del sacrificio, y a manera de satisfaction por ley infalible de Dios. De suerte, que se consigue infaliblemente el efecto. Esta conclusion enseñan los Doctores, particularmente Couarruuias, adōde, trae muchos lugares de Santos. La razon es, porque este sacrificio, de su propria institucion se ordena a satisfazer no solamente por los viuos, sino tābien por los defunctos. Luego de justicia satisfaze por ellos, segun la diposicion de Christo.

Couar. in c. alma mat. p. 1. §. 3. num. 12.

Vigesimatercia conclusion. Probable cosa es, que el sacrificio ofrecido por muchos en particular, no es de tāto valor a cadavno dellos, como si se ofreciesse tan solamente por vno: pero muy mas probable es lo contrario. Esta conclusion tiene dos partes. La primera tienen algunos graues, y antiguos Doctores, y la razon es tomada del vso de los fieles, los quales quando piden alguna Missa, quieren que se diga en particular por ellos, o por el alma de su defuncto. Y si fuesse de tanto prouecho dezirla por muchos, no seria bueno este vso. La segunda parte es de Cayetano, adonde dize, que la Missa ofrecida por muchos, es de tanto valor como si se ofreciera por vno. La razon es, porque este sacrificio, es de infinito valor, como el sacrificio de la Cruz: y ansi vale tanto ofrecido por muchos, como si se ofreciera por vno. Desto no se puede dezir aqui mas en particulra: quien quisiere verlo, ha de ver los discipulos de Santo Thomas, que lo tratan muy a la larga.

Caiet. 3. p. q. 79. a. 5. & in opusculis de celeb. Miss. c. 2
Discipuli D. Tho. in 3. p. q. 83. ar. 1.

Cap. XVIII. Del estipendio de las Missas, y de la limosna della.

EN este lugar no se puede tratar esta materia muy en particular, porque pertenece a la virtud de justicia. Aqui breuemente se dirā algunas cosas, por las quales se puedan colegir las demas.

Primera conclusion. Por muchos modos, y maneras puede vno estar obligado a dezir Missa. Esta conclusion no tiene otra probacion, sino declaracion. Puede vno estar obligado por titulo de obediēcia, quādo el prelado, o superior manda a su subdito que diga Missa por tal persona, o por tal necessidad, està obligado el subdito a hazerlo ansi, por la obediencia, y conforme a las leyes de obediencia. Tambien puede vno estar obligado, por fuerça y virtud de algun

algun voto que hizo, y entonces la obligacion corre conforme a las leyes del voto, siendo materia graue, como lo es, obligara debaxo de pecado mortal. Puede tambien vno estar obligado, por auerlo ansi prometido: y entonces estara obligado, conforme a las leyes de la simple promission. Solamente se han de aduertir vna, o dos cosas. La primera es, que algunas vezes no es mas que vna simple declaracion del proposito y animo que tiene de hazerlo assi, y no de obligarse, y entonces en rigor no ay obligacion, sino es decente cosa que se haga ansi. Lo segundo que se ha de aduertir es, que algunas vezes no es solaméte simple promission, sino obligacion, y de justicia. Pongo exemplo. Dizeme vna persona que le diga alguna quantidad de Missas, y yo digo que si hare. En el tal caso, si se vee, o se entiende que el otro quiere descargar conmigo la obligació de justicia que tenia a dezir algunas Missas, yo acceptando y diziendo que dire las tales Missas, es como cargarme de la obligacion de justicia, que el otro tenia, y estoy obligado a dezirlas.

La dificultad es, si vno que hizo voto de dezir algunas Missas, y por fuerça y virtud del voto està obligado, a dezirlas, si dixesse a vn sacerdote que le dixesse aquellas Missas, y el sacerdote dixesse que si haria, si estaua obligado so pena de pecado mortal a dezirlas. La razon de dudar es, porque si este tal estuuiesse obligado seria por fuerça y virtud del voto, y por dezir el que diria las Missas no se le passo el voto ni su obligacion. Luego no està obligado a dezir las Missas so pena de pecado mortal.

A esta duda se responde, que mi parecer es, que està obligado debaxo de pecado mortal. La razon, es porque se cargò de la obligacion que el otro tenia, y tambien porque es causa de que el otro no cumpla su voto, y ansi aunque no se le passe el voto ni la obligacion del voto, està obligado debaxo de pecado mortal por la razon ya dicha, y ansi se responde a la razon de dudar.

Tambien quiero aduertir otra cosa, que suele passar, y no carece de mucho escrupulo, y es, que muchas vezes acontece, que vn sacerdote, o otra persona dize a vn clerigo, o religioso, que se cargue de algunas Missas que el le dara la pitança: y el sacerdote o religioso dize que el dira las tales Missas, y el otro a cuyo cargo estan con aquello descuya de las Missas: y el que las recibe, nunca las dize hasta que le dan la pitança: y el no la dar puede ser por malicia, e injusticia de aquel a cuyo cargo estan. En este caso digo: que ay escrupulo y grande de parte de aquel que se carga dellas, sino las dize; porque se defraudá del fructo de las Missas aquellos por quien se han de dezir. Pueden muy bien los tales no cargarse de las tales Missas, sino les dan luego la pitança, y si se cargan deuen las dezir, y despues cobrar la pitança q̃ se les deue, y no es buena razon ni bastante para escusarse dezir, que no les dan la pitança. Finalmente puede vno estar obligado a dezir Missa de justicia por razon del estipendio que recibe por dezir Missa por alguna persona, o personas.

Segunda conclusion. De dos maneras puede vno tener obligacion de justicia a dezir Missa, por alguna persona, o personas. La primera manera es, por razon de algun beneficio instituydo para dezir Missas. La segunda manera es, por razon de la pitáça y estipédio particular que le dan porque diga Missa. Destas dos maneras ay obligacion a dezir Missa de justicia commutatiua, y no parece que ay otra manera de obligacion de justicia. La razon desta conclusion es, porque estas dos maneras son vsadas en la Iglesia. En la Iglesia ay capellanias, y beneficios, y aniuersarios instituydos para este efecto; y tábien ay obligació que nace del particular estipendio, y pitança que se da para este efecto, y es vna manera de contracto, que obliga de justicia commutatiua. De ambas a dos maneras de obligacion de justicia hemos de dezir muy en paticular, y primero de la primera.

Tercera conclusió. Hablando de los beneficios simples, para ver la obligacion que ay a dezir Missa, se ha de tener atencion a la institucion del tal beneficio, y al fin para que se instituyò: y los que de su propria institucion ponen esta obligacion y se ordená a este fin, causan esta obligacion a dezir las Missas. Como quando se instituye vna capellania para que se digan algunas Missas. La razon es, porque esta es la voluntad de aquellos que dieron su hazienda para el tal efecto, y dieronla con esta obligacion, y con esta carga, y como debaxo desta condicion. Desta manera son algunos aniuersarios, que estan instituydos para este efecto. Pero otros beneficios simples ay, q̃ de su propria institucion no traen obligacion de Missas, ni por costumbre, ni por ley, ni por estatuto alguno, y los que tienen los tales beneficios, no està obligados de justicia a dezir Missas. La razon es, porque el tal beneficio no se da por Missas, sino por otras obligaciones y oficios. Luego no obliga a dezir Missa. Desta manera son las dignidades Ecclesiasticas, y Canonicatos, y Raciones, y Prestamos. Los quales no obligan a dezir Missa, sino fuesse por costũbre, o estatuto de la Iglesia.

La dificultad està del proprio parrocho, si està obligado por razon del beneficio a dezir Missa cada dia por sus ouejas, y por sus feligreses. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que si. Ansi lo enseña el padre Maestro Soto.

Soto. Esta sentencia tiene fundamento. Lo primero, porque el tal Cura proprio se substenta con los bienes de los del pueblo. Luego està obligado cada dia a dezir Missa por ellos. Lo segundo, porque el parrocho està obligado a dezir Missa en su Iglesia, por si, o por otro. Luego està obligado a ofrecer el sacrificio por ellos. Lo tercero, porque el proprio parrocho està obligado de justicia a ofrecer el sacrificio de la Missa por sus ouejas. Luego està obligado a ofrecerla cada dia Porque no ay mas razon de vn dia que de otro.

Sot. li. 9. de iustit. q. 3. ar. 1. & in 4. d. 19. q. 1 art. 2.

A esta dificultad se ha de dezir, q̃ es mas probable, y verosimil, que el parrocho no està obligado a dezir Missa todos los dias por sus ouejas Este parecer tienen muchos Doctores, Palude, Maiores, Nauarro, Cordoua, y otros muchos. Esta resolucion se prueua, porque no ay derecho, del qual se coliga precepto que los obligue a esto, ni tampo ay costumbre que tenga fuerça de precepto, antes ay costũbre en contrario. Luego no estan obligados. Lo segundo porque esto no se puede colegir de la institucion y naturaleza de los tales beneficios. Porque los tales beneficios, principalmente se instituyeron para apascentar las ouejas con doctrina, y enseñança, y para admistrar les los sacramentos, y no para ofrecer la Missa por ellos. Porque esto no es necessario para el regir y gouernar espiritualmente, y el beneficio dase por el oficio. Lo tercero, porque el Obispo no està obligado a dezir Missa cada dia por los de su Obispado, ni el Papa por todos los de la Iglesia, como consta del vso: luego tãpoco el Cura proprio està obligado a dezir Missa por sus feligreses: porque es la misma razon. A los fundamentos de la contraria sentencia se ha de responder. Al primer fundamento se responde, que los fieles sustentan al proprio Cura, para que los apasciente con la doctrina, y con los sacramentos, que este es su proprio oficio, y no el dezir Missa por ellos. Como substentan al Obispo para los oficios, y ministerios de Obispo, y no para que diga Missa por ellos. Al segundo fundamento se podria muy bien dezir, que aunque el Cura estè obligado a dezir Missa cada dia en su propria Iglesia, no se sigue de ay que estè obligado de justia a dezir Missa por sus feligreses. Porque bien puede estar obligado a dezir Missa en el pueblo para que la oyan los fieles, y no para ofrecella por ellos. La dificultad es, si el proprio parrocho està obligado a dezir Missa todos los dias para que la oya el pueblo. A esta dificultad digo lo primero, que el parrocho està obligado por razon del oficio a dezir Missa todos los dias que los feligreses estan obligados a oyrla, o por lo menos estan obligados a proueer quien lo diga. Esto consta del vso de la Iglesia: y tãbiẽ, por que los del pueblo estan obligados a oyr Missa aquellos dias. Luego el proprio parrocho està obligado a dezirla, o a proueer de quien la diga para que ellos puedan cumplir con el precepto de oyr Missa. Digo lo segundo, que en las Iglesias, que ay suficiente numero de sacerdotes substentados con los bienes de los fieles, comunmente ay obligacion de que aya Missa cada dia, y esta obligacion està repartida entre todos ellos. Esto consta de la costumbre comun q̃ ay en semejãtes Iglesias, en las quales siempre ay Missa todos los dias, y està repartida la obligacion entre todos ellos. La razon es, porque aunque los fieles no esten obligados a oyr Missa cada dia, pero es grã bien y consuelo espiritual oyrla. Luego auiendo numero de sacerdotes, que se substentan con los bienes de los fieles, obligacion aurà comunmente, de darles esse consuelo. Digo lo tercero. Donde no ay mas sacerdotes que el proprio parrocho, no le hemos de obligar facilmente a dezir Missa cada dia en su propria Iglesia. La razon es, porque seria vna carga grandemente pessada: y tambien el Concilio Tridentino, tocando este punto, tan solamente, encarga a los Obispos, que procurẽ que los sacerdotes por lo menos digan Missa los Domigos, y dias de fiestas, y los que son Curas de almas, que celebren tan frequentemente, que satisfagan a su oficio, y si huuiera obligacion que los Curas celebrassen cada dia en sus lugares, e Iglesias, el Concilio lo entendiera, y los obligara a esto.

Pal. in 4. d. 45. q. 3. dubitat. 9. Maio. in 4. ead. d. q. 3. dub. 3. Nauar. c. 25. n. 140. Cordo. li. 1. quast. q. 4.

Conc. Trid. sess. 23. cap. 14. de refor.

Digo lo quarto, que se ha de tener gran atencion a la costumbre, y a los estatutos de los Obispados. De suerte, que si huuiesse costumbre, o estatuto, de que dixessen Missa cada dia en sus Iglesias, auria la tal obligacion. Porque la tal costumbre, o estatuto, tendria fuerça de ley.

Digo lo quinto, que si en alguna parte huuiesse obligacion de celebrar cada dia, se auia de entender regular y comunmente. Y porque faltasse algunas vezes entre año, no se auia de entender que faltaua de su obligacion. La razon es, porque de otra suerte, la tal oblihacion seria intolerable. Verdad es, que podria ser tal el beneficio, y tan pingue, y la obligacion tal, que estuuiesse obligado a dezir Missa cada dia, o a proueer quien la diga. Ansi lo dize Panormitano, y otros, Syluestro, y Nauarro en el lugar citado, y el padre Maestro Soto. Al vltimo fundamento algunos Doctores dizen, que el parroho està obligado a dezir Missa los Domingos, y dias de fiesta por sus feligreses. Y coligenlo de que està obligado a dezir Missa aquellos dias. Pero no se colige bien, como ya queda dicho. Y ansi a esto se ha de dezir, que en esto se ha de tener gran atencion a la costumbre, y sino la

Panor. & alij, in c. 1. significatũ, de preben. syl. verb. M. s. 1. q. 7.

ay,

ay, seria razon, que el Obispo determinasse en esto lo que se auia de hazer. Y sino ha se de dexar a la prudencia, y discrecion del proprio parrocho, porque en esto no puede auer regla cierta. En verdad que no es cosa fuera de razon obligarlos a dezir Missa por el pueblo los dias de fiesta, y los Domingos. Porque entonces se juntan todos a oyr Missa, y ofrecer el sacrificio: y ansi fuera cosa conuenientissima, que los obligaran a dezir Missa aquellos dias por el pueblo.

La segunda dificultad es Supuesto que los parrochos estuuiessen obligados a dezir Missa cada dia, o los dias de fiesta, y Domingos, por razon del oficio, o del beneficio, si podria lleuar pitança de sus proprios parrochos aquellos dias que estan obligados por la Missa. El padre Maestro Soto, y otros Theologos modernos enseñan, que aquellos mismos dias podrian lleuar algunas pitanças de sus feligreses. La razon destos Doctores es, porque en tal caso los feligreses de su grado y voluntad, y liberalmente dan aquellas pitanças. Porque saben muy bien, que los parrochos estan obligados de justicia a ofrecer la Missa aquellos dias por sus feligreses. Y ansi dandoles aquellas pitanças, es voluntaria donacion. Pero aduierte el padre Maestro Soto, que esto se ha de entender, quando no son muchas las pitanças y muy crecidas. Porque entonces està obligado a buscar sacerdotes que le ayudé a dezir aquellas Missas, y pagarselas. Este parecer no va muy fuera de camino.

t.lib. 9. instit. 3.ar.1.

A esta duda mi parecer es, que el proprio parrocho, si està obligado a dezir Missa de justicia por sus feligreses cada dia, o algunos dias, no podra los dias de obligacion recebir pitanças por las Missas de aquellos dias. Y si la recibiere, estara obligado a dezirlas, quando no tenga obligacion de dezir Missa por el pueblo, o hazerlas dezir. La razon es, porque no entiendo yo que sean tan liberales los del pueblo, que den las pitanças liberalmente, sino que las dan para obligarlos a dezir Missa por ellos, sino fuesse que ellos mismos claramente lo dixessen.

Ya hemos dicho de la obligacion que ay de justicia a dezir Missa por razon de algun beneficio Ecclesiastico, agora sera bien tratar de la obligacion de dezir Missa por razon del estipendio, y de la pitança.

ciet. 2. 2. 110. r. li 2. de stit. q. 6. . 7. uar. in nu. c. n. 102. drian. lib. rt. 1.

Quarta conclusion. Dezir Missa por el estipendio, de suerte, que aya alguna manera de pacto entre el que da el estipendio y el sacerdote que le recibe, no me parece simonia. Esta conclusió tiene Cayetano, y el Maestro Soto, Nauarro, y Adriano. Esta cóclusion se prueua lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia. Todos entienden del sacerdote q̃ recibe estipendio justo por la Missa, que està obligado de justicia à dezir la Missa, o a hazerla dezir. Y la tal obligacion de justicia commutatiua, no pueden hazer sino es de algun pacto, y concierto. Luego no es simonia esto. Lo segundo se prueua, porque si substentasse al sacerdote alguno por pura liberalidad y misericordia, no estaria obligado a dezir Missa de justicia, porque no ay pacto y concierto. Luego para auer la tal obligacion de justicia, necessario es pacto y concierto, y por cósiguiente no es simonia auerle. Lo tercero se prueua, porque el beneficiado que està obligado a dezir Missa de justicia haze alguna manera de pacto y concierto de dezir Missa y sin genero de simonia. Luego lo mismo serà en nuestro caso. Tambien se ha de aduertir, que no se da el estipendio por lo espiritual que ay en la Missa sino tan solamente, por razon de la substentacion y en orden a ella. Y ansi puede auer alguna manera de pacto y concierto, en orden a la substentacion.

Quinta conclusion. Al sacerdote por razon del estipendio le corre obligacion de aplicar la Missa a aquel que le dio la pitança, o por quien el quisiere, o por lo que el quisiere que se aplique. La razon es, porque entre ambos ay alguna manera de pacto y concierto. Luego el sacerdote por razon deste pacto queda obligado a lo dicho. Y no basta que ofrezca el sacrificio generalmente por el, o por quien el quisiere, porque esto es comun a todos: y ansi no nace de la obligació particular la pitança, sino de la ley general y comun de toda la Iglesia. Ni tápoco està obligado el sacerdote por razon del estipendio a aplicalle el fructo personal y proprio del sacerdote. La razon es clara, porque el sacerdote que dize Missa en pecado mortal satisfaze a la obligacion que tiene por razon del estipendio. Y no tuuo fructo particular y proprio que aplicar, porque no estuuo capaz del. Tambien porque seria mal hecho que el sacerdote se priuasse del fructo proprio y particular. Y ansi no se ha de entender que se quiere el sacerdote obligar a esto, por razon de la pitança. Està obligado el sacerdote por razon del estipendio a aplicar a aquel por quien especialmente ofrece este sacrificio, aquel fructo del sacrificio, o la parte de satisfaction que le està cometida como ministro publico, que aplique y distribuya. La razon es, porque el sacerdote està obligado de justicia a ofrecer especialmente, y particularmente el sacrificio por el que le dio la pitança y no ay otra manera mas conueniente de ofrecer este sacrificio sino es esta. Luego desta manera se ha de ofrecer.

Sexta conclusion. Quando la obligacion de ofrecer el sacrificio nace de algun titulo Ecclesiastico, o como de beneficio, o capellania, el justo precio de aquella obligacion sera

el

el que està estatuydo y ordenado por el tal beneficio, o capellania, o lo que dieron y dixeron los passados. Y algunas vezes los reditos son excessiuos, porque ansi fue la voluntad de los que los dieron, teniendo atencion a la grandeza del estado sacerdotal. Otras vezes los reditos son muy tenues, y que a penas llegan a justo estipendio. Y entonces el Obispo conforme al tenor del Concilio Tridentino, podra reduzir el numero de las Missas a tal punto que sea el estipendio de cada vna dellas justo y razonable.

Septima conclusion. Hablando de las Missas que no son de beneficio, ni capellania, o aniuersario, aquel serà justo estipendio que està tassado por el superior que tiene authoridad, de tal suerte, que con justicia no se pueda pedir mayor estipendio. La razon es, porque como hemos dicho, esta obligacion de dezir Missa, nace de alguna manera de pacto y concierto de justicia. Luego ansi como en las demas cosas la potestad ciuil puede tassar el precio justo y razonable, ansi tambien en lo que toca a las Missas, el estipendio justo serà el que determinare el superior que tiene poder. Esta potestad, y authoridad està en el Summo Pontifice, respecto de toda la Iglesia, y en el Obispo respecto de su Obispado, y ansi si determinassen el justo estipendio, se auia de guardar, y aun seria razon que lo determinassen. Verdad es, que algunos Doctores enseñan que no se puede tassar el estipendio justo de la Missa, de suerte, que no se pueda recebir mas ni menos. Ansi lo dize el padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. La razon destos Doctores es, porque por la tal ley se pondria impedimento a las voluntades pias de los fieles, para que no pudiessen dar mayor estipendio y pitança por las Missas. Lo qual no parece cosa licita. Con todo esso se ha de dezir que el estipendio de las Missas se podia licitamente determinar, de tal suerte que los sacerdotes no pudiessen pedir mayor estipendio de justicia, ni los fieles pudiessen dar menos. Y esto que fuesse obligacion de justicia. Y esto prueua la razon de la conclusion, y esto pide la razon de justicia, que ni los fieles den menor estipendio, ni los sacerdotes lo pidan mayor. Fuera grandissima razon, que en la Iglesia se determinara el estipendio de las Missas desta manera, para que huuiera igualdad de parte de los fieles, y de parte de los sacerdotes, y para quitar grandissimos inconuenientes que puede auer de ambas partes, como lo dize Cordoua. De aqui no se sigue que se ponga impedimento a las pias voluntades de los fieles. Porque por la tal ley no les vedan, ni prohiben que ellos puedan lleuar mayores estipendios, si ellos voluntariamente lo quieren hazer. Porque la ley de justicia no impide la ley de misericordia. Y tambien que la ley de justicia solamente obliga en el tal caso a que no puedan los fieles dar menos de lo que està tassado. Tampoco se pone impedimento a los sacerdotes para que no puedan dezir las Missas por menor estipendio si ellos liberalmente quieren: porque assi solamente se les prohibe que no puedan pedir mayor precio del que està tassado. Y ansi Santo Thomas dize, no ser ley por ser ilicito si en alguna Iglesia se mandasse que los sacerdotes no puedan dezir Missa, sino es que le den cierto estipendio señalado. La razon del Angelico Doctor es, porque por aquellos ley y estatuto se cerraria la puerta a las obras de piedad. Y no es licito prohibir al sacerdote, que el diga la Missa de gracia. Y esta sentencia absolutamente es verdadera, y se ha de guardar. Algunos modernos Theologos enseñan, que en algunas Iglesias ay semejantes estatutos, y que no son malos, respecto de la comunidad. Porque esto es muy conueniente para la decencia y congrua substentacion del capitulo, o de la Iglesia, y de los gastos que se hazen en ella. Pero dizen que por el tal estatuto, no se ha de entender que se les prohibe a los sacerdotes que puedan dezir Missa sin estipendio ninguno de su libre voluntad. Particularmente con consentimiento de aquellos a quien pertenece el tal derecho. Y esta es la inteligencia de Santo Thomas, el qual tan solamente pretende que no se ponga impedimento a la misericordia de parte del sacerdote, y a su libre voluntad.

Sot. de instit. li. 9. q. 6. ar. 1. dist. 2. Nauar. c. 25. nu. 160.

Cord. lib. 1. q. 4.

D. Tho. 2. 2. q. 100 ar. 3. ad

Octaua conclusion. Si el estipendio de las Missas no està determinado por ley, o estatuto de quien tenga poder, aquel serà justo precio, que està aprouado y recebido por tal por la comun costumbre, y el que los hombres discretos y que temen a Dios, suelen tener por tal, y suelen dar y recebir. Esta conclusion tienen los Doctores ya citados. Prueuase lo primero, porque el precio justo de las cosas, quando no està tassado por ley, se ha de tomar de semejante vso y costumbre, como lo dizen todos los Doctores. Luego lo mismo serà en nuestro proposito del estipendio justo de las Missas. Porque es la misma razon. Lo segundo se prueua, porque esto no se ha de dexar a la voluntad de los fieles, o de los mismos sacerdotes, para que ellos por su libre aluedrio lo tassen, que esso seria gran inconueniente, y dar occasion a la auaricia. Luego ha se de hazer por authoridad publica: y quando no huuiere ley, la tal costumbre tendra fuerça de ley. Pero ha se de aduertir, que en tal caso, quando no ay ley, el justo estipendio de las Missas tiene su latitud, y no consiste

en

en indiuisible,y puede auer como tres maneras de estos medios,vno medio y dos extremos como el justo precio de las cosas, quando no està tassado por ley. Pero han de aduertir los sacerdotes,que no es razon que en el estipendio de las Missas,se pongan con los fieles en que les paguen conforme al precio riguroso, como si negociassen y tratassen en cosas temporales. Porque aunque en esto no aya injusticia, ay grandissima irreuerencia. Y si el sacerdote vna vez recibe el justo estipendio minimo,aunque no sea el muy riguroso, ha se de contentar con el, y de justicia està obligado a dezir las Missas,sin disminuyr el numero,de lo qual diremos luego.

Acerca desta conclusió,es la duda y grauissima,de dõde se ha de tomar la justicia,e igualdad del estipendio de las Missas. Si se ha de tomar,teniendo atencion y mirando a la entera substentacion del sacerdote,o de otra parte. En esta dificultad el padre Maestro Soto,y otros grauissimos Theologos de la escuela de santo Thomas,enseñan que el justo estipendio de las Missas se ha de tomar y tassar en orden a la congrua substentacion del sacerdote. De tal suerte y calidad,q̃ aquel sera justo estipendio de la Missa,q̃ es necessario para la cõgrua substentacion del sacerdote. Y en orden a la tal substentacion se ha de tomar la justicia e igualdad de tal estipẽdio. La razon desta sentencia es,porque el que sirue al altar, ha de viuir y substentarse del mismo altar. Y el ministro de la Iglesia,merece que le substenten,y el sacerdote no tiene otro ministerio publico en todo el dia,sino es el dezir Missa. De manera que consideran otros grauissimos Doctores que el total ministerio del sacerdote en vn dia es la Missa. Y ansi el estipẽdio justo de la Missa se ha de tomar en orden a la entera substentacion del sacerdote en aquel dia. De manera que aquel sera justo estipendio,que es suficiẽte para q̃ se substente el sacerdote en vn dia. La segunda sentencia es,que el justo estipendio no se ha de tomar,ni pesar en orden a la entera substentacion del sacerdote. Esta sentencia tiene Cordoua,y Nauarro, y otros modernos Theologos. Esta sentencia se prueua,lo primero de la costumbre de la Iglesia. Porque quando la Iglesia tassa el precio justo de la Missa,y nunca lo sube tanto que sea suficiente para la substentacion entera de vn dia, como consta por la experiencia. Luego señal es,que no se ha de tener atencion en la determinacion del justo precio a la entera substentacion. Lo segundo se prueua, porque el dezir Missa, no es oficio de todo el dia,ni de la mayor parte del dia. Porque no se emplea el sacerdote todo el dia en dezir Missa. Porque el sacerdote no se emplea tan solamente en dizir Missa, sino en otras obras sagradas: como

bum.1.par.

es confessar, de las quales puede sacar algun substento,y los fieles se lo deuen dar por ellas. Luego el estipendio de la Missa no se ha de tassar en orden al substento de todo el dia, Esto se confirma,porque en el Derecho se determina, que el Clerigo no està impedido de ganar de comer por algun camino honesto y decẽte a su estado. Luego no se ha de determinar la pitança de la Missa en orden a la substentacion de todo el dia. Lo vltimo se prueua,porque quando la Missa es cantada y solemne,se le deue mayor estipendio, què quando es rezada,y si la Missa cantada tiene vigilia,se le ha de dar mayor estipendio. Luego la Missa no ha de tener estipendio en orden a la substentacion de todo el dia. Esto se confirma,porque si vno el dia de Nauidad,o otro dia con licencia,dize dos,o tres Missas,se le han de dar dos,o tres estipendios. Luego la vna Missa no se ha de considerar como ministerio de todo el dia,a la qual ha de corresponder la entera substentacion. 91.dist.ca. Clericus.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables. Que la primera sentencia sea probable, consta de los authores que la tienen,y de los argumentos hechos en su fauor. Segun esta sentencia se ha de dezir, que regular y comunmente la Missa es el ministerio total del sacerdote,por el qual regular y comunmente se da el estipendio, y del se ha de substentar. Porque aunque es verdad que puede hazer otras obras sagradas,como son dezir el oficio de defunctos,o ministrar sacramentos: pero regular y comunmente los fieles no dan estipendio por semejantes obras:sino es alguna vez quando la vigilia se junta con la Missa. Y aunque el sacerdote pueda ganar de comer por otro camino, esto ya no es cosa decente,ni se vsa,ni pareceria biẽ. Que la segunda sentencia sea tambien probable,se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen,y con los argumẽtos hechos en su fauor.

Nona conclusion. Por la Missa cantada se deue lleuar mayor estipendio,que no por la rezada. En esta conclusion,conuienen comunmente los Theologos. La razõ es,porq̃ en la Missa cantada haze mas ministerios el sacerdote que no en la Missa rezada. De suerte,que si el justo estipendio de la Missa rezada, es vn real, o dos reales,de la Missa cantada, ha de ser mayor,porque se ocupa mas,y este es vso comun de la Iglesia,y si la Missa pide vigilia,o todas enteras las lectiones de difunctos,se ha de lleuar mayor estipendio,y ansi se vsa en la Iglesia.

Decima conclusion. El sacerdote por vna Missa no puede lleuar mas que vn justo estipendio,ora sea de vno ,ora sea de muchos,y si los contrario haze peca contra justicia , y està

H obli-

obligado à restituyr lo que recibe de mas, o a dezir todas las Missas que le encomendaron. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y aunque algunos dizen, que Cayetano dize lo contrario, no es verdad, ni lo hallaran en el. Porque Cayetano tan solamente enseña; que el valor de la Missa es infinito. Pero desto, no se sigue, que puede lleuar el sacerdote por la Missa mas que vn justo estipendio. Porque si se siguiesse tambien se inferiria, que podria lleuar infinitos estipendios, lo qual es cosa absurda. Esta conclusion se prueua claramente, porq el ministerio de dezir Missa tiene su justo estipendio tassado por ley, por costumbre. De suerte, que ay alguna manera de pacto, del qual nace la obligacion de justicia. Luego el sacerdote haze desigualdad, e injusticia: ora sea respecto de vno, ora respecto de muchos.

Vndecima conclusion. El sacerdote que tiene bienes temporales que heredò de su padre, o que ha adquerido, por los quales se puede substentar, con todo esso puede sin injusticia ninguna recebir el justo estipendio de las Missas. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y el padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, y la Glossa, y otros Doctores en el capitulo Clericos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el sacerdote que trabaja en el ministerio de la Iglesia se le deue de justicia el estipendio. Luego al tal sacerdote se le deue de justicia. Porque el ser rico de la manera dicha, es cosa extrinseca, y accidental. Lo segundo se prueua, porque aunque el sacerdote pudiesse licitamente ganar de comer con algun arte y modo honesto de viuir, no està obligado, y puede lleuar el justo estipendio de las Missas. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Lo tercero, se prueua, porque vn hombre rico de bienes de su patrimonio, puede tener beneficios, y prestamos, y lleuar los reditos con justicia, como consta del vso de la Iglesia. Luego tambien podra lleuar el justo estipendio de las Missas, con el qual se substenta.

D. To. quod lib. 6. art. 10. Sot. li. 9. de iust. q. 6 art. 1. Nauar. in manu. c. 23 nu. 102. c. clericus. 1. q. 1.

Duodecima conclusion. El sacerdote q̃ tiene beneficio Ecclesiastico, con el qual se puede muy bien substẽtar, puede muy bien lleuar el justo estipẽdio de las Missas q̃ tiene libres, y como suyas, que no estan obligadas por razon del beneficio. Quiero dezir, que si el beneficio Ecclesiastico obliga a dezir aquellas Missas, no podra por ellas lleuar estipendio ninguno, pero por las demas Missas si. Esta conclusion tienen todos los Doctores que ya citamos por la conclusion passada. Y conuencese con la misma razon. Esta conclusion no solamente se ha de entender quando le ofrecen el estipendio liberalmente, y muy de gracia, sino tambien se ha de entender que lo puede lleuar por via de justicia, y con alguna manera de pacto y concierto. Lo qual parece que niegan Cayetano, y Nauarro. Pero sin razon, porq̃ la ley de justicia es igual para todos. Y el ser sacerdote rico, es extrinseco y accidentario. De lo qual se sigue que los tales sacerdotes ricos no estan obligados a dar en limosna a los pobres el estipendio q̃ recibẽ de las Missas libres, como quieren algunos destos Doctores. Porque verdaderamente adquieren derecho de justicia de aquellos estipendios, y pueden vsar libremente dellos. Podra auer mayor, o menor obligacion de charidad y misericordia por hazerse mas ricos cõ aquellos estipendios, pero nunca sera obligacion de justicia.

Decimatercia conclusion. El capellan, o beneficiado que tiene obligacion, por razon del beneficio, o capellania de dezir algunas Missas por aquellos que està obligado, no podra lleuar el justo estipendio de otro ninguno. Està vn capellan, o vn beneficiado obligado a dezier vna, o dos Missas cada semana, por aquellas Missas no puede lleuar estipendio de otra persona alguna. Esta conclusion tienen todos los Doctores ya citados. La razon es clara, porque como queda dicho, el sacerdote no puede lleuar dos estipendios justos por vna Missa, ni de vna persona, ni de muchas y aquellas Missas tienen ya su estipendio con los reditos del beneficio, o capellania. Luego no podra lleuar otro estipendio ninguno. Esto es verdad regularmente hablando, porque si los reditos del beneficio, o capellania, fuessen tan tenues que no fuessen suficiente estipendio de las Missas, entonces seria otra cosa. Pero esto comunmente nunca acontece. De lo qual se sigue lo que diximos arriba, que el proprio parrocho no puede recibir estipendio justo por las Missas que està obligado a dezir por razon del beneficio, sino es que los feligres le den la pitança libre y voluntariamente. La razon es clara, porque no puede recebir dos estipendios justos por la misma Missa. Y con los reditos del beneficio, aquellas Missas tienen justo estipendio. De lo qual diximos arriba. Ha se de aduertir, que quando ay otros sacerdotes en el lugar, entonces mucho menos se puede entender que los feligreses que dan el estipendio de las Missas en el dia, o dias que tiene el Cura obligaciõ de dezir Missa por el pueblo, se les den voluntariamente, y de gracia: porq̃ entonces se puede ayudar de los otros sacerdotes, para el dezir de las Missas, y ansi no se puede entender que se lo den voluntariamente y libremente. De lo qual se ha de ver Nauarro. Quando el proprio parrocho està cargado de Missas, ha de procurar de descargarse por su persona, y por los demas sacerdotes.

Nau. in manu. 23. nu.

La

La duda es acerca del proprio parrocho y otros sacerdotes que se cargan de muchas Missas, si podran hazerlas dezir por otros sacerdotes por menos estipendio que el que ellos reciban, si es justo estipendio. Pongo exemplo. Danle a vno las Missas, y paganselas a quatro reales, o a ocho, que es estipendio excessiuo. La duda es, si podra el tal sacerdote pagarlas a los demas a dos reales, y quedarse con los demas siendo el justo estipendio: pongo por exemplo dos reales. En esta dificultad se ha de suponer, que ha de ser justo estipendio el que da a los demas: porque sino lo fuesse, hariales clarissima injusticia, porque no les da lo que es justo por el tal ministerio. Esto supuesto, algunos Doctores enseñan que el proprio parrocho en el tal caso se puede quedar con alguna parte del estipendio que le dieron, y puede se quedar con aquella parte por razon de la solitud y cuydado que pone en el oficio de cobrar las Missas, y distribuyrlas, y por los gastos que se haze en esto. Esto enseña el padre Maestro Soto, y otros Doctores. Y esta doctrina habla particularmente del proprio parrocho que toma este trabajo. Declaremoslo con exemplo. Està tassado el justo estipendio de las Missas, a dos reales poco mas o menos, podra el proprio Cura quedarse con seys, o ocho marauedis de cada Missa conforme al trabajo y solicitud que pone, y los gastos que haze. Esta sentencia quanto a esto no me parece mal. Pero ay otros Doctores modernos que no son de la escuela de Santo Thomas, como el padre Suarez in 2. tomo 3. parte quæstio. 83. disputat. 86. sessio. 3. y otros padres de la Compañia, que enseñan que no solamente el proprio parrocho sino otro qualquier sacerdote que se carga de Missas, se puede quedar con parte del estipendio de las Missas, y con gran parte, si da el justo estipendio a los que las dizen, y no de otra manera. Acontece algunas vezes, que el estipendio justo de las Missas es excessiuo, y grande, y paganle a vno las Missas a seys, y a ocho reales, y cargase vn sacerdote de quantidad dellas, dizen estos Doctores que si el justo precio es dos reales, satisfara el tal sacerdote, haziendolas de dezir a los dos reales, y se podra quedar con lo restante del estipendio sin hazer injusticia ninguna. Esta sentencia prueuan estos Theologos, y la fundan. Lo primero, porque el parrocho, o el sacerdote que al principio recibio las Missas, y se cargo dellas, luego se hizo señor del estipendio de aquellas Missas cō obligacion de dezirlas, y con esta obligacion puede cumplir por si, o por otro. Luego si las haze dezir por menor estipendio justo, satisfaze a tal obligacion de justicia. Esta es la razon fundamental. Lo segundo se prueua, porque los que tienen capellanias gruessas, de suerte que a cada Missa corresponde estipendio gruesso de vn ducado, o dos ducados, pueden muy bien sin injusticia ninguna hazer dezir las Missas con menor estipendio si es justo, y quedarse con lo restante, y esto es el vso muy ordinario de hombres de buena consciencia. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque parece la misma razon. Lo tercero, porque si vno vende trigo, el qual ha de dar en el tiempo futuro, y se lo pagan luego a catorze reales, si despues lo compra a nueue, o a diez reales, y lo da, cumple muy bien con su obligaciō sin hazer injusticia ninguna. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque parece la misma razon.

[margin: ...r. li. 9. de ...st. & in ... q. 3. art.]

A esta duda se responde, que esta manera de contrato es injusto, e ilicito, y el que vsa del, hurta aquel precio con que se queda, y està obligado a restituyrlo a los sacerdotes que dizen las Missas. Esto enseña Ioannes de Maiores, y Nauarro, y Cordoua, y comunmente los Thomistas: y esto es certissimo. Prueuase esta resolucion, lo primero y principal, porque el tal sacerdote que da a dezir missas, no tiene derecho ninguno para quedarse con lo restante, particularmente siēdo cosa excessiua. Luego cō justicia no se puede quedar cō ello: este ya no haze obra alguna digna de tan gran estipendio, como es aquello que resta sacado lo que dio al otro sacerdote.

[margin: Maior. in 4. d. 45. q. 7. dub. 1. q. 2. Nauar. c. 25. nu. 91. Cord. in lib. d. q. 4. dub. 1.]

A esta razon no se puede responder otra cosa, sino que el derecho que tiene, es auerse obligado a dezir las Missas, o hazerlas dezir. Contra esto està, que la tal obligacion no es digna ni merecedora de tan gran estipendio, antes no es digna de ninguno, o casi ninguno, porque no haze casi nada en esto: luego por este titulo no tiene derecho ninguno a lleuar aquella parte del estipendio. Lo segundo, porque la voluntad del que dio aquel gruesso estipendio es, q̄ se dè al que dize la Missa por el, y no se da el tal estipendio por la obligacion de dezir las Missas, o hazerlas dezir, sino por el mismo ministerio de la Missa. Luego el q̄ no la dize, ningun derecho tiene a quedarse con parte del estipendio que recibe. Esto es tan claro, que no parece que puede auer cosa mas clara en el mundo en las cosas morales. Y esto se echara de ver mejor, soltando y deshaziēdo los fundamentos de la cōtraria sentencia. Al primer fundamēto se responde, q̄ el primer sacerdote q̄ recibio el estipendio, no se haze señor del absolutamēte, sino por la Missa que ha de dezir por el tal, y ansi si no la dize, no queda señor, sino tan solamēte el q̄ la dixere. Hase de cōsiderar para ver esto mas claramēte, que aquel estipēdio es estipendio de la Missa, q̄ lo quiere dar el fiel por la Missa, q̄ dizē por el, y no es estipēdio de la obligaciō q̄ resulta en el sacerdo-

sacerdote de dezirla, y ansi el que no la dize no se haze señor del tal estipendio, y ansi el tal sacerdote, sino dize por su misma persona la Missa, es como el mayordomo que no es señor del dinero que le dan, sino que lo ha de distribuyr conforme a la voluntad del señor. Y en este caso la voluntad del que da el estipendio es, que se dè a aquel que ha de dezir la Missa por el: porque su voluntad es, que todo aquel estipendio corresponda a la Missa que se dize por el, y no a la obligacion de cargarse de la Missa, o de hazerla dezir. Al segundo fundamento se responde, que el capellan, o beneficiado que tiene obligacion de dezir Missas, las puede muy bien hezer dezir por el justo precio menor que huuiere: y en esto conuienen todos los Doctores, porque lo restante no se da como estipendio de las Missas, sino corresponde al mismo beneficio. Y lo principal, porque el que instituyò la capellania, o el tal beneficio, tuuo esta voluntad por lo menos interpretatiua. De suerte, que no es la misma razon que en nuestro caso. Porq̃ en este caso la voluntad del que dio el estipẽdio, fue aplicarlo al que dixesse la Missa por el. El tal capellan tiene algun derecho para quedarse con lo restante. Al vltimo fundamento se responde ser clarissima la diferencia. Porque en el caso del argumento auia peligro de ambas partes: y ansi como le costò a menos el trigo, le pudiera costar a mas: pero en nuestro caso, ningun rastro ay de peligro. Y tambien que la voluntad del que dio el estipendio fue, que se diesse al que dixo la Missa por el. Verdad es, que si el que dize la Missa, muy voluntariamente, y liberalissimamente, remitiesse aquella parte del estipendio, podria lo muy bien hazer, pero esto no se ha de admitir regularmente, porque comunmente no lo hazẽ de grado, y de libre voluntad. Tãbien se ha de aduertir, que si la negociacion de las cosas temporales es mala, quanto mas lo sera el negociar en las Missas, y en las cosas espirituales. Por lo qual los prelados auian de castigar grauissimamente a los tales que negocian en Missas.

Decimaquarta conclusion. Lo que queda dicho del estipendio de las Missas quando se da en dinero, se ha de dezir tambien quando se da en otras cosas que valẽ dinero. Esta es sentencia de todos los Doctores, como dizen los Theologos. El precio justo de vna cosa es el que està tassado por la ley, o el que corre comunmente. Si se paga en cosa que vale dinero, ha de ser equiualente. Vna fanega de trigo no se puede vender mas de por catorze reales, porque ansi està tassado, ni tampoco se puede cambiar ni trocar por cosa que valga mas que catorze reales. Desta misma suerte hemos de dezir al presente, que el justo estipendio de la Missa, que està tassado por ley, o por costumbre se puede pedir, y el fiel por quien se dize la Missa lo deue pagar en dinero, o en cosa equiualente al dinero. La razon es, porque como dizen comunmente, oro es lo que oro vale. De lo qual se sigue lo primero, que el fiel quando paga el estipendio de las Missas, por pagarlo en otra cosa que no sea dinero, no deue pagar menos so pena de pecado de injusticia, y obligacion de restitucion. Si pagasse las Missas en trigo, no por esso ha de lleuar mas de a razon de a catorze reales, quando el trigo està en su subido precio. Y lo mismo digo, si paga el estipendio de las Missas en libros. De la misma suerte el sacerdote, o que le paguen el estipendio de las Missas en otra cosa, no ha de querer que le paguen mas del justo estipendio. Lo segundo se sigue, que si vn sacerdote recibio estipendio excessiuo por las Missas, porque se lo quisieron dar ansi como en el caso ya dicho, que le pagaron estipendio a seys, o a ocho reales, este tal si las quisiesse hazer dezir a otro sacerdote con el dinero, està obligado a darle todo el estipendio que recibio por las Missas, ansi tambien pagando estipendio en libros, o en otras cosas, lo ha de pagar en cosa equiualente a los seys, o ocho reales que recibio en estipẽdio de cada Missa. Lo qual digo, porque en todas las cosas, la malicia humana tiene lugar, y algunos sacerdotes son tan grangeros, que recibiendo el estipendio de las Missas, a seys, o a ocho reales, o algunas vezes a dos, despues por vn libro que vale veynte y quatro reales, o por otra cosa semejante de semejante precio, piden que les digan veynte y quatro Missas, como si se las huuieran pagado a ellos tan solamẽte a real. Esto es injusticia, y obligaciõ de restitucion por la razon ya dicha.

Acerca de lo ya dicho, ay vna graue dificultad tocante a los sacerdotes pobres, si podran recebir mas q̃ vn justo estipendio para su substentacion. Porq̃ no se pueden substentar con vn justo estipendio. Siẽpre hablo del estipendio justo. Porq̃ si los fieles no diessen el justo estipendio de las Missas, bien podria el sacerdote satisfazerse en las mismas Missas, hasta en razon de recibir justo estipendio. Si de lo q̃ le dan los fieles se haze vn justo estipendio satisfara a ambos, diziendoles vna Missa, y no estara obligado a mas. Por lo qual los fieles hariã mal, no dando a los sacerdotes el justo estipendio de las Missas.

En nuestro proposito la dificultad particular es de los sacerdotes pobres, que no se pueden substentar con el estipendio justo de vna Missa, si podran recibir dos, o tres estipendios justos por vna Missa, con los quales se puedan substentar. En esta dificultad, los Doctores q̃ tienen, que el justo estipendio de la Missa, no

se ha de determinar ni tassar en ordẽ a la total substentaciõ del sacerdote, por no ser ministerio total y adequado del dia el dezir Missa cõ siguientemente, dizen, que el sacerdote pobre no puede recebir mas que vn estipendio justo por vna Missa, sino fuesse en extrema necessidad, de lo qual nõ se trata agora. Esta sentencia tiene Nauarro, y Cordoua: y la tienen algunos modernos Theologos.

Nauar. in man. ca. 25 num. 92. Cord. dub. loco citato q. 4. dub. 2.

Esta sentencia se funda lo primero, porque la pobreza no es titulo para vender las cosas mas q̃ al justo precio. Luego tãpoco sera titulo suficiẽte para que se lleuen dos justos estipendios por la Missa. Porque esso es lleuar mas que el justo estipendio. Y es la misma razon en vno que en otro. Lo segundo se funda esta sentencia; porque el sacerdote que està enfermo, y en ninguna manera puede dezir Missa, no puede lleuar estipẽdio ninguno por razon de la pobreza. Luego en nuestro caso no podra lleuar dos estipendios. Esta sentencia, como dixe arriba, es probable.

A esta duda se ha de responder, ser tambiẽ muy probable, q̃ el sacerdote pobre puede muy bien lleuar dos, o tres justos estipendios por vna Missa, quando vno no es suficiente para su substento. Esto se ha de entender, no que sean dos justos estipendios respecto de este sacerdote pobre. Porque respecto de este tan solamente es vno entero, sino que respecto de otros sacerdotes que no son pobres fueran dos, o tres justos estipendios. Esta sentencia tienen los Doctores que dizen, que el justo estipẽndio de las Missas se ha de tassar respectiuamente en orden a la entera substentacion del sacerdote. Porque el dezir Missa es como oficio total y adequado de aquel dia, por el qual puede decentemẽte recebir estipẽdio. Esta sentencia tiene el padre Maestro Cano, y el padre Maestro Soto: y lo mismo enseñan otros grauissimos Theologos. Esta sentencia tiene fundamento grandissimo en lo dicho, porque el que sirue al altar ha se de substentar del tal ministerio, y esto es justicia. Lo segundo tiene fundamento, en que no es cosa decente q̃ el sacerdote ande a pedir por amor de Dios siendo ministro del mismo Dios, y el ministerio tan alto y de tanto prouecho para los fieles, y ansi lo dize el Concilio Tridentino. Luego los fieles han de gustar de que el sacerdote se substente honradamente, y sin indecẽcia ninguna de su proprio ministerio. Por lo qual estos grauissimos Theologos, y muy pios que aconsejan esta sentencia, y la enseñã, hazen muy pia y Christianamente, y muy en fauor de la dignidad sacerdotal, y de los fieles: y es mucho mejor que no enseñar que el sacerdote que recibe ocho reales por vna Missa se puede quedar con los siete, y hazer dezir la Missa por vno: esto no tiene rastro de piedad, sino de hurto. Lo tercero se funda, porque el Summo Pontifice algunas vezes concede a los religiosos pobres, que satisfagan y cumplan con su obligacion, diziendo menor numero de Missas que estauan obligados: y lo mismo hazen con Iglesias pobres: si estauan obligados a dezir cien Missas, determina que cumplan diziendo cincuenta, o sesenta. Y lo mismo pueden hazer los Obispos en las capellanias tenues como luego diremos. Luego argumento claro es, que la pobreza es titulo para que crezca el estipendio justo de las Missas. Verdad es, que estos grauissimos Doctores añaden vna limitacion, y es en caso, que el que da a dezir la Missa pida expressamente que se ha de dezir por el solo, y el sacerdote lo promete asi. En tal caso dizen estos Doctores, que no podrà recebir dos estipendios por vna Missa, porque quebraria su palabra, y fidelidad. Pero yo entiendo, que si lo recibiesse no haria contra justicia. Porque no lleua mas que el justo estipendio, el qual se ha de proporcionar con su entera substentacion. Lo que se ha de aduertir es, que la entera substentacion es aquello que basta para substentarse el y vn criado, o criada, y con moderacion, y no con excesso, sino conforme al estado de vn clerigo pobre, y que sea decente: y no se ha de mirar que pueda substentar sus hermanos, y su familia cõ honra y estado. De suerte que a vn sacerdote pobre le basta, que reciba dos, o tres pitanças pequeñas por vna Missa, porque estas son bastantes para substentar el tal clerigo. A los fundamentos de la contraria sentencia se responde muy facilmente. Al primer fundamento se ha de dezir, que la pobreza no es titulo para que el sacerdote pueda lleuar mas que el justo estipendio, pero es titulo, para que el justo estipendio de la Missa, se ha de determinar en orden a la entera substentacion de aquel dia, y por razon de la pobreza es necessario q̃ le determinẽ y tassen mayor estipendio para poderse substentar: y ansi deziamos, que los dos, o tres justos estipendios respecto de otro sacerdote hazẽ vn justo estipendio, y no respecto del pobre. Al segundo fundamento se responde, que en el tal caso el sacerdote q̃ no puede dezir Missa por su enfermedad, ansi como no sirue ni ministra en el altar, ansi tambien no es razon que viua, y se substente del altar. De suerte, que como el tal sacerdote no dizẽ Missa, no se ha de corresponder estipendio ninguno deuido a la Missa.

Can. li. 12. de locis, c. 13. ad 10. Sot. li. 9. de iust. q. 5. ar. 1. in 4. d. 13. q. 2. art. 1.

Conc. Trid. ses. 22. c. 2. de reform.

Toda via quedan dos dificultades acerca desto mismo. La primera es, de los sacerdotes seglares pobres que no pueden dezir cada dia Missa por sus achaques, si podran recebir estipendios diuersos, de tal suerte, que se puedã substentar, no solamente los dias que dizẽ Missa,

Missa, sino tambien los otros que no dizen Missa. A esto breuemente se ha de dezir, que en ninguna manera: porque la Missa es oficio y ministerio de cada dia, y ansi le ha de respon der el estipendio conforme al substento de cada dia tan solamente, y no se ha de estender a mas. Los dias que no puede dezir Missa se ha de auer, como sino tuuiera oficio ni ministerio de sacerdote.

La segunda dificultad es de los religiosos pobres, si pueden recibir algunos estipendios justos por la Missa para suplir sus necessidades. Esta dificultad puede proceder de las mismas comunidades, que suelen tener necessidades, y no pueden substentar los religiosos. Puede tábiẽ proceder de los mismos religiosos, en particular. Porque aunque los substenta la comunidad, y los prouee, pero prouee los con mucho limite, y no de todo lo necessario.

A esta duda hablando de las comunidades digo lo primero, que es prouable, que las comunidades de religiosos para la substentacion dellos, pueden recebir dos, o tres estipendios justos por las Missas, quando fuere necessario para la substentacion de los tales religiosos sacerdotes. La razon es, porque si es prouable como en hecho de verdad lo es, que cada sacerdote en particular puede recebir dos, o tres pitanças justas quando fuere necessario para substentacion por ser ellos pobres, tambien parece que ha de ser muy probable, que las mismas comunidades pueden hazer esso mismo para la substentacion de los religiosos pobres: porque parece ser la misma razon. Porque la comunidad de los tales sacerdotes, tambien se ha de substentar del seruicio del altar.

Digo lo segundo, hablando de los particulares religiosos, quanto a las Missas que sus prelados les dexan, para suplir y acudir a sus necessidades, no me parece cosa muy improbible dezir, que los sacerdotes puedan recebir dos, o tres pitanças justas, que sean suficientes para suplir las necessidades propias con templança y modestia y sin excesso ninguno. La razon es, porque si los demas sacerdotes seglares pobres tienen derecho a substentarse de su ministerio, y a suplir su necessidad del, y en orden a los sacerdotes pobres, el justo estipendio se ha de tomar y tassar en orden a la substentacion de los tales: tambien esto tendra verdad en orden a los religiosos pobres. De manera, que segun esta sentencia, aquellos dos, o tres estipendios que eran justos en orden a otros sacerdotes, hazen vn estipendio justo en orden a los pobres, aunque sean religiosos, ora sean comunidades, ora sean particulares. Dixe quanto a las Missas que sus prelados les dexan libremente: porque las otras el prelado las aplica, y se ha de auer en orden a ellas, como sino fueran suyas, quanto a lo que toca a recebir algun estipẽdio por ellas.

Quintadecima conclusion. El sacerdote que no tiene por quien dezir Missa, no puede dezir Missas anticipadas, para que viniendo despues alguno a encomendar Missas le satisfaga con las dichas, aplicandole su valor. Esta conclusion es contra algunos Doctores que enseñan, que el sacerdote quando no tiene por quien dezir Missa, puede dezir Missas anticipadas, y quando despues le den el estipendio, recebirlo por las ya dichas. Esto tienen algunos modernos Theologos, entre ellos el padre Fray Manuel Rodriguez, capitulo dos cientos quarenta y siete, conclusion nona. Lo qual dize se entiende, quando diziẽdo estas Missas anticipadas, tiene el sacerdote expressa, o tacita voluntad de reseruar la aplicacion dellas para adelante por cierta intencion, dexandolas como en el ayre, o aplicandolas luego por aquel que Dios sabe las ha de encomendar. La razon desta sentencia es, porque aunque esta aplicacion de la Missa respecto de nosotros se aya passado quando se vienen a encomendar las Missas, pero respecto de Dios, y en su diuina accepcion, siempre està presente como si se ofreciessen en el punto que se encomiendan las Missas. Porque respecto de Dios, lo preterito y futuro està presente, y ansi la passion de Christo que ya passo, esta presentissima en la diuina eternidad. Pero nuestra conclusion la tiene Cordoua, y esta es comun sentencia entre los Theologos. La razon es, porque el fructo deste sacrificio no puede quedar suspenso, y como en el ayre. La razon que conuence es, porque assi como el fructo deste sacramento ꝙ causa por su fuerça y virtud, no puede quedar suspenso, ansi tampoco puede quedar suspeso el fructo deste sacrificio, que causa por su fuerça y virtud. Para lo qual se ha de considerar, que ansi como en este sacramento se aplica la virtud de la passion de Christo, y por esta razõ su efecto no puede quedar suspẽso, ansi tambien mediante este sacrificio se aplica la passion de Christo, y ansi el efecto deste sacrificio tampoco puede quedar suspenso, sino aplicado a alguna persona en particular. Desta doctrina se quita la fuerça a la razon de la contraria sentencia, porque la passion de Christo, es como instrumento vniuersal que se aplica, y ha de tener efecto por otros instrumentos particulares. Y quando se dize Missa, ya se aplica la passion de Christo en particular por particular instrumento.

Cord. li. 1. qq. q. 4. dubit. 3.

Decimasexta conclusion. Vno que tiene capellania, y por estar enfermo no las puede dezir, està obligado a mandarlas dezir a su costa,

costa so pena de pecado mortal, y obligacion a restituyr. La razon es, porque el beneficio se da por el oficio, y los reditos de la tal capellania se dan por las Missas que tiene obligacion el capellan de dezir, o hazellas dezir. Luego sino las puede dezir por razon de alguna enfermedad, està obligado a hazellas dezir, y por el mismo caso que la fundacion de la capellania, diga que estè obligado a dezir tantas Missas, el capellan tiene obligacion de justicia a dezirlas, y quando no pudiere hazerlas dezir. Algunos modernos Doctores, y entre ellos el padre Manuel Rodriguez en la Summa, capitulo ciento quarenta y siete, conclusion tercera enseña, que si en la fundacion della se manda expressamente que no se lleue la renta sino las manda dezir, està obligado si està enfermo, a hazellas dezir. Pero si en la fundacion tan solamente se dize, que se digan tantas Missas en la semana, si la enfermedad es breue de dos o tres dias, no està obligado a mandallas dezir, porque dizen que no es de creer, que el fundador quisiesse obligar tan estrechamẽte el capellan. Esto se prueua, porque el Concilio Tridentino permite, que los proprios Curas puedan estar ausentes de sus curatos dos meses, y tambiẽ, porque en la fondacion de algunas capellanias, està expressamente ordenado, que estando los capellanes enfermos dos meses les lleuen en cuenta, como si huuieran seruido. Pero si la enfermedad es mas larga, estara obligado a mandar dezir las Missas, o restituyr pro rata la limosna dellas, porque no es de creer, que el defuncto aya querido lo contrario. Esto dizen los Doctores. Pero a mi me parece, que aũque sea la enfermedad breue, y por dos, o tres dias estara obligado el capellan a hazer dezir las Missas a su costa. Y para esto basta que la fundacion de la capellania diga, que cada semana diga el capellan tantas Missas, sin que expresse mas. Porque de alli nace obligacion de justicia en el capellan a dezirlas, o hazerlas dezir.

Pero ha se de aduertir vna palabra acerca de las Missas de las capellanias, que el Concilio Tridentino ordenò, que los Obispos en sus Concilios Prouinciales puedan reduzir las Missas a menor numero, conforme a como les pareciere que conuiene. Acerca de lo qual se ha de aduertir, que la congregacion de los Cardenales, que tienen authoridad para declarar el Concilio Tridentino ha declarado, que el Concilio habla tan solamente de la carga de las Missas que tienen las Iglesias, o monasterios antes del Concilio Tridentino, y no despues. Esta declaracion dizen algunos Doctores, que la han visto. Tambien se ha de aduertir, que los prelados han de tener grandissima atencion en no disminuyr el numero de Missas, porque es mudar la voluntad del Señor, que es ya defuncto que lo ordenò assi. Lo qual es muy dificultoso, y por serlo tanto, pertenece a la cabeça de la Iglesia que es el Papa. Por lo qual para hazer esta disminuciõ de Missas, ha de auer justa causa, y juntamente se ha de disminuyr el numero de Missas, teniendo atencion a agrauiar lo menos que fuere possible al fundador dellas. Y juntamente seria conuenientissima cosa, que se hiziesse alguna equiualencia y commutacion en otra cosa. Como es, encomendando a Dios en las missas que han de dezir las animas de los defunctos, a quien se aplican, haziendo memoria dellas en el memento de los defunctos, y celebrando por ellas, y diziendo en las otras missas algunas oraciones de defunctos por los tales. Finalmẽte se ha de aduertir, que los Obispos sin consejo del Concilio Synodal, instando la necessidad, pueden disminuyr el numero de las missas de las capellanias colatiuas, como lo afirman algunos Doctores graues.

Concone. Trid. ses.25.c.4. de reform.

Decimaseptima conclusion. Los que tienen missas atrasadas por dezir, descuydandose notablemente, pecan mortalmente. Algunos no hazen sino recoger missas, y detenellas mucho tiempo, porque no las pueden dezir, y descuydanse grauemente en esto. Estos tales peçan mortalmente, y muy grauemente. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Esto se prueua lo primero, porque estos tales no estan a la manera de concierto y pacto que huuo entre el que les dio las missas y ellos, que fue, que auian de dezir las missas presto. Porque esta es la voluntad interpretatiua del que las da. Lo segũdo, porque si la missa se mãda dezir por alguna necessidad espiritual, o temporal, o por algun buen sucesso, puede acontecer, que diziendose la missa con tiempo, se alcãce lo que se pide, y diziendose tarde no. Lo qual es en gran perjuyzio del que la manda dezir. Y si se mãda dezir por alguna alma que està en el purgatorio, biẽ se echa de ver el daño q̃ se le haze. Porque si se dixessen presto, saldria presto de purgatorio, y no se diziẽdo, se està alli. Esta conclusiõ limitan algunos Doctores, y dizen, q̃ no se entiende cõ los sacerdotes mercenarios. Porq̃ estos no estan obligados a dezirlas, y a no tomar otras hasta que estas se digã. Porque si esto hiziessen les faltaria missas muchas vezes. Pero a mi me parece, que la conclusion como esta puesta, es verdadera, y q̃ no tiene limitacion ninguna. Porque los sacerdotes mercenarios, tãbien tienen obligaciõ a no detener notablemente las missas, como dize Syluestro, y Cordoua. Biẽ es verdad, q̃ estos tales puedẽ recebir algun numero de missas cõ moderacion de

Syl. verb. Mis.q.10. Cord. li.1. qq.q.4. dubita.5.

fuerte, que no las detengan mucho tiempo, y al aluedrio del hombre prudente y de buena consciencia. Por lo qual justa y santamente en nuestra religion ay precepto formal, que obliga a pecado mortal, que ningun religioso pueda recebir mas que cincuenta Missas, ni cargarselas, y que hasta que aquellas esten dichas no pueda cargarse de otras. De manera que si vno estuuiesse cargado deste numero de Missas, no se puede cargar de mas, aunque no le den luego el estipendio. De suerte, que si vno tiene cincuenta Missas, y llega vn fiel, y le dize, que le diga otras cincuenta que el le dara la limosna de ay a quatro, o cinco meses, no lo puede hazer, porque esto es cargarse de las Missas, y està obligado a dezirlas, como si se las pagaran luego.

La duda es, de vn sacerdote que no tiene por quien dezir Missa, y tiene vn beneficio, o capellania que obliga a dezir Missas por el discurso del año, y cada semana tantas, si podra con buena consciencia anticiparlas, y dezirlas con tiempo, quando no tiene Missas, como si fuesse al principio del año, diziendolas todas juntas. La razon de dudar es, porque este tal parece que no cumple con la obligacion de justicia, que tiene, ni con la voluntad del fundador de la capellania, que quiso que se dixessen las Missas por el discurso del año, y algunas vezes en fiestas, y dias señalados. Luego no se cumple diziendo las Missas de la tal capellania anticipadas. Esto se confirma, porque el fundador muy bien entendia que era mejor que las tales Missas se digan con tiẽpo, y con todo esso no quiso ni fue su voluntad sino que se dixessen en los tales dias. Luego el tal sacerdote no cumplira con su obligaciõ, diziendo las fuera de aquellos dias. En contrario desto es, porque parece que el tal capellan, o beneficiado, cumple demasiadamente, pues paga la deuda antes que la deua. Puede se poner vn exemplo. Si vno deuiesse cien ducados para san Iuan, y los pagasse tres o quatro meses antes, cumpliria demasiadamente cõ su obligacion. Luego tambien cumplira el tal capellan con su obligacion, diziendo las Missas anticipadas. En esta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos el padre Fray Manuel Rodriguez, en la Summa cap. 247. cõ. 8. por este argumento hecho en contrario, enseñan, que el tal capellan, o beneficiado, cumplira con su obligacion, diziendo las Missas anticipadas, quando no tiene por quien dezir Missa.

A esta duda mi parecer es lo contrario, por las razones hechas al principio de la duda. Las quales se confirman, porque de lo contrario se siguiria, que pudiesse muy bien el sacerdote, y capellan, o beneficiado dezir de vna vez todas las Missas de su capellania, anticipandolas todas. Porque cumpliria con la obligacion mucho mejor, como dize la contraria sentencia. Lo qual bien claramente se vee no ser licito. De suerte que la obligacion y carga de la tal capellania, o beneficio, es de dezir las Missas en sus dias. Por esta razon las capellanias, o beneficios, de ordinario tienen gruessos estipendios. A la razon de la contraria sentencia se ha de responder, que el tal capellan que dize anticipadamente las Missas, no cumple con su obligacion por dezirlas anticipadas: porque la obligacion es dezirlas en los dias señalados por el fundador, que fue su voluntad que aquellos dias se honrasse a Dios con tan alto sacrificio, ofrecido por el, y por sus deudos. Y no es lo mismo en el exemplo puesto, porque los cien ducados que yo estaua obligado a pagar para san Iuan, era la obligacion que no passasse de aquel tiempo, pero no que no se los pagasse antes, pero la obligacion de dezir Missa por la tal capellania, o beneficio, obliga a aquellos dias señalados.

La segunda dificultad es, si vn sacerdote dize Missa por la intencion de vno, que sabe que se las ha de encomendar, si podra lleuar despues el estipendio. Põgo exemplo. Yo se que vna persona me ha de encomendar cien Missas, o dozientas. La duda es, si antes que me las venga a encomendar, las puedo yo dezir por la intencion del tal: y despues quando me las venga a encomendar recebir el justo estipendio dellas. En esta dificultad, los Doctores que citamos dizen que se pueden dezir las Missas de las capellanias anticipandolas, y antes que llegue el tiempo de la obligacion, consiguientemente enseñan, que en este caso es licito lleuar despues el estipendio de las Mias. Porque es cumplir con la obligacion dellas antes de tiẽpo, y aũ antes que la aya. Ansi lo dize el padre fray Manuel Rodriguez en el lugar inmediatamente citado.

A esta dificultad se responde, que mi parecer es, que no puede lleuar el tal estipẽdio. La razon es, porque entre el que da el estipendio y el que dize la Missa ha de auer vna manera de pacto y cõcierto de justicia, el qual no ay en el tal caso, como es cosa notoria. Lo segundo, porq̃ el tal sacerdote diziendo las Missas desta manera, no tiene derecho de justicia al tal estipẽdio. Luego no puede lleuar de justicia el tal estpendio. Que no tẽga derecho de justicia se prueua claramẽte, porq̃ si le tuuiesse seguirseya que el que da a dezir las Missas antes que las encomiende al sacerdote, estaria obligado a pagar la pitança al sacerdote q̃ huuiesse dicho Missas desta manera. Lo qual no es verdad, porq̃ el tal es libre para poderlas encomẽdar y hazer dezir a quien el quisiere. Que esto se sigua es llano, porq̃ si el tiene derecho de justicia al estipendio de las Missas que dixo, el

otro eſtarà obligado de juſticia a pagarlas.

Decima octaua concluſion. Los prelados pueden muy bien mandar a ſus ſubditos, por cierta y determinada intencion. Y en el tal caſo los ſubditos eſtan obligados a dezir las ta les Miſſas, no ſolamente por fuerça y virtud de la obediencia, como deziamos arriba, ſino de juſticia. De ſuerte, que los tales ſubditos pecaran mortalmente, no diziendo las Miſſas contra la obediencia, y tambien contra la juſti cia. La razon es, porque los tales ſubditos, quedan cargados en nombre del conuento de dezir aquellas Miſſas: y la obligacion de juſticia de todo el conuento carga ſobre ellos. Ver dad es, que ſi el prelado, o el conuento no tuuieſſe obligacion de juſticia a dezir las tales Miſſas, que manda dezir el ſubdito, no eſtaria el ſubdito obligado a dezir las Miſſas de juſticia, ſino tan ſolamente de obediencia, y anſi ſi no las dixeſſe, pecaria tan ſolamente contra la virtud de la obediencia.

Acerca deſta concluſion es la duda, ſi los prelados pueden irritar la intencion de ſus ſubditos para dezir Miſſa. Pongo vn exemplo. Vn ſubdito tiene intencion de dezir Miſſa por Pedro, y el prelado quiere que la diga por Iuan. La duda es, ſi podra el prelado irritar y annular la tal intencion del ſubdito, y offrecer la Miſſa por ſu intencion. La razon de dudar es, porque como ſe dize en la materia de Voto, los prelados pueden irritar y annular los votos de los ſubditos. Luego tambien podran irritar y annular la tal intenciõ del ſubdito. Eſto ſe confirma, porque el prelado es como ſeñor de las obras del ſubdito: de tal ſuerte que las obras le eſtan ſubjectas y tiene poder ſobre ellas. Luego puede el prelado irritarlas, y annularlas, y por conſiguiente podra el prelado irritar la tal intencion. En eſta difficultad algunos Doctores enſeñan, que los prelados pueden irritar la intencion de los ſubditos, quando es contraria a la ſuya, y applicar las Miſſas de los ſubditos, a quien ellos quiſieren, aunque mas reſiſtan los ſubditos. Anſi lo enſeña Cordoua, y cita algunos Doctores. Otros Doctores enſeñan, que el prelado puede irritar y annular la intencion del ſubdito, pero no puede por ſu propria intencion applicar la Miſſa a quien el quiſiere. Anſi lo tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez, cap. 247. conclu. 10.

Cord. lib. 1. q. 4. dub. 1.

A eſta difficultad ſe reſponde que el prelado no puede irritar la intencion que tiene el ſubdito, como miniſtro de Dios, ni puede aplicar las Miſſas contra la intencion del ſubdito. De manera, que ſi el ſubdito aplica las Miſſas a Pedro contra la voluntad de ſu proprio prelado, applicadas quedan, y le ſon de fructo y prouecho. Eſta es comun doctrina de todos los Theologos. La razon es, porque en aquella obra el ſacerdote ſe ha como miniſtro de Dios, y como inferior ſuyo, y por conſiguiente, no queda ſubjecto en ella a los prelados, quanto a podella irritar. Eſto ſe confirma, porque ſi vn ſubdito tuuieſſe intencion de baptizar a vno, o de abſoluerle, no podria el prelado irritar la tal intencion, y ſi le baptizaſſe, y abſoluieſſe, quedaria baptizado, y abſuelto. Porque en eſta obra ſe ha como miniſtro de Dios. Luego lo miſmo ſerà de la intencion de offrecer el ſacrificio por tal, o tal perſona. De manera, que el offrecer el tal ſacrificio por alguna perſona, es de tal ſuerte obra perſonal, que no puede hazerla el prelado por el, y lo miſmo es de la intencion de conſagrar. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el prelado puede muy bien irritar el voto del ſubdito, pero no puede irritar la intencion que tiene de conſagrar, o de applicar el ſacrificio por alguna perſona: porque ay algunas differencias entre lo vno y lo otro. La primera differencia es, que en eſta intencion, por ſer de miniſtro de Dios, no eſtà del todo ſubjecto al prelado, como queda dicho, y ſe declarara mas a la confirmacion. Pero en lo que toca al voto, eſta el hombre ſubjecto a ſu prelado. La ſegunda differencia es, que irritar el voto, no es mas que quitalle la obligacion que tiene el ſubdito: lo qual puede muy bien hazer el prelado en lugar de Dios: pero no puede irritar la intencion que dize obra del ſubdito. Aunque quiera el prelado no es poderoſo, queriendo el ſubdito para quitarle, y irritarle las obras que tiene en el entendimiento, o en la voluntad, y teniendolas no puede dexar de tener effecto el ſacramento, o el ſacrificio. A la confirmacion ſe reſponde, que el prelado tiene poder ſobre las obras del ſubdito quanto a eſto que le puede mandar que las tenga, o que no las tenga, y el ſubdito eſtarà obligado a obedecer, y ſi no lo haze, pecarà mortalmente, cõtra la obediencia. Pero no tiene poder el prelado en eſte ſentido, que pueda hazer que el ſubdito no tenga las obras particularmente en el entendimiento, y voluntad, queriendolas el tener. Porque quanto a eſto no tiene ſuperioridad: y ſi las tiene aunque mas repugne el prelado, queda applicado el ſacrificio a la perſona que quiere el ſubdito.

Capit. XIX. De vna circunſtancia de la Miſſa, que es el tiempo en que ſe ha de dezir.

ARriba queda dicho del ſacerdote, ſi eſtà obligado a dezir Miſſa alguna vez, y en que dias eſtà obligado: y anſi deſto no ay que tratar mas.

Primera concluſion. Eſtando en ſolo derecho Diuino, no eſtà mandado a todos los ſacerdotes, ni tampoco prohibido el dezir cada

dia Missa. Esta conclusion es de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. La razon es clara, porque no ay precepto Diuino, que mande a todos los sacerdotes, que digan cada dia Missa, ni tampoco ay precepto diuino, que les prohiba el dezir cada dia Missa. Y si los sacerdotes no pueden dezir Missa en algunos dias señalados, como es el Viernes Sancto, esto no es por fuerça de precepto Diuino, sino por precepto Ecclesiastico. Lo que està dicho de los sacerdotes en particular, tambien se ha de dezir de las Iglesias particulares, y de la Iglesia vniuersal.

Segunda conclusion. En todas las Iglesias Cathedrales, y parrochiales, y conuentuales, se deue dezir cada dia Missa, si ay numero suficiente, y conueniente de sacerdotes, que la puedan dezir.

En esta conclusion conuienen todos los Doctores, ansi Theologos como Iuristas. Esto se prueua lo primero del Derecho, en el qual se da a entender que ay obligacion.

Cap. cum creatura. de celebrat. missarum.

Lo segundo se prueua de la costumbre que parece q̃ tiene fuerça de ley. Y que tenga fuerça de ley se colige, porq̃ los fieles se escandalizan grandemente, quando falta Missa. Pero hase de aduertir, que esta obligacion pertenece a los que rigen y gouiernan las Iglesias: porque aunque ellos por si mismos no esten obligados a dezir Missa cada dia en las tales Iglesias: pero estan obligados a procurar con diligencia que no falte Missa en sus Iglesias. Y este es vno de los oficios que tienen los tales, por el qual los sustenta el pueblo.

La dificultad es, si sera pecado mortal el no poner diligencia que se diga cada dia Missa. En esta dificultad el padre Maestro Victoria enseña, que si alguna vez se dexasse de dezir Missa, no seria pecado mortal.

Victor. in Sum. n. 95.

A esta dificultad se responde, que la obligacion de auer cada dia Missa, es muy graue, y obliga grauemente, y de si a pecado mortal. Ansi lo enseña el padre Maestro Soto, y otros muchos Doctores. La razon es, porque pertenece grandemente al bien commun, y publico de la Iglesia, que aya Missa cada dia en semejantes Iglesias. Verdad es que auiendo cuydado de ordinario en que se diga cada dia Missa, si aconteciesse algun descuydo, dize muy bien el padre Maestro Victoria, que no luego seria pecado mortal. Tambien se ha de entender que no se puede dexar de dezir Missa, sino es que aya alguna causa vrgente, y razonable: porq̃ en el tal caso podrase dexar, como se dexan otras obligaciones por causas semejantes. Diximos en la conclusion, quando ay suficiente, y decẽte numero de sacerdotes. Porque ay muchas Iglesias parrochiales, en las quales no ay sufficiente numero, o no ay mas que vn sacerdote, y en las tales no corre esta obligacion.

Soto. in 4. dis. 13. q. 2. art. 1.

Tambien ay dificultad, si en las Iglesias parrochiales, en que ay sufficiente numero de sacerdotes, ay obligacion a dezir dos Missas, vna por los viuos, y otra por los defuntos. La razõ de dudar es, porque en aquel cap. cum creatura, parece que se dize, que se han de dezir estas dos Missas.

A esta dificultad se responde, que no ay tal obligacion, porque no ay derecho ninguno q̃ lo diga: y seria carga grandissima obligalles a esto. Ansi lo dize el padre Maestro Victoria, y el padre Maestro Soto, y otros muchos Doctores. A la razon de dudar se ha de responder, que en aquel capitulo tan solamente se dize, que por la Missa de los defunctos no se ha de dexar la Missa conuentual de feria, ni al contrario, sino que se han de dezir ambas, si se puede hazer comodamente. Pero no pone obligaciõ de dezir Missa por defunctos.

Tercera conclusion. Todos los sacerdotes en particular, no estan obligados a dezir Missa cada dia por precepto diuino, o Ecclesiastico. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque en ninguna parte ay tal precepto. Lo segundo se prueua de la costumbre que ay en la Iglesia: porque muchos sacerdotes temerosos de Dios dexan de dezir Missa algunos dias, y aun algunos dizen ser buen consejo para llegarse despues cõ mayor feruor. Esta conclusion se entiende de los sacerdotes absolutamente: porque por alguna extrinseca obligacion de capellania, o beneficio, podrian estar obligados a dezir Missa muchos dias como queda dicho atras.

Quarta conclusion. Hablando de si, y quitado a parte la prohibicion de la Iglesia, no solamente es licito, sino muy bueno dezir cada dia Missa. Esta conclusion es de todos los Theologos. Prueuase lo primero, de la costumbre de la Iglesia, en la qual los sacerdotes muy religiosos celebran cada dia. Lo segundo se prueua, porque el dezir Missa cada dia, es obra buena, y que redunda en gloria de Dios, y es vtil y prouechosa para los fieles que gozan del fructo de la Missa. Luego es muy buena obra que se ha de aconsejar de si a los sacerdotes como deziamos arriba como esta, que algũ dia, o dias es bueno detenerse, por la reuerencia deste sacramento.

Quinta conclusion. Cierta cosa es, que el Viernes Sancto, por particular prohibicion de la Iglesia no es licito dezir Missa. En esto conuienen todos los Doctores. Esto determinò Innocencio I. y consta de la tradicion, y costũbre antiquissima de la Iglesia. S. Thomas trae vna razon desta prohibicion: porque aquel dia se haze memoria de la passion de Christo, como passò real y verdaderamente aquel dia. Y por esta razon, no se ha de representar consagrando este sacramento, y diziendo Missa. Por lo qual

Cap. Sabbato de consec. dist. 3.
D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 1. ad 2.

lo qual entiendo, que dezir Miſſa aquel dia, ſeria pecado mortal grauiſsimo contra la prohibicion de la Igleſia.

Acerca deſta concluſion es la duda: ſi ſeria pecado mortal comulgar aquel dia. La razõ de dudar es, porque en aquel cap. Sabbato, ſe dize expreſſamente, que el viernes Sancto no ſe celebren ſacramentos, y en el officio de aquel dia ſe manda, que ſe guarde el ſacramento para los enfermos. Luego ſeñal es, que no es licito comulgar aquel dia los que eſtan ſanos. Eſto ſe confirma de la coſtumbre de la Igleſia, en la qual nadie comulga aquel dia.

A eſta difficultad ſe reſponde, que parece muy mas probable, que es licito comulgar aquel dia. La razon es, porque ello de ſi es bueno, y no ay clara, y manifieſta prohibicion de la Igleſia. Luego no es pecado. A la razon de dudar ſe reſponde, que celebrar el ſacramento, es hazerlo, lo qual eſtà prohibido aquel dia, pero el miniſtrar el ſacramento de la Eucharistia, no es hazer ſacramento, como es coſa notoria. Y en lo que ſe dize de los enfermos, ſe ha de dezir, que ſe aduirtio eſſo en particular, por ſer cauſa neceſſaria, y por ſer neceſſario, que los enfermos que tienen peligro reciban el ſacramento. A la confirmacion ſe reſpõde, que el no vſarſe aquel dia el comulgar, no arguye prohibicion que obligue ſopena de pecado. Lo vno, porque el vſo no arguye ley. Lo otro, porque el no vſarſe el comulgar el viernes Sancto, nace y procede de que los fieles de ordinario comulgan el dia antes, y tambien, porque aquel dia no ay commodidad de comulgar. Quien dixeſſe lo contrario, no diria improbablemente. De ſuerte, que el viernes Sancto no es licito dezir Miſſa particular, ni publica, y ſolemne, qual es la mayor, ſino tan ſolamente es licito conſumir el ſacramento que quedò conſagrado del dia antes. Y lo que ſe haze aquel dia no es Miſſa. La difficultad es del ſabado Santo, ſi es licito dezir Miſſa. La razon de dudar es, porque en aquel capit. Sabbato, de la miſma ſuerte ſe prohibe el celebrar los ſacramentos el ſabado Santo, que el viernes Santo: luego como es peccado mortal dezir Miſſa el viernes Santo, tambien lo ſera dezirla el ſabado Santo.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que ya es licito celebrar Miſſa ſolemne el Sabado Santo, porque aunque es verdad que antiguamente eſtaua prohibido el dezir Miſſa el Sabado Sancto, porque entonces ſe repreſentaua la ſepultura de Chriſto, y ſe repreſentaua ſu muerte, y ſe eſtaua aguardando ſu reſurreccion, por lo qual la Igleſia tenia determinado que no huuieſſe Miſſa ninguna todo aquel dia haſta la noche de la reſurreccion: pero la Igleſia ha anticipado la reſurreccion, y comiença la ſolemnidad deſde el ſabado, y anſi es licito deſde el ſabado dezir Miſſa publica y ſolẽne. Eſto conſta del vſo vniuerſal de toda la Igleſia. Por lo qual a la razon de dudar ſe reſponde muy facilmente, que aunque aquel derecho antiguo hablaua ygualmente del viernes Sancto, y del ſabado Sancto: pero en lo que toca al ſabado Sãto eſtà abrogado por lo menos por la coſtũbre de la Igleſia, y quanto a la Miſſa ſolemne.

Toda via queda difficultad de las Miſſas particulares, ſi ſerà licito dezir Miſſa el ſabado Sãto. La razon de dudar es, porque quanto a las Miſſas particulares parece que eſta en ſu fuerça el derecho antiguo, como ſe vee por el vſo y coſtumbre de la Igleſia. Porque en las Igleſias, no ay mas que vna Miſſa ſolemne. En eſta difficultad algunos Doctores tienen que es pecado mortal dezir Miſſa particular el ſabado Santo, y que el derecho antiguo no eſtè abrogado, ſino es quanto a las Miſſas publicas, y ſolemnes de cada Igleſia y anſi quanto a las Miſſas particulares, el derecho antiguo eſtà en ſu fuerça. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y eſta miſma tienen otros Doctores. *Nauarr. in man. ca.25. num.88.*

A eſta dificultad ſe reſponde, que es muy mas probable, que dezir Miſſa particular el ſabado Sancto, no es pecado mortal. Eſta ſentẽcia tiene el padre Maeſtro Soto, y otros muchos modernos Theologos. Eſto ſe prueua. *Soto. in 4. diſt.1. q.2. ar.2.* Lo primero porque es la miſma razon de la Miſſa particular, que de la Miſſa ſolemne, y por la miſma razon ſe prohibia la vna y la otra en el tiempo antiguo. Luego ſi ceſſò la ley quãto a la Miſſa ſolemne, tambien ceſſo quanto a la Miſſa particular. La razon del derecho antiguo, era como deziamos, el repreſentarſe la ſepultura y muerte de Chriſto. Y la razon de la coſtumbre nueua es, començar a repreſentar la reſurreccion, anticipando el tiempo. Eſta razon de la miſma ſuerte corre en las Miſſas particulares, que en las publicas. Luego ſi por eſta razon ceſſo el derecho antiguo, en las Miſſas publicas y ſolemnes tambien ceſſo en las particulares. Porque ceſſando el fin de la ley, vniuerſalmente, tambien ha de ceſſar la miſma ley, y anſi ſe reſponde a la razon de dudar. Verdad es, que quanto al vſo ſe ha de tener grande atencion por la manera de coſtumbre que ay en la Igleſia, de no ſe dezir Miſſa, ſi no es la ſolẽne, y anſi no ſe ha de dezir ſino es en algun caſo con cauſa razonable, y quitando el eſcandalo, y diziendola en oculto delante de quien no ſe eſcandalize. La cauſa razonable ſeria, y el caſo en que ſe deue de dezir es, ſi nueſtra Señora de Março cayeſſe en el ſabado Santo, y no pueden todos comodamente oyr Miſſa mayor.

Toda via queda difficultad, ſi es neceſſaria licencia del prelado para dezir Miſſa en eſte dia, hablando de la Miſſa particular. El Doctor Nauarro parece que dize que ſi. A eſta duda

duda se responde, que no es necessaria licencia del prelado. Ansi lo enseña el Maestro Soto, y otros muchos Doctores, y esto se conuence de lo dicho en la principal duda.

Finalmente queda duda: que Missa particular se ha de dezir aquel dia. Porque la Missa solemne de aquel dia, no tiene introyto, como se vee del mismo ordinario, y para las Missas particulares tampoco señala el ordinario introyto, como lo señala el sabado, vigilia del Espiritu Sancto, que como aquel dia la Missa solemne no tiene introyto para las Missas particulares, lo señala el ordinario. A esta difficultad se responde, que el tal dia se podia dezir vna Missa votiua. Como si cayesse en aquel dia nuestra Señora, se podria dezir la Missa de nuestra Señora: o sino, se podria dezir el introyto de la Resurreccion, pues se comiença ya a celebrar la Resurreccion Pero hase de aduertir, que el sacerdote q̃ quisiere dezir Missa el Sabado Sancto, no la ha de dezir antes que comience la solemnidad de la Resurreccion, y algunos dizen, que seria pecado mortal dezirla antes, y no van fuera de camino, sino antes lleuan razon. Porque hasta aquel punto, no cessa la razon de la prohibicion, ni se comiença a celebrar la Resurreccion.

La segunda difficultad es del jueues Santo, si es licito dezir Missa el jueues Santo. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que el jueues Santo tan solamente se puede dezir la Missa solemne. Ansi lo tiene Marcelo. La razõ es, la costumbre de la Iglesia.

Marcel. Fran. lib. de horis canonicis. c. 50.

A esta difficultad se responde, ser certissimo que es licito dezir Missas particulares el jueues Sãto. Saluo si en alguna parte huuiesse escandalo. Esta sentencia tiene el padre Maestro Soto en el lugar citado, y el Doctor Nauarro, y Angles, y otros muchos Doctores: los quales no dudan desto, si no lo tienen por cosa cierta. La razon es, porque no ay precepto ninguno de la Iglesia que lo prohiba, ni costumbre que tenga fuerça de ley. Porque si algunos no dizen Missa, otros la dizen, y temerosos de conciencia, y sin escrupulo ninguno, y los que no la dizen, no la dexan de dezir por entẽder que sea pecado mortal. Verdad es, que en las Iglesias Catedrales, y en los conuentos, no ay mas que vna solemne, y todos los demas comulgan a ella. Pero esto es por particulares ordenaciones, o costumbres.

Nauarr. in man. ca 21. num. 88. Angles in florib' q. 8. de valore Missæ, art. vltim.

Sexta conclusion. Certissimo es, que comũmente y conforme al derecho ordinario, no es licito a los sacerdotes dezir Missa mas que vna vez en el dia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y la misma razon es del comulgar. Esto se prueua del derecho, en el qual Alexandro II. determina, que los sacerdotes no han de dezir Missa mas que vna vez en el dia Y que este derecho tenga fuerça de precepto, que obliga à pecado mortal, consta de lo que dize el Pontifice, que los que presumen dezir mas Missas, no se escaparan de la dãnacion. Este mismo precepto confirmo Innocencio Tercero, y Honorio, el qual dize, que obliga a qualquier sacerdote, por auentajado que sea en dignidad. Lo segundo se prueua de la costumbre de la Iglesia. Lo tercero con razones, las quales trae Alexandro. La primera es, porque Christo tan solamente padecio vna vez, y ansi el sacerdote para significar la sufficiencia deste vnico sacrificio, no ha de celebrar cada dia mas que vna vez. La segunda razon es, porque no es poco dezir Missa vna vez, y seria muy dichoso el que puede dezir dignamẽte vna Missa. En lo qual significa, que por la fragilidad humana, no quiere el derecho Ecclesiastico, que se celebre mas que vna vez. Esta conclusion es la regla comun, y general, que tienen algunas excepciones.

Cap. sufficit, de conse cra. dist. 1.

Cap. consuluisti, & c. te referente de celebrat. missarum.

Septima conclusion. La primera, y certissima excepcion es del derecho el dia de Nauidad, en el qual conforme a derecho se pueden dezir tres Missas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, del capitulo, cõsuluisti, citado, en el qual se determina esto. Y lo mismo se determina en el capitulo nocte sancta. Lo segundo se prueua de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia. Las razones y congruencias trae Sancto Thomas. La principal, porque por aquellas tres Missas se significan las tres generaciones de Christo diuina, y humana, y espiritual.

Cap. nocte sancta, de cõ sec. d. 1.

Tambien se ha de aduertir, que en el Reyno de Valencia, por vn priuilegio particular de los religiosos de nuestra religion, pueden dezir Missa los tales religiosos tres vezes el dia de las animas: y este priuilegio està en vso, y gozan tambien del por via de communicacion otros religiosos. La difficultad es, si ay otras excepciones en derecho de aquella regla vniuersal, y quales tienẽ fuerça y esten en vso, y quales no. Esto se hade declarar en particular.

Desta regla fuera de la excepcion dicha, ay otras excepciones que tienẽ difficultad. La primera es, quando ay necessidad de dezir dos Missas, vna del dia y otra por los defunctos. En este caso el sacerdote puede dezir dos Missas conforme a derecho, si ay necessidad. Este caso se pone en el capitulo sufucit. De lo qual infiere la glossa en el capit. consuluisti, que en caso que vn sacerdote aya dicho Missa del dia, y sucede morirse alguno, puede dezir otra Missa, De suerte, que puede dezir vna Missa del dia, y otra de defunctos. Y consiguientemente dize, que no ay expressa prohibicion de dezir Missa dos vezes en el dia. En este vltimo se engaña claramente, y es muy falso, y contra la doctrina de todos los Doctores, y contra el comun

Ca. sufficit.

mun consentimiento dellos. Porque como deziamos, Alexandro declaro ser precepto, por amenazar con la condenacion. Tambien se ha de aduertir, que enel cap. sufficit, se dize, si fuera necessario, en lo qual se significa, que no es absolutamente licito, sino en caso de necessidad, y qual ha de ser la necessidad se dira luego. La segunda excepcion es, que pone Innocencio tercero, y es en caso de necessidad, y la Glossa lo estiende quando es la causa honesta y vtil y prouechosa. Porq̃ esto se llama necessario. Lo qual declara en algunos casos particulares. El primer caso es el q̃ pusimos en la excepcion passada, quando el sacerdote auia dicho Missa, y sobreuiene algun defuncto. Lo qual entienden y limitan, si se ha de enterrar luego el defuncto, y conforme a la costumbre ha de preceder Missa cantada para que se entierre con solemnidad. Pedro de Palude estiende esto diziendo, que todas las vezes que despues de auer dicho Missa del dia, se offrece causa razonable de dezir Missa por los defuntos, puede muy bien dezir dos Missas. Como si vn parrochiano pidiesse que le dixessen vn aniuersario, y no ay otro que diga la Missa. El segundo caso es, de la Glossa ya citada, si dicha la Missa viene alguna gran persona que quiere oyr Missa. El qual caso admiten otros Doctores, y dizen que tiene lugar aun en los dias de hazer algo, y que no son de fiesta. Porque en los dias de fiesta dize que se puede hazer por qualesquier passageros. El tercero caso es, si ay necessidad de comulgar algũ enfermo. El quarto caso, si es necessario bendezir algunos que se casan, y no es bien que se haga sin Missa. El quinto caso es, si en el mismo dia ay dos Missas, vna de la fiesta, y otra de la vigilia, o de las rogaciones, y no ay quien las diga. Este caso pone S. Thomas en el lugar alegado en la solucion del segundo. El sexto caso es, quando el sacerdote tiene dos Iglesias parrochiales y cómodamente no puede tener coadjutor que le ayude a dezir las Missas, y en ambas parrochias ay gente que ha de oyr Missa. Estos casos pone Pedro de Palude y S. Antonino, y casi todos, el padre Maestro Soto, y Nauarro, y otros Doctores. El septimo caso es, si ay costumbre en vna Iglesia de que se digan dos Missas por dos sacerdotes, y acontece que el vno esta malo. Entonces dizen, que el otro podra suplir, y dezir las dos Missas. Ansi lo enseña el Maestro Victoria, y Syluestro, y la summa Angelica. El octauo caso añaden otros, si por la pobreza de la Iglesia, o del sacerdote, los hombres prudentes lo juzgan ser necessario. El nono caso añade Durando, y es, si por ser la fiesta tan solemne, y el concurso de la gente tan grande, que no cabe todo el pueblo en la Iglesia. En el tal caso se pueden celebrar dos, o tres Missas, si fuere necessario, y sino ay

Palu. in 4. d. 12. q. 1. artic. 4. D. Anton. 3. p. ti. 13. cap. 6. §. 4. & 5. Soto. d. 13. q. 2. arti. 2. Nauarr. in man. c. 25. num. 87. Victor. in sum. q. 6. Sylu. verb. miss. 1. q. 7. Ang. verb. miss. §. 46. Durã li. 2. de ritibus ecclesiasticis cap. 7.

mas que vn sacerdote. Estos casos refieren los Doctores, en los quales se puede dezir mas que vna Missa. Pero es necessario sacar en limpio, quales destos casos estan en su fuerça, y quales no, y declarar la verdad desto.

Digo lo primero, que ningun sacerdote puede dezir Missa, sino es que este ayuno. De suerte, que como deziamos arriba, si vno no esta ayuno no puede comulgar, y ansi tampoco puede dezir Missa. Y esto debaxo de pecado mortal. Demanera, que si el sacerdote dixo Missa, y tomò el lauatorio, en ninguna manera puede dezir Missa otra vez, aunque sea el dia de Nauidad. Ansi lo determina Innocencio tercero. De lo qual se sigue, que el sacerdote que vna vez ha dicho Missa, sin pensar que ha de dezir otra, moralmente hablando, no puede acontecer caso en que pueda dezir otra. La razon es, porque quando dixo la primera vez Missa, sin pensar dezir otra toma el lauatorio, como acontece de ordinario, y auiendo tomado el lauatorio no puede dezir otra vez Missa, y ansi si ha de poder dezir dos vezes Missa, ha de ser teniendo primero animo, y proposito de dezir la segunda vez Missa. Porque desta manera no tomara el lauatorio, y estara habil para poder dezir Missa la segunda vez. Digo lo segundo, que el primer caso referido moralmente, no puede tener lugar. La razon es, porque si acontecio, auer muerto despues de auer dicho Missa, no estara ayuno el sacerdote por auer tomado el lauatorio en la primera Missa que dixo, sin animo, ni proposito de dezir otra. Luego en este caso no ay lugar el dezir segunda Missa. Puede dezir alguno, que el sacerdote pudo preuenir, que auia de auer muerto presente, por auer algun enfermo peligroso, y por esta razon pudo ser que no tomasse el lauatorio. Esto no es sufficiente razon. Porque en el tal caso, el sacerdote no auia de dezir primero Missa sino esperar a que muriesse: y entonces diziendo Missa cumplia con la tal necessidad. Lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes, que quando puede el sacerdote acudir a muchas necessidades con vna Missa, difiriendo el dezir Missa, no se le ha de dar licencia para que diga dos Missas. Podian toda via dezir, que el sacerdote podia occurrir a la necessidad del tal defuncto, esperando a ver si se moria, y entretanto dezir Missa para que la oya el pueblo, o por otra semejante necessidad, y no tomar el lauatorio para poder dezir Missa, si se muriere el enfermo. Pero este caso, como està pintado, y con las circunstancias que tiene, casi no es possible, moralmente hablando: y quando sea possible, mi parecer es, que auer muerto presente, no es sufficiente causa para dezir otra vez Missa. Porque no es necessario para la solemnidad del entierro. Porque muchas vezes acontece enterrar vn difunto

Cap. ex parte de celebr. missarum.

difunto sin Missa y despues de comer. Tampoco es necessario por el sufragio, y ayuda que se le haze al difunto con el sacrificio. Porque esto se puede hazer el dia siguiente; y si esta fuesse bastante necessidad, podria el sacerdote dezir tres o quatro Missas por el difunto, para que saliesse presto de las penas de purgatorio.

Digo lo tercero, que en el segundo caso, no es licito dezir dos Missas, y esta es la comun sentencia de los Doctores. La razon es, porque aquella no es verdadera necessidad, y no es inconuiniente ninguno, que vna persona noble, o vn Obispo se quede sin oyr Missa, aunque sea en dia de fiesta, por no auer sacerdote, que conforme a derecho la pueda dezir.

Digo lo quarto, que en el tercero y quarto caso, en ninguna manera es licito dezir dos vezes Missa. Esta es comun sentẽcia de todos los Theologos, y consta lo vno, de que no ay verdadera necessidad, y lo otro, de la costumbre de la Iglesia, porque nunca por semejantes cosas se dizen dos Missas en la Iglesia.

Digo lo quinto, que en el quinto caso algunas vezes puede tener lugar, segun sentencia probable, aunque mas probable me parece lo contrario. Pongo exemplo. En vn dia solemne de Pascua, o en otro semejante, es necessario dezir Missa de defuntos, y no ay mas que vn sacerdote, en el tal caso es prouable, que el sacerdote puede dezir dos Missas, vna de la solẽnidad, y otra de defuntos. Esta sentencia tienẽ algunos modernos Theologos. La razon es, porque Alexandro Papa en el lugar citado dize expressamente, que en caso de necessidad puede dezir vna Missa del dia, y otra de difuntos, y ningun caso de necessidad se puede imaginar, sino es este. Pero mas prouable es lo contrario, y aun parece cierto en la practica, y estando en el vso de la Iglesia. La razon es, porque como queda dicho, el dezir Missa por el difunto, aunque sea presente no es caso de necessidad. Porque se puede dezir la Missa de difuntos el dia siguiente. Luego en este caso no es licito dezir dos Missas.

Digo lo sexto: que en el sexto caso es licito dezir dos Missas; y este solo caso esta en el vso, y en el tal caso no solamẽte es licito dezir dos Missas, sino tres, conforme como fuere la necessidad, si ay tres Iglesias parrochiales, que no pueden tener sino vn parrocho, el tal podra dezir tres Missas. Verdad es, que algunos Doctores enseñan, que semejante necessidad es sufficiente para que sea licito dezir dos Missas en vn dia, pero que nunca es licito dezir tres, o quatro, y no traen razon ninguna por su sentencia. La razon es la misma de dos, q̃ de tres, quando corre la misma necessidad para la tercera vez, y los derechos tan solamente dizen, que por semejante necessidad se pueden dezir muchas Missas, sin determinar el numero dellas. Lo regular, y comun es, que nunca, ay necessidad para dezir mas que dos Missas, y por esta razon estos Doctores determinan el numero de las Missas a dos. Acerca desto ay dos dificultades. La primera es, si esta licencia de poder dezir el parrocho dos Missas, o tres en diuersas parrochias, se ha de entender tambien a los dias que no son de fiesta. En esta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos Suarez. 3. part. quæst. 83. artic. 2. sect. 3. enseñan, que tambien es licito al tal parrocho dezir dos, o tres Missas, en los dias que no son de fiesta, si en cada parrochia ay sufficiente numero de pueblo para oyr Missa. La razon es, porque es graue causa en aquellos dias, que el pueblo no este priuado de aquel sacrificio, y de la commodidad de oyr Missa, aunque no sea dia de fiesta. Pero a mi me parece no ser licito, y que es estender mucho esta licencia, y no es necessidad graue esta. Porque parece, que bastaria en los dias que no son de fiesta, que se dixesse Missa en cada parrochia de aquellas cada tercer dia, y no cada dia: para lo qual es bastante vn sacerdote; particularmente en semejantes parrochias, que tan solamente tienen vn parrocho, y el numero del pueblo suele ser muy poco. En este caso se ha de estar a la costumbre: y donde huuiere costumbre de dezir muchas Missas en los dias de hazer algo se podran dezir, y donde no huuiere tal costumbre, no seria licito introduzirla particularmente, sin orden y licencia del Prelado.

La segunda dificultad es, del sacerdote que tiene muchas parrochias, que ha de hazer el Iueues Santo. Si ha de poner el Sacramento en todas las parrochias, y como lo ha de consumir el Viernes Santo. La razon que ay de dudar es, porque el Viernes Santo no se consagra, y en el Caliz echa su vino, y vna parte de la hostia consagrada en el, y si en vna parrochia toma el vino con la particula de la hostia, no queda ayuno, y assi en la otra Iglesia no podia consumir el sacramento. En esta difficultad algunos dizen, que aunque no estè ayuno podra consumir el Sacramento en la otra parrochia.

La razon es, porque no priue a los de aquella Iglesia de la solemnidad del oficio de aquel dia. Pero esta es muy larga licencia, porque nunca es licito comulgar no estando ayuno, y es expressamente contra derecho, y no se funda en costumbre, o razon alguna.

Por lo qual en el tal caso seria bien, que el sacerdote siendo solo pusiesse el sacramento en la Iglesia mas principal, y que alli tan solamente hiziesse el monumẽto, y los de las otras Iglesias acudiessen alli a la solemnidad, y esto deue de hazer el tal sacerdote: y este es el vso

que ay,

que ay en semejantes parrochias, sino se reconociesse alguna de las Iglesias por mas principal, entonces la traça podria ser, que variassen cada año, y vna vez se hiziesse el monumento, y la solemnidad en vna Iglesia, y otro año en otra.

La difficultad està, si a caso el parrocho no preuino la dificultad, y puso el sacramento en ambas Iglesias, que hara el Viernes Santo. A esto se ha de dezir, que en tal caso, sino ha acabado el officio en la primera Iglesia, no ha de echar vino en el Caliz, ni tomalle sino dexar aquella ceremonia, porque aquella ceremonia no es tan essencial, y assi ayuno podra recebir el sacramento, y hazer el oficio en la otra Iglesia. Però si ya auia acabado el officio y tomado el vino, lo que ha de hazer en la otra parrochia es, poner el Sacramento en el sagrario, y no hazer el officio en aquella parrochia.

Digo lo septimo. En el caso septimo no es licito dezir dos Missas. Esto tienen comunmente todos los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso la causa no es graue, sino muy ligera. Luego no es licito.

Digo lo octauo, que en el octauo caso tampoco es licito dezir dos Missas. Tambien en esto conuienen todos los Doctores. Lo vno, porque esta no es graue causa, y este caso lo reprobò Alexandro. El qual prohibe el dezir dos Missas por ganancia: y lo otro porque a la necessidad del sacerdote se le puede proueer por otro camino. Particularmente que deziamos arriba, que el sacerdote en caso de necessidad puede recebir dos estipendios, como si dixera dos Missas, y ansi no es necessario dezir dos Missas.

Digo lo nono. Que en el vltimo caso algunos dizen ser probable, que en el tal caso el sacerdote pueda dezir dos Missas. La razon es, porque vn parrocho puede dezir dos Missas en dos parrochias, quando los feligreses comodamente no pueden venir a vna parrochia. Luego lo mismo sera quando todos los que han de oyr Missa no caben en vna Iglesia. Verdad es, que a mi muy mas probable me parece lo contrario, porque en el tal caso, conforme al parecer de algunos hombres doctos, de lo qual diremos abaxo, podria el sacerdote dezir Missa fuera de la Iglesia, en el altar portatil, y entonces toda la gente podria commodamente oyr Missa.

El parecer destos Doctores tendria harta probabilidad, quando fuera de la Iglesia no se pudiesse dezir Missa como lamente. Ha se de aduertir acerca de todo esto, que el que huuiere de dezir muchas Missas, nunca ha de tomar el lauatorio hasta la vltima. y si le toma no ha de proceder a dezir mas Missas. En esto conuienen todos los Doctores.

Octaua conclusion. No se puede dezir Missa antes q̃ comience a amanecer. Esta conclusion es de S. Thomas, y Alexandro de Ales, S. Antonino, Gabriel, y los Summistas, y otros muchos Doctores. Esta conclusion se prueua de la costumbre vniuersal de la Iglesia. S. Thomas, y otros Doctores traen algunas razones desta cõclusion. Vna dellas es, porque hasta aquel tiempo no estan los hombres de ordinario aptos y dispuestos para hazer obra tan alta.

D. Tho 3. p. q. 83. ar. 2. ad 4. in 4. dis. 13. q. 1. art. 2.
Alex. 4. p. q. 36. me. 2.
D. Anton. 3 p. tit. 31. c. 6 §. 4.
Gabr. super can. lec. 14.
Summista, ver. Missa.
Scotus in 4. d. 13. q. 2.
Gabriel vbi supra.

Acerca desta conclusion, la primera dificultad es, que se entiende por començar a amanecer. En esta dificultad Scoto, y Gabriel enseñan que es licito comencar la Missa vna hora y dos quartos antes que salga el Sol. Porque entõces comiença a amanecer. Pero este negocio es moral, y no se ha de medir sino moralmẽte, y ansi se ha de dezir, que el amanecer es el tiẽpo en que comiença a salir el Sol. Y esto no se ha de tomar tan indiuisiblemente, y tan pũtualmente. De lo qual se sigue, q̃ no es pecado mortal contra el derecho celebrar hora y media antes que salga el Sol. La razon es, porque ya entonces comiença a amanecer. Pedro de Palude, y Victoria enseñan q̃ es licito celebrar media hora antes q̃ salga el Alua, de manera, que se acabe quando ya amanece, poco mas, o menos. Porque esto es cosa moral, y moralmente se ha de considerar, y regla moral es, que lo que dista poco, es como sino distara nada. Esto es quanto a lo que toca al derecho comun. Pero hase de aduertir, que en algunas religiones, por particulares priuilegios, puedẽ dezir Missa vna, o dos horas antes que amanezca. Estos priuilegios hasta agora estan en su fuerça.

Palud. in 4. d 13. q. 2.
Victoria in Sum. n. 97.

La segunda dificultad es, si es licito celebrar desde aquel pũto, quiero dezir, desde que amanece. La razõ de dudar es, porq̃ Telespho ro Papa dize expressamente, q̃ las Missas no se han de celebrar antes de la hora de tercia: porq̃ en aq̃lla hora fue crucificado Iesu Christo, y baxo el Espiritu Santo a los discipulos. Luego, hasta aquella hora nõ es licito dezir Missa.

Telespho. in Epist. decretali cap. 2.

A esta dificultad se responde, que desde que amanece es licito dezir Missa. Esta sentencia tiene S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Doctores. Prueuase de la vniuersal costumbre de la Iglesia. La razon es porque desde aquel termino, es tiempo apto, y conueniente para celebrar.

A la razon de dudar se responde lo primero, que aquel derecho està abrogado por la cõtraria costumbre. Lo segundo se responde, que aquel Summo Pontifice habla de las Missas solemnes, y cantadas.

La tercera dificultad es, si por alguna causa justa, o por alguna necessidad se puede dezir Missa antes que amanezca, hablãdo de los que no tienen priuilegio.

A esta dificultad se responde, que por algu-

nas justas causas, se puede dezir Missa antes de aquel tiempo. Como si vno ha de caminar, o tambien para que la oyan los que han de yr a trabajar, o para comulgar algun enfermo, que està para morir. Ansi lo enseñan algunos modernos Theologos. Y para esto no es necessaria la licencia del Obispo, si esta ausente. La razon es, porque esto le concede el Derecho comun, como lo dize la comun sentencia, y concedelo, no solamente a los religiosos, sino tambiē a los seglares. Y esto no està reuocado por el Concilio Tridentino.

La quarta dificultad es, quien puede dispensar en este derecho de no poder dezir Missa antes de amanecer.

A esta dificultad se responde, que el Obispo puede dispensar. Esto suponen todos los Doctores, y se prueua lo primero, porq̄ el Obispo por derecho comun tiene authoridad de dispensar en el derecho, sino es que se le reserue, y le ate las manos el Summo Pontifice: lo qual no ay en este caso. Lo segundo, porq̄ este Derecho se ha introduzido por costumbre, y siempre se entendio conforme a la costumbre, que podia dispensar el Obispo. De lo qual se resuelue otra dificultad que ay, y es, si el Obispo quando ha de hazer camino puede dezir Missa antes que amanezca, o si puede mandar que se la digan. La resolucion certissima es, que si. Algunos Doctores lo lleuan, porq̄ tiene priuilegio. Ansi lo dize la Glossa en el capitulo vltimo de priuilegijs, in 6. Pero no lo prueua con derecho. Porque en aquel capitulo, tan solamente se les concede a los Obispos priuilegio, que puedan lleuar altar portatil de camino, en el qual puedan dezir Missa, o hazerla dezir en lugar no entredicho. De lo qual infiere la Glossa, que puede dezir Missa antes de amanecer, porque le parece la misma razon. Y esta Glossa es comunmente recebida. Pero puede ser, que la razon mas cierta desta resolucion sea, que el Obispo puede dispensar en esta prohibicion, como ya hemos dicho. Y ansi puede hazer que le digan Missa antes de amanecer, o dezirla.

Nona conclusion: El dia de Nauidad se puede dezir Missa antes de amanecer, despues de media noche, quanto a la primera Missa. De suerte, que antes de media noche no se puede dezir a qualquier tiempo antes que amanezca. Y esto hablando de la primera Missa que es la del Gallo. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente se ha de ver Santo Thomas, y todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua lo primero, de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia. Lo segūdo se prueua del Derecho, en el qual se determina esta verdad.

D. Th. 3. q. 83. art. 2. ad 2. Cap. nocte sancta, de cō sec. dist. 1.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad, si las otras dos Missas sera licito dezir las antes de amanecer. En esta dificultad, es sentencia de algunos Doctores, que las tres Missas se pueden dezir antes de amanecer. De suerte, que la primera Missa si se dize a la vna, o a las dos de la noche: luego immediatamente se pueden dezir las otras dos antes que amanezca. Esta sentencia se prueua, porque en diziendo la primera Missa parece que es tiempo acomodado para dezir todas las demas Missas. Lo segundo se prueua, porque no ay derecho ni costumbre ninguna en contrario: antes muchos sacerdotes, sin escrupulo ninguno dizen todas tres Missas antes de amanecer. Y ay vna congruencia, y es, que aquella noche nacio el Sol de justicia: y ansi todo se reputa por dia, para celebrar, aunque sea de noche. Esta sentencia no me parece improbable.

A esta dificultad se responde, ser mas probable que la noche de Nauidad, tan solamente se puede dezir la primera Missa antes de amanecer, y las otras dos despues de començar a amanecer. Esta sentencia parece que tiene S. Thomas en el lugar citado, en la solucion del quarto, quando dize, que los Sacerdotes pueden celebrar Missa la noche de Nauidad. No dize Missas, sino Missa. Esta sentencia tiene claramente Syluestro, y la Summa Angelica, y Tabiena, y Armilla, y Nauarro. Y se prueua, porque por la costumbre que tiene fuerça de ley, se ha introduzido, que no se pueda dezir Missa antes de amanecer, y la excepcion tan solamente saca la Missa del Gallo, como se coligira de algunas congruencias. Y aunque es verdad, que en el capitulo, nocte Sancta, se diga, que la noche de Nauidad puedan celebrar Missas los Sacerdotes, ha se de entender, que habla con muchos sacerdotes, y que cada vno puede celebrar su Missa, y ansi se verifica, que pueden celebrar Missas. Lo segundo se prueua con vna congruencia, porque en sola la primera Missa, se pone en el Canon, Communicātes, & noctem sacratissimam celebrantes: y en los demas se dize, Diem sacratissimum, &c. En lo qual parece, que supone la Iglesia, que las dos Missas se han de dezir quando comience a amanecer. Lo vltimo se prueua: porq̄ muchos hombres religiosos tienē escrupulo, y grande, de dezir las dos Missas antes de amanecer. Y sino lo tienen es, porque quando se acaba de dezir la primera Missa, es ya cerca de amanecer. A las razones de dudar se responde facilmente, de lo que queda dicho.

Sylueſt. Angel. Tabien. Armill. verb. M. Nauar. manual. num. 87.

La segunda dificultad es, si vno quisiesse dezir la Missa del dia, o del alua, la primera de todas, si podria dezirla de noche. La misma dificultad es de otra qualquiera Missa votiua, que quisiesse dezir vno la primera de todas. Como si quisiesse dezir Missa de nuestra Señora.

A esta dificultad se responde, que podia muy bien dezir vna Missa de noche. En esto cō

uienen

uienen todos los Doctores. Los que tienen la primera sentencia està claro y los que tienen la segunda tambien tienen esta sentencia. La razon es, porque el derecho les concede a todos los Sacerdotes; que puedan dezir Missa la noche de Nauidad, y esto no es razon restringirlo tã solamẽte al oficio de la primera Missa, sino que es licito dezir vna Missa por lo menos antes que amanezca.

Acerca de todo esto se ha de aduertir, que el Sacerdote despues que comiença a amanecer, puede dezir todas las Missas juntas. Y no es necessario diuidirlas, sino es en caso que diga la primera muy de noche. De suerte, que quando acabe no comience a amanecer, para poder dezir las otras. Tambien se ha de aduertir, que el Sacerdote no està obligado a dezir todas las tres Missas, sino puede dezir vna, la que le pareciere, y dexar las otras.

Tambien se ha de aduertir, que solia auer licencia para dezir Missa de noche el dia de la Resurreccion, como consta del derecho. Pero ya aquella costumbre cesso, porque se dize la Missa el Sabado Santo. Por lo qual, el dia de la Resurreccion, no es licito dezir Missa de noche, mas que en los otros dias.

[..]a. solẽt de [c]onsec. d. 1.

Decima conclusion. El legitimo tiempo, dẽtro del qual se pueden dezir las Missas es, desde que comiença a amanecer hasta medio dia, en este sentido, que desde medio dia adelante no se puede començar la Missa, ni antes que comience a amanecer. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores, Gabriel, Ioannes de Mayores, el Maestro Soto, y Iuan Andreas, y otros muchos, a los quales siguen Marcello, y Durando. Esta conclusion se prueua de la costumbre de toda la Iglesia, y que obligue a pecado mortal, consta del comun consentimiẽto de todos los fieles, que todos ellos se escandalizarian, si viessen dezir a vno Missa despues de medio dia, si lo hiziesse sin priuilegio. La razon desta costumbre fue, porque los hõbres antes de comer estan mas dispuestos para tan alto ministerio, ansi para dezirle, como para oyrle. Tambien se echa de ver, que esta costumbre obliga a pecado mortal, de los priuilegios que dan los Pontifices para dezir Missa, vna o dos horas despues de medio dia. Finalmente se colige, porque los Obispos castigan grauemente a los que dizen Missa despues de medio dia. De suerte, que absolutamente hablando ay precepto que obliga a pecado mortal de no dezir Missa despues de medio dia. Y lo contrario no lo tengo por seguro, aunque parece que lo affirman algunos Doctores como son Nauarro, y Soto, y Durando, y la Sũma Angelica y Rosela. Esta conclusion se ha de entender, regular y comunmente: pero en algun caso raro, y extraordinario dizen algunos Doctores, que es licito celebrar a la vna, o cerca de las dos como si fuesse vna grã fiesta, y la Missa solemne, y el sermon se acabassen a la vna, o cerca de las dos. Entonces dizen que seria licito començar la Missa particular, quando se acabasse la solemnidad de la Missa cantada: porque algunos puedan oyr Missa, que no la han oydo, y dizen que esto es muy conforme a la doctrina del Papa Leon. Lo mismo dizen que se puede hazer por razon del camino, si es dia de fiesta, que ay obligaciõ de oyr Missa. En el tal caso es licito dezir Missa despues de medio dia, como no passe de la vna. Esto enseña el P. M. Soto en el lugar arriba citado, y dizen estos Doctores, que esta es la costumbre y vso. La razon es, porque las cosas morales, quãdo no estan determinadas por ley, sino por costumbre, no consisten en vn punto indiuisible, de manera que no puedan passar de alli, y este negocio no es tan graue, que con causa no se pueda estender.

[G]abr. super [ca]n. Missæ. [l]ect. 14. [M]aio. in 4. [d]. 13. q. 1. [S]ot. in 4. 2. [a]r. 2. & li. [..]o de iust. [..] 5. ar. 4. [Io.] Andr in .. de celebr. [M]issa. Mar. lib. de [..]eris cano. [..] 41. & Du[r]an. li. 2. de [..]eb. Ecclesiæ [..] 7.

[N]auarr. in [m]an. c. 25. [n]um. 85. [S]oto. & Du[r]an. in 4. d. [..] 3. 2. [Su]m. Ang. & Ros. ver. [..]iss. n. 45.

Leo. Papa in epist. 82.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que con priuilegio se puede dezir Missa despues de medio dia, conforme al tenor del priuilegio, y este priuilegio tienen algunos religiosos. Y lo ordinario es, que en los tales priuilegios, se da licencia para dezir Missa vna hora despues de medio dia.

La dificultad primera es, quien puede dispẽsar en el tal precepto. A esto digo lo primero, que el Obispo puede dispensar, y dar licencia para dezir Missa despues de medio dia, con causa razonable, como la puede dar para dezir Missa antes de amanecer. La razon es la misma. Digo lo segundo, que el Obispo no puede dar priuilegio general para dezir Missa antes de amanecer, ni despues de medio dia, sino solo el Summo Pontifice: porque assi como tiene supremo poder, ansi tambien a el solo pertenece dar el priuilegio general. Pero el Obispo puede dar la licencia en caso particular, auiendo razonable causa. La segunda duda es, si desde el amanecer hasta el medio dia ay algunas horas determinadas, y señaladas, en las quales se ha de dezir Missa. A esta difficultad se responde, que para las Missas particulares, no ay hora ni tiempo señalado, y determinado. Desde el amanecer hasta el medio dia puede el sacerdote dezir Missa a la hora y tiempo que quisiere, hablando por fuerça y virtud del derecho comun. Lo qual porque digo por fuerça y virtud de algun beneficio, o capellania, podria ser que vno estuuiesse obligado a dezir Missa a cierta hora. Esta resolucion es doctrina comun de todos los Theologos. Entre ellos Alexandro de Ales, y Gabriel, S. Antonino, y los Summistas, y el Doctor Nauarro, y Turrecremata. La razon es, porque la costumbre que tiene fuerça de Derecho, tan solamente obliga a que no se diga Missa antes de començar a amanecer, ni despues de medio dia:

Tho. l. in 4. dist. 13. Alex. 4. p. q. 36. Gabr. l. 14. in can. D. Anton. 3. p. tit. 13. cap. 6. Sum. Miss. verb. Missa. Nauarr. in man. ca. 25. nu. 85. Turrec. sup. c. not. sacrif.

cia: luego en qualquier tiempo medio puede dezir Missa particular. En lo que toca a la Missa mayor solemne, se ha de guardar la costumbre, y dezirse a su tiempo. Verdad es, que sin pecado mortal se podra dezir la Missa mayor solemne a qualquier hora de la mañana, desde el amanecer hasta el medio dia: porque no ay costumbre en contrario. Y tambien se ha de tener atencion a dezir la Missa mayor a hora acomodada con las ocasiones, y cõ todas las demas cosas. Finalmente se ha de aduertir, que el Cõcilio Tridentino ordenó, que los sacerdotes no dixessen Missa, sino en los tiempos y horas ordenadas, por la Iglesia: ansi lo mandó estrechamente: lo qual se ha de entender de las horas y tiempos ordenados por la Iglesia por la costumbre que tiene fuerça de ley. Tambiẽ se ha de aduertir, que Pio V. por vn motupropio mãdó estrechamente, que no se pueda començar la Missa a la tarde, a la hora de las dos, o a las tres. y ansi despues deste motupropio, no se puede dezir Missa a la tal hora. Verdad es, que algunos Doctores modernos enseñan, que aql motuproprio se ha de entender, comun y regularmente. Pero dizen, que en algun caso con justa y razonable causa se podria dezir Missa a las dos, o entre dos y tres. Como si el oficio solẽne y la Missa mayor con sermon se acabasse a las dos, o a las tres, se podria entonces començar a dezir Missa, porque alguna parte del pueblo no se quedasse sin oyr Missa. Y lo mismo dizen de otro caso que referimos arriba, y es quãdo vno va camino. Pero en el motuproprio ay vna palabra, que parece que haze contradiciõ a esto. Porque dize. Nullo prætextu, con ningun color se diga Missa a la tal hora. En lo qual parece que significa, que por ninguna ocasion, ni causa se puede dezir Missa a las dos, o a las tres. Y no es improbable, que Pio V. totalmente quiso quitar el dezir Missa tan tarde. Con todo esso se puede responder, que en aquellas palabras, tan solamente quiso quitar los priuilegios, y costumbres que auia de dezir Missa a aquella hora sin auer razon ni causa legitima para ello. Tambien se ha de aduertir, que esta constitucion, no quita el poder q̃ tiene el Obispo para dar licencia para dezir Missa a tal hora, en algũ caso particular. Por lo qual en semejantes ocasiones, seria mejor, y mas seguro tener pedida licencia al Obispo para dezir Missa por aquella justa y razonable causa que ay.

Conc. Trid. sess. 22. ca. de obseruand. & in rita. Pius V. in motupro-prio quecomiencasã. Sanctissimus in Christo Pater.

Capit. XX. De la circunstancia del lugar en que se ha de dezir la Missa.

Primera conclusion. El sacerdote por derecho ordinario, y comun, no puede dezir Missa fuera de la Iglesia, o fuera del lugar sagrado, particularmẽte diputado para este ministerio, y oficio: y haziẽdo lo cõtrario peca mortalmẽte.

Esta conclusion tiene S. Thomas, y Syluestro, la Suma Angelica, y otras Sũmas, Nauarro, y S. Antonino: y finalmente todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque assi està determinado en el Derecho, y puesto precepto. Y esto mismo determina el Concilio Tridentino. La razon deste precepto es, porque este es conuenientissimo para la deuida reuerencia deste sacramento, y para la deuocion de los fieles: que sea pecado mortal passar este precepto, consta manifiestamente por ser en materia graue, y grandemente necessaria. Y ansi en el Derecho se amenaza con pena de deposicion, al que dixere Missa en lugares no sagrados.

D. Thom. 4. d. 13. Syl. Ang. & alij. v. miss. en Missa. Nauarr. man. c. num. 82. D. Anto. 3. p. tit. 13. cap. 6. De conse. d. 1. sanctis capitu Conc. Trid. sess. 22. de obseruand. in celebr. Missa. Ca. nullus de cõse. d.

Acerca desta conclusion es la difficultad, si se puede escusar de pecado mortal por alguna causa. El P. M. Soto enseña, que no es menester muy gran causa para escusar de pecado mortal, al que passa este precepto, y añade mas, q̃ sino ay menosprecio, o escandalo, por marauilla se puede pecar mortalmente contra este precepto.

Sot. in 4. 13. q. 2. a. Ca. sicut consecr. d. 1.

A esta duda se responde, que es menester muy graue causa y necessidad para que no sea pecado mortal el dezir Missa fuera de la Iglesia, y fuera de lugares sagrados. Esto enseñan todos los Doctores citados por la conclusion. Prueuase, porq̃ en el Derecho se dize expressamente, que esto no es licito, sino es que fuerce vna summa necessidad. Lo segundo, porque si fuesse verdad lo que dize el P. M. Soto, seguirsehia, que no seria pecado mortal dezir Missa fuera de la Iglesia en vna casa particular, no por menosprecio, sino por deuocion, y sin escandalo ninguno, diziendo Missa secretamẽte. Lo qual es contra el comun consentimiento de todos los Doctores, y de la Iglesia. De suerte, que para ser pecado mortal, basta que voluntariamente passe el precepto.

La segunda dificultad es, si los que celebrã fuera de los lugares concedidos por el Derecho incurren alguna censura, o pena. En està dificultad Syluestro, expressamente enseña, que los que celebran, o hazen celebrar en los lugares no concedidos por el Derecho incurrẽ pena Ecclesiastica, y ipso facto estan prohibidos, y entredichos del ingresso de la Iglesia. Esta sentencia se funda en el Derecho, en el capitulo, Episcoporum, en el qual parece que se pone esta pena.

Syluest. v. Missa. 1. 5. §. 5. Ca. Episcoporũ de priuileg. in 6.

A esta duda se responde, que no ay tal pena puesta para aquellos que passan este precepto Ecclesiastico. Esto consta de todos aquellos Derechos, en los quales no se pone pena ninguna, ni censura a aquellos que dizen Missa fuera de la Iglesia, o lugares sagrados concedidos por el Derecho. A la razon de dudar se responde, que en aquel capitulo no se habla de aquellos que con su propria autoridad celebran, o

hazen

hazen celebrar, fuera de lugar sagrado, sino tã solamente de aquellos que celebran, o hazen celebrar en lugar entredicho por censura particular de la Iglesia. En tal caso està puesta la pena a aquellos que menosprecian la tal censura, o a los que la passan. De suerte, que no es pena general para todos aquellos que celebrã fuera de lugar sagrado, sino con restriction para los que celebrã en el lugar entredicho con censura particular.

Hase de aduertir, que conforme à los Derechos antiguos ya citados, era necessario que el lugar en que se auia de dezir Missa, o la Iglesia en que se auia de offrecer este sacrificio fuessen consagrados. Pero ya la costũbre ha introduzido, que basta que la Iglesia este bendita. Esta costumbre se ha introduzido por ser cosa rarà y dificultosa la consagracion de la Iglesia. La tal Iglesia si està fundada cõ authoridad del Papa, o del Obispo goza de los mesmos priuilegios, que si estuuiera consagrada, como lo aduierte la Glossa, y los Doctores.

Glos. & Doctores in c. vlt. de consecr. Eccles.

Segunda conclusion. Esto que esta dicho en la primera conclusion se entiende por derecho comun, y de ordinario: y extraordinariamente, y en casos particulares es licito celebrar fuera de la Iglesia, y de lugar sagrado. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, que tienen la conclusion passada. Esta conclusion no se puede prouar de otra manera sino trayendo las excepciones que ay del derecho comun, y ordinario. La primera excepcion es; quando se haze con licencia del Obispo. En el tal caso es licito celebrar, y dezir Missa fuera de la Iglesia y fuera del lugar sagrado, en casa particular, y en oratorio que no estè consagrado, ni bendito. Esta excepcion se prueua de los Decretos citados, particularmente de vno dellos, y aũ en dos o tres; en los quales se dize expressamente, que se puede dezir Missa en los lugares que permitiere, o mandare el Obispo. De lo qual se sigue que puede el Obispo dar esta licencia sin necessidad ninguna, estando en estos derechos antiguos. Esto enseña Syluestro, y el P. M. Soto, y el Doctor Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque la tal licencia no se da dispẽsando en el derecho comun. Porque si esto fuera, auia de auer alguna causa y necessidad para dar la tal licencia, si no es vsar de la autoridad y poder que dan al Obispo los mismos Derechos. Pero ha se de aduertir, que esta licencia puede dar el Obispo de muchas maneras. La primera es de parte del lugar, señalando algun lugar, en el qual se pueda dezir Missa, o siempre, o vn dia, o otro. Lo segundo puede dar esta licencia, de suerte que se tenga atẽcion a la persona, dando licencia a vn sacerdote subdito suyo, para que pueda dezir Missa en el lugar que a el le pareciere, y escogiere.

Cap. missarum, de consecr. d. 1. & c. hic ergo, ca. in his de priuileg.

Acerca desto ay vna difficultad, si el Obispo estando en derecho comun, podrà dar està licencia al sacerdote, que es subdito, para que pueda dezir Missa en el lugar que escogiere, no solamente en su proprio Obispado, sino tãbien en el ageno. En esta difficultad Syluestro enseña, que puede dar licencia a su subdito fuera de su Obispado. Lo qual prueua de vn capitulo del Derecho, en el qual parece que se determina esto. A esta difficultad se ha de respõder, que el Obispo tan solamente puede conceder esta licencia dentro de su Obispado y no fuera. Ansi lo enseña la Summa Angelica en el lugar citado. La razon parece clara, porq̃ a qualquier Obispo pertenece determinar los lugares en que licitamente se puede dezir Missa dentro de su Obispado, y no fuera del. A la razon de dudar se responde, que en aquel capitulo no se dize, que el Obispo pueda dar licencia de dezir Missa a su proprio subdito en qualquiera parte del mundo en altar portatil. Sino tan solamente se declara, que el priuilegio del Papa concedido a los mendicantes, no se ha de entender de tal suerte, que sea necessario consentimiento de los Prelados, y de los Obispos. Porque si el tal consentimiento fuera necessario, no siruiera de nada el tal priuilegio. De lo qual tan solamente se sigue, que el Obispo puede dar licencia dentro de su Obispado, y no fuera. El conceder vn semejante priuilegio, que se estienda a todos los Obispados, pertenece a la suprema potestad, y vniuersal, qual es la del Summo Pontifice.

Cap. in his de priuileg.

Acerca desto se hà de aduertir, que el Concilio Tridentino manda a los Obispos, que no sufran que digan Missa, ansi los sacerdotes seglares, como los religiosos en casos particulares, y fuera de la Iglesia, sino fuere en oratorios dedicados tan solamente para el culto diuino, y señalados por los ordinarios, y que los ayan de visitar ellos mismos.

Conc. Trid. ses. 22. c. 1.

Acerca deste decreto del Concilio Tridentino es la primera difficultad, si el Obispo despues desta determinacion tiene el mismo poder y facultad de dar licencia para dezir Missa fuera de la Iglesia del lugar sagrado que antes. La razon de dudar es, porque el Obispo antes del Concilio por fuerça y virtud del derecho comun, tenia poder ordinario de dar la tal licencia sin causa y necessidad, tan solamente teniendo atencion a que el lugar fuesse decente conforme a la alteza del sacrificio. El Concilio Tridentino no parece que reuocò este derecho: porque no haze mencion del, luegò el tal derecho esta en su fuerça. Esto se cõfirma, porque el Concilio Tridentino tan solamente dize, que los Obispos no sufran que se digan Missas fuera de la Iglesia, ni lo permitan. Luego no les quita a los Obispos el derecho que antes tenian.

Digo lo primero, q̃ de las palabras del Concilio

cilio se colige, que los Obispos por facultad ordinaria que tengan de derecho comun, tan solamente pueden dar licencia para dezir Missa fuera de la Iglesia en oratorios tan solamente dedicados para el culto diuino. Esto se conuence claramẽte de las palabras del Concilio. De lo qual se sigue, que el poder ordinario del Obispo, està limitado y restringido quanto a este punto. Porque antes del Concilio, por derecho comun sin dispensaciõ ninguna podria dar licencia para dezir Missa, aunque no fuesse en oratorios dedicados tan solamente para el culto diuino, como consta de lo que queda dicho. Pero despues del Concilio Tridentino, no tiene el poder tã amplo, sino mas restricto. Y ansi no podria agora el Obispo liberalmente dar licencia a vn sacerdote su subdito, para que pueda dezir Missa en su Obispado fuera de la Iglesia, y el mismo Papa no concede tal facultad a los Obispos, sino tan solamente a los Cardenales, ni podria agora sin causa, o necessidad dar licencia de dezir Missa en algun lugar honesto y decente aparejado, sino està diputado para el culto diuino tan solamente, y con las condiciones del Concilio.

Digo lo segundo, que hablando de la potestad que tiene el Obispo de dar licencia con causa y necessidad, no se la quito el Concilio Tridentino. De suerte, que despues del tal decreto puede el Obispo en caso de necessidad dar licencia de dezir Missa fuera de la Iglesia, aunque no sea en oratorio dedicado al culto diuino, si es lugar honesto, y decente para poder dezir Missa alli, aunque despues aya de seruir el tal lugar para otros officios, y ministerios cõmunes. Esta sentencia tienen los Doctores modernos.

Esto se prueua, porque por derecho comũ se puede esto muy bien hazer en caso de necessidad, como queda ya platicado, y el Concilio Tridentino ninguna palabra habla del caso de necessidad, sino tan solamente habla de la comun manera de dezir Missa. Luego aquel derecho antiguo estase en pie quanto al caso de necessidad. Lo segundo se prueua, porque la licencia que da el Obispo en caso de necessidad es dispensacion del derecho comun, y el Concilio no quito al Obispo el poder que tiene de dispensar con causa y razon. Luego el tal poder tiene toda via su fuerça: particularmente esta authoridad de dispensar en casos particulares por la necessidad que era grandemente necessaria: y ansi le quedò al Obispo. Lo vltimo se prueua de la costumbre que ay despues del Concilio Tridentino.

En casos de necessidad da el Obispo la tal licencia sin escrupulo ninguno. A la razon de dudar, que procede contra el primer dicho, se ha de responder, que aunque el Concilio Tridentino no haga mencion del derecho antiguo haziendo y constituyendo nueuo derecho contrario al antiguo, lo reuoca, quanto à aquello en que le es contrario, aunque no se haga mencion ninguna del. Porque este es derecho expresso.

cap. 1. de cõst. tit. ... principum in 6.

La segunda difficultad es, si despues del Concilio Tridentino se puede dezir Missa fuera de la Iglesia en altar portatil sin licencia del Obispo en caso de necessidad. La razon de dudar es, porque el Concilio expressamente manda, que no permitan, ni sufran los Obispos, que se diga Missa fuera de la Iglesia, sino es en oratorios tan solamente dedicados para el culto diuino. Luego despues del Concilio no es licito dezir Missa fuera de la Iglesia, sino es en semejantes oratorios.

A esta duda se responde, que en caso de necessidad, sin licẽcia del Obispo se puede dezir Missa en altar portatil, fuera de la Iglesia, aunque no sea en oratorio tan solamente dedicado para el culto diuino.

Esta sentencia tiene el Doctor Nauarro y otros muchos modernos Theologos. La razon es, porque el Concilio Tridentino no habla palabra ninguna deste caso de necessidad. Por lo qual como era licito antiguamente en semejante caso dezir Missa fuera de la Iglesia sin licencia del Obispo, como queda dicho en lo passado, ansi es licito agora. De lo qual infiere el Doctor Nauarro, y estos Doctores, que quando se va en processiõ a alguna hermita, y la gente es mucha que no cabe dentro de la hermita, se puede dezir Missa fuera en altar portatil, para que toda la gente pueda oyr Missa. Y lo mesmo dizen en otro semejante caso, y es quando ay alguna Missa nueua, a la qual cõcurre muchedumbre de gente, de tal suerte, que no caben dentro de la Iglesia, para effecto de oyr Missa. Verdad es, que en semejantes casos, lo mas seguro seria pedir licencia al Obispo, o prelado. A la razon de dudar se responde, que en el Concilio Tridentino, no se haze mencion del caso de necessidad sino tan solamente de la manera de dezir Missa ordinariamente. Y ansi en semejantes casos de necessidad ha se de estar al derecho antiguo.

Nauarr. in man. c. 21. n. 10. & 25. nu. 68. & 82.

La tercera difficultad es. Si el Obispo en caso de necessidad podra dar licencia para que se diga Missa fuera de la Iglesia en alguna casa particular, en la qual no ay oratorio dedicado para el culto diuino. Pongo exemplo. Esta vn enfermo en vna casa en la qual no ay semejante oratorio en que se pueda dezir Missa, sino que se ha de dezir en vna sala, donde se ha de poner vn altar portatil, y se ha de quitar luego, y la tal sala ha de seruir para officios communes como de antes. La duda es, si en el tal caso podra dar licẽcia el Obispo para dezir Missa en el tal lugar. A esta duda se ha de responder, que puede el Obispo dar la tal licencia en semejante

semejante caso. Esto se colige de la resolució de la duda passada. Porque el Concilio Tridentino no habla en caso de necessidad, y quando dispensa el Obispo con causa razonable. Esto mismo determina muy bien el Doctor Gutierrez, y trae vna declaracion de los señores Cardenales del Concilio Tridentino, los quales en declaracion deste Decreto dizen, que no se ha de dezir Missa en casas particulares, sino es por causa de necessidad. En las quales se ha de dezir en vn oratorio, o en altar dedicado al culto diuino. De lo qual se infiere, ser mala la costumbre de algunos que quieren, que les digã Missa en casa, sin necessidad ninguna. Y los ordinarios hazen mal concediendo facilmente la tal licencia. Tambien hazen mal los ordinarios, quando dan licencia para que se diga Missa en casa de qualquier enfermo. Lo vno, porque no qualquiera casa de enfermo tiene commodidad para poderse dezir Missa en la tal casa, y no auiendo lugar decente, haze muy mal el Obispo en dar licencia: y lo otro, porque el Concilio parece que lo veda, y la declaracion de los señores Cardenales parece que no le admite.

Guti. in q. canonicis. c. 30. n. 28.

La quarta duda es. Si por este nueuo Derecho del Concilio Tridentino estan reuocados los priuilegios de algunos religiosos, como son los Predicadores, y de la orden de S. Francisco para dezir Missa fuera de la Iglesia, en qual quier lugar decente sin licencia de los ordinarios. La razon de dudar es, porque como consta del Derecho, los priuilegios nunca se reuocan, sino es que se haga particular, y expressa mencion dellos, y el Concilio Tridentino no haze mencion de los tales priuilegios. Luego no estan reuocados por el Concilio Tridentino.

...a. 1. de cõ...itutionib. ...rincipum ...6.

En esta dificultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. Algunos Doctores enseñan, que los tales priuilegios estan derogados por el Decreto del Concilio Tridentino. Ansi lo enseña el Doctor Nauarro, y otros modernos Theologos, los quales affirman, que los tales priuilegios, por virtud de aquel Dereto estan reuocados, sino es, que por el poder del Papa se ayan reuocado, y buelto a conceder de nueuo. Otros Doctores ay, que enseñan, que los tales priuilegios no estan reuocados por fuerça y virtud de aquel Decreto del Concilio Tridentino. Ansi lo enseña el padre Maestro Medina en la Summa en Romance, y otros Doctores. En esta difficultad se ha de supponer, que ay priuilegio para los religiosos Predicadores, y para los de la orden de S. Francisco que puedan dezir Missa fuera de la Iglesia en lugar honesto y decente. Este priuilegio refiere la Summa Angelica, y se haze mencion del en el Derecho.

...auarr. in ...um. c. 25. ...um. 3.

...m. An...li. verb. ...ssa. § 39.

Esto supuesto como cosa cierta. Digo lo primero, que el Decreto del Concilio Tridentino, aunque en alguna manera deroga el tal priuilegio, pero no del todo. Quiero dezir, que antes que el Obispo mande a los tales religiosos, que no celebren fuera de la Iglesia, no pierden el tal priuilegio, sino que pueden muy bien vsar del. La razon es, porque el Concilio Tridentino tan solamẽte manda a los Obispos, que no permitan ni sufrã, que los sacerdotes, aunque sean religiosos digan Missa fuera de la Iglesia, o de los lugares concedidos por el Derecho. Luego antes que lo prohiba el Obispo, pueden muy bien dezir Missa fuera de la Iglesia. Pero en prohibiendolo el Obispo por decreto suyo, no podran dezir Missa fuera de la Iglesia. Y a la razon de dudar se responde muy facilmente, que en el dicho capitulo del Concilio Tridentino, al fin del reuoca los priuilegios todos como es facil de ver en el mismo capitulo.

Cap. in his de priuileg.

Toda via ay difficultad. Si despues del Concilio Tridentino, los tales priuilegios tienen toda su fuerça como antes del Concilio. En esta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa, capitulo 244. conclusione 14. enseñan que los tales priuilegios en el foro de la consciencia estan en pie, y tienen su fuerça, de suerte que se puede vsar dellos sin escrupulo ninguno. A esta duda digo lo segundo, que los priuilegios de los tales religiosos, aunque los concedio Pio Quinto despues del Concilio Tridentino, pero Gregorio XIII. por vna Bulla que comiença, In tanta, reuocó los priuilegios de los religiosos, que tenian alguna repugnancia cõ los decretos del Cõcilio Tridẽtino, y los reduxo al derecho del mismo Concilio. Por lo qual, no estando de nueuo cõcedidos como en hecho de verdad, hasta agora no entiendo que estan los tales priuilegios, no tienen fuerça. Por lo qual, si los Obispos no quieren sufrir que los tales religiosos digan Missa fuera de la Iglesia, no lo podran hazer. Pero no les diziendo nada, ni impidiendolos, como en hecho de verdad no los impiden, podran dezir Missa fuera de la Iglesia, en lugar decente.

La segunda excepcion es, en caso de necessidad: en el qual es licito dezir Missa fuera de la Iglesia, y fuera de casa, en qualquier lugar honesto, y decente. Ansi se determina en el Derecho. Y esto consta de la costumbre muy vsada y recebida. Y la razon es, porque la necessidad carece de ley. Esto enseñan Sancto Thomas, y Alexandro de Ales, y Paludano, y Soto, y Syluestro, y otros Doctores ya citados. Ha se de aduertir, que ha de ser el lugar decente, porque de otra manera no sera licito. De lo qual se infiere claramente, que ha de ser lugar de la tierra. Porque en el rio, o en la mar,

De consecr. d. 1. c. 1. & c. concedim^o D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 3. ad 1. Alex. p. 4. q. 36 memb. 1. Palud. & Soto. in 4. d. 13.

la mar, no se puede celebrar, ni dezir Missa, porque no es lugar decente para el tal officio, por el peligro, que auria de verterse la sangre como lo dizen est[o]s authores. Pero hase de ad uertir, que en caso de necessidad se ha de pedir licencia al prelado, si commodamente se puede hazer: y sino basta la necessidad. De donde infieren estos Doctores, que en tiempo de guerra, quando no ay Iglesia donde puedan oyr Missa que la puedan dezir en vna tienda, o en el campo, por ser caso de necessidad. Pero dizen que se deuria lleuar licencia del prelado para dezir Missa, pues se preuiene la necessidad.

La duda es, si por razó del camino se podria dezir Missa en el campo, no auiendo Iglesia, auiendo las demas cosas necessarias, y si este tal se llamara caso de necessidad. La razon de dudar es, porque en el derecho se concede a los Obispos priuilegio de poder dezir Missa fuera de la Iglesia en el camino, y en altar portatil. Luego los demas no podran conforme a derecho y sin priuilegio dezir Missa en el camino fuera de la Iglesia.

cap. vlt. de pr. ui. in 6.

A esta duda se responde, que en el tal caso es licito y muy conforme a derecho. Ansi lo enseña Santo Thomas en el lugar ci[t]ado. Y esto mismo se determina en el derecho. A la razon de dudar se responde, que el priuilegio de los Obispos es, que sin necessidad ninguna pueden dezir Missa en el camino, fuera de la Iglesia en altar portatil, teniendo atencion tan solamente a su commodidad. De suerte, que puede dezir Missa donde quisiere, y como quisiere: [p]ero en los demas no se concede el tal priuilegio, sino tan solamente puede dezir Missa fuera de la Iglesia, y en el camino en caso de necessidad. El qual caso de necessidad es, quando en el camino ha muchos dias que no se offrece Iglesia, y lugar sagrado, en el qual se diga Missa. Entonces se dize caso de necessidad. Esto enseña Paludano, y Syluestro, y otros Doctores. Lo mismo se ha de dezir en otro c[a]so que ya pusimos, y es quando muchedumbre de gente va a oyr Missa a vna Iglesia, o hermita, en la qual no cabe toda la gente. Entonces es caso de necessidad, en el qual es licito dezir Missa fuera de la Iglesia en lugar decente. Y el dezir Missa fuera de la Iglesia en caso de necessidad no esta reuocado por el Concilio Tridentino, como queda dicho atras.

cap. concedimus de consecr. d. 1.

La tercera excepció es, por priuilegio. Quádo ay priuilegio es licito dezir Missa fuera de la Iglesia, como era licito a los padres de nuestra orden, y de la de S. Fráciſco dezir Missa fuera de la Iglesia en altar portatil. Si este priuilegio està en su fuerça, queda dicho atras. Hase de aduertir, que en lo que toca a estos priuilegios, se ha de tener grande atencion a la forma dellos, y guardalla en todo, y por todo.

Es necessario declarar en este lugar, si es licito dezir Missa en todas las Iglesias.

Tercera conclusion. No es licito dezir Missa en todas las Iglesias.

Declaremos la cóclusion mas en particular. En las Iglesias violadas de si es pecado mortal dezir Missa en ellas, antes que las purifiquen. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, y particularmente Paludano, y Syluestro, y Nauarro. La razon es, porque estar la Iglesia violada no es otra cosa, sino vna manera de censura, y prohibicion Ecclesiastica, que no se diga alli Missa, ni los diuinos officios. Y este precepto de la Iglesia es muy graue. Luego de si obliga a pecado mortal.

D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 3. D. li. in 4. dis. 13. Palud. q. 2. art. 3. & di. 18. q. 8. Syl. verb. secr. 2. Nauarr. in man. c. 25. n. 83. & c. 37 n. 250.

Acerca desta conclusion es la primera duda, Si có licencia del Obispo se pueda dezir Missa en la Iglesia q̃ està violada. La razó de dudar es, porq̃ est[a]ndo violada y antes que se purifique, no parece que es licito dezir Missa en el tal lugar, pues està prohibido en el derecho.

A esta duda se responde, q̃ con licencia del Obispo se pued[e] dezir Missa en la Iglesia q̃ està violada, antes que se reconcilie y purifique. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, y otros Doctores.

cap. Mlorum, & c. si ergo, de consec. dis. 1.

Esta resolucion se prueua lo primero del derecho, en el qual se dize expressaméte, que se puede dezir Missa a donde el Obispo permitiere, o mandare. Debaxo desta razon general parece que se ha de entender tambien la Iglesia que està violada: luego con licencia del Obispo es licito. Lo segund[o], porque con licen[ci]a del Obisp[o] se puede dezir Missa fuera del lugar sagrado. Luego tambien se podra dezir en la Iglesia, que no està reconciliada. Pero añade el Padre Maestro Soto, que para que esto se haga licitamente, es necessario que ayá graue causa. Porque esto es dispensar en vna ley y grauissima de la Iglesia. Otros Doctores enseñan, que podria ser tan graue y vrgente la necessidad, que no pudiend[o] au[e]r licencia del Obispo, se pudiesse dezir Missa en la tal Iglesia sin ella.

La razon es, porque fuera de la Iglesia en lugar no sagrad[o] se puede dezir Missa en caso de necessidad, sin licencia del Obispo. Luego en caso de necessidad graue, se podra dezir Missa sin licencia del Obispo, quando no se pueda auer en la Iglesia que està violada.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque aya precepto Ecclesiastico, y muy graue, puede dispensar en el, el Obispo en caso de necessidad, y graue, como ya hemos platicado.

La segunda dificultad es, si ay alguna pena puesta en el Derecho contra aquellos que dizen Missa en la Iglesia violada.

La razon de dudar es, porque el que dize Missa

Missa en lugar entredicho incurre irregularidad, como se determina en el Derecho: y la Iglesia violada està entredicha, como cõsta por el precepto de la Iglesia. Luego el que dize Missa en la Iglesia violada, incurre irregularidad. En esta difficultad Syluestro con otros Iuristas enseña, que el que dize Missa en la Iglesia violada antes que se purifique, ipso iure, es suspenso, y si despues de la suspension dize Missa, o haze otras obras semejantes de orden, incurre irregularidad. Y dizen que esto se colige de aquel capitulo, Is qui.

Cap. is qui de sent. excomu. in 6.

Sylu. verb. conse. 2. q. 9

A esta duda se respõde, que el que celebra en Iglesia violada por este delicto no incurre irregularidad. Ansi lo enseñan todos los Doctores citados, Palude, Soto, Nauarro, y Syluestro. Esto se prueua de aquel capitulo, Is qui, en el qual se determina esto, y se da la razon, porq̃ en el Derecho no se expressa, que se incurra tal pena por este delicto.

Digo lo segundo, que no se incurre suspension ninguna. Esta sentencia tienen algunos Doctores, y parece mas verisimil, y prouable. Porque de aquel capitulo, Is qui, no se colige tal suspension, ni tampoco del capitulo, Episcorũ. Porque en aquel capitulo tan solamente se pone esta censura a los que dizen Missa en lugar entredicho. Y la Iglesia violada propriamente, y en rigor no se dize entredicha. A la razon de dudarse responde facilmente, que estar la Iglesia violada, no es estar entredicha, sino es vn impedimento, è inhabilidad del mismo lugar para dezirse alli Missa.

Ca. Episcoporũ de priuileg. in 6.

La tercera duda es, que se ha de hazer quando acontece violarse la Iglesia estando vn sacerdote diziendo actualmente Missa. De lo qual se han de ver los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Soto.

Soto. in 4. dis. 13. q. 2. ar. 3. & 4.

Digo lo primero. Si el violarse la Iglesia acontece despues de auerse començado el Canon, no se ha de parar el sacerdote, sino acabar la Missa. Esto enseñan los Doctores citados. Y la razon es porque ya parece que està començada la substancia del sacrificio. Luego no se ha de interrumpir por el impedimento del lugar sagrado que sobreuiene, porque el tal impedimento es Ecclesiastico.

Digo lo segundo. Si no està començado el Canon, ha de parar el sacerdote hasta que se reconcilie la Iglesia, y se purifique. Ansi lo enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque entonces no parece que se ha començado lo substancial del sacrificio. Pero ha se de aduertir, que si la Iglesia tan solamente està bendita, el mismo sacerdote la puede luego reconciliar, y purificar, echandole agua bendita, y con otras breues ceremonias, q̃ se ponen en el Manual. Ansi se determina en el Derecho. Pero si no la puede reconciliar porque la Iglesia violada era consagrada, y la ha de reconciliar el proprio Obispo, o otro con su licencia, entonces ha se de desnudar, y dexar la Missa. El simple sacerdote en el tal caso, no la puede desuiolar, ni le puede cometer el Obispo que haga este officio, sino solo el Papa. Esto se determina en el Derecho como lo dizen los Doctores citados. Pero es necessario breuemente declarar algo de lo que toca a la violacion de la Iglesia, y porque cosas queda violada para que se entienda bien quando la Iglesia esta violada, de suerte, que no se puede dezir Missa en ella.

Ca. si Ecclesia. de consecra. Eccles. vel altaris.

Cap. si. 4 ... & c. proposuisti, de consecr. Eccles. &c.

Quarta conclusion. De seys maneras se puede violar la Iglesia. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo, y los Scholasticos, particularmente Paludano, y el padre Maestro Soto, Syluestro y Nauarro, que hablan muy biẽ desta materia. Esta conclusion no se puede prouar de otra manera, sino es trayendo y declarando estas seys maneras de violarse la Iglesia. La primera manera de violarse la Iglesia es, por homicidio voluntario injurioso. Esta manera se pone en el Derecho en el capitulo, Proposuisti, y en el capitulo, si motum. De lo qual se sigue, que si el homicidio es casual, no queda violada la Iglesia, y lo mismo si el, que matò estaua fuera de juyzio, y loco. Porque en el tal caso el homicidio no es voluntario.

Scholastici in 4. d. 13. Palud. q. 2. artic. 3. Soto ibid. ad 2. Sylu. verb. consecr. 2. Nauarr. in man. c. 25. n. 85. & c. 27. n. 250. Cap. proposuisti, de consecr. Eccles. & c. si motum de consecrat. d. 1.

Acerca desto es la difficultad del homicidio causado por vn hombre embriagado, y tomado del vino, si es suficiente para violar la Iglesia.

A esta difficultad se ha de responder, que si el homicidio fue voluntario, queda violada la Iglesia, y sino fue voluntario no queda violada. Esta resolucion se colige de los capitulos citados. En el hõbre embriagado el homicidio puede ser voluntario, y que se le impute a culpa y a pena: como se veè claramente en vn hombre que sabe que embriagado y tomado del vino se suele encolerizar, y herir y matar. Tambien puede ser inuoluntario, quando no sabe, ni deue saber que tiene tal costumbre. Siguese lo segundo, que por el homicidio que se causa en la Iglesia puramente en su propria defension, no queda violada la Iglesia. La razon es, porque el tal homicidio no es injurioso, como lo dizen todos los Doctores.

Siguese lo tercero, que si la heridа injuriosa, de la qual se siguio la muerte, se dio fuera de la Iglesia, no queda violada la Iglesia, aunq̃ muera dentro de la Iglesia. Puede acontecer, que la herida mortal se la diessen a algun hombre fuera de la Iglesia, pero vino a morir dentro de la Iglesia. En el tal caso la Iglesia no queda violada. La razon es, porque entonces el homicidio no fue dentro de la Iglesia, sino tan solamente la muerte. Pero ha se de aduertir, que para que quede violada la Iglesia,

basta que aya homicidio dentro de la Iglesia, aunque no aya derramamiento de sangre, como si matassen a vno ahogandole. Esto aduierte la Glossa: y la razon es clara, porque entonces dentro de la Iglesia se cometio verdadero homicidio.

Cap. vnico, de consec. Eccle. in 6.

La duda es, quando hieren a vno dentro de la Iglesia con herida mortal, si es cosa sufficiente para que quede la Iglesia violada antes que muera el herido muriendo fuera de la Iglesia. Aqui no disputamos, si queda violada por razon del derramamiento de sangre, que de esso diremos luego, sino por razon del homicidio. Porque puede acontecer, que la herida mortal sea sin derramamiento de sangre, como si dentro de la Iglesia moliessen a vno a palos, o a talegazos.

A esta duda se responde, que nunca queda violada la Iglesia, hasta que el homicidio sea cōsumado con la muerte, y es necessario que la muerte suceda dentro de la Iglesia. La razon es, porque de otra manera no huuo homicidio dentro de la Iglesia, si no fuera.

Tambien se puede dudar, si el juez ahorcasse a vno dentro de la Iglesia, si quedaria la Iglesia violada. La razon de dudar es, porque el tal homicidio no seria injurioso. Luego la Iglesia no quedaria violada. Porque como queda dicho, para este effecto es necessario que el homicidio sea injurioso.

A esta duda se responde, que en el tal caso queda violada la Iglesia. Ansi lo enseñā todos Doctores. Lo primero, porque el tal homicidio puede ser injurioso al reo. Porque aunque merezca la muerte, tiene derecho para que no le hagan violencia ninguna en la Iglesia. Pero porque puede acontecer, que el reo no tenga tal derecho, porque no le valia la Iglesia. La segunda razon es, porque se haze injuria a la Iglesia, y ansi se verifica, que el tal homicidio es injurioso. Porque aunque el juez tenia derecho a ahorcarle, y hazia muy bien ahorcandole, con todo esso no tenia derecho para ahorcarle dentro de la Iglesia. Y ansi se responde a la razon de dudar. Pero ha se de aduertir, que si el juez ahorcasse a vno sobre el techo de la Iglesia, o de las paredes della, no quedaria la Iglesia violada. Ansi lo enseñan Syluestro, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque el tal homicidio no se hizo dentro de la Iglesia, y los Derechos hablan quando el homicidio fue dentro de la Iglesia. Conforme a esto, lo mismo se ha de dezir de otro qualquiera particular, que matasse a alguno en estos mismos lugares.

Otra duda puede auer del que se matasse a si mismo dentro de la Iglesia, si quedaria la Iglesia violada. Porq̄ parece, que el tal homicidio no es propriamente injurioso. Porque respeto de si mismo no ay propriamente injuria.

A esta duda se responde, q̄ quedaria la Iglesia violada, porque el tal homicidio, aunque no sea injurioso, respeto de si mismo, es injurioso respeto de Dios, y de la republica, y muy particularmente de la Iglesia. Lo qual es sufficiente para que quede la Iglesia violada.

Finalmente se puede dudar, del homicidio que es verdadero martyrio, como si quitassen la vida a vn Christiano por Christo dentro de la Iglesia. La razon de dudar es, porque por el verdadero martyrio, no parece que es razon que quede la Iglesia violada.

A esta duda se responde, que queda la Iglesia violada. La razon es, porque de parte de los que le quitan la vida, es verdadero homicidio por estremo injurioso. Luego queda violada la Iglesia.

La segūda manera de violarse la Iglesia es, por derramamiento de sangre. Esto se determina en el Derecho. Pero ha se de aduertir, que aunque es verdad que en el Derecho no se hable expressamente del derramamiēto de sangre injurioso, o voluntario: pero todos los Doctores que citamos arriba, lo entiendē ansi, y muy particularmente Syluestro. De lo qual se sigue, que esta manera de violarse la Iglesia, se ha de declarar a la manera que declaramos la passada. Porque el derramamiēto de sangre, conforme a la declaracion de los Doctores, pide las mismas qualidades y condiciones que el homicidio. Porque ha de ser voluntario, è injurioso. De suerte, que si el derramamiento de sangre es casual, o natural, como quando le sale a vno sangre naturalmente, o es medicinal, porque sangran a vno para curarle, no queda violada la Iglesia. Lo mismo es si vno derrama sangre defendiendose.

Ca. si Eccles. de consec. Eccles. Ca. Ecclesijs de cōsec. dist. Syl. verbo interdictū 4 quaest. 3.

La primera difficultad es, quando se derrama sangre burlandose. A esta difficultad se ha de responder, que si el derramamiento de sangre acontece puramente dentro de los limites de burlarse, no queda violada la Iglesia, porque el tal derramamiento es como casual. Pero si excediesse los limites de burla, de suerte que se reduze a voluntario, è injurioso, entonces quedaria la Iglesia violada. Pero ha se de aduertir, que aquella palabra derramamiento de sangre, significa que ha de ser en alguna abundancia, atendiendo a la comun manera de derramar sangre. Ansi lo aduierte la Glossa, y esto es muy conforme a derecho. De manera, que si la sangre que se derrama es en pequeña quantidad, no ay violacion de la Iglesia. Por lo qual, si quando se burlan dos, es poca la quantidad de sangre que se derrama, no queda violada la Iglesia. Si fuesse en gran quantidad, auiase de mirar si fue volūtaria de tal suerte, q̄ por la imprudencia y peligro grande, moralmēte se tenga por derramamiēto voluntario, y entonces sera tambien injurioso.

Ca. ex miliarū, de sent. excommu. Ca. reuertimini. 16. quaest. 1.

La se-

La segunda dificultad es, si qualquier derramamiento de sangre que es injurioso a la Iglesia, si es meramente casual, sea suficiente para que quede violada la Iglesia. Pongo exemplo. Si dos se estuuiessen burlando en la Iglesia, pero el burlarse era profano e indecente, respecto de la Iglesia, como si estuuiessen representando en la Iglesia vna comedia profana, y a caso sucediesse derramamiento de sangre. La dificultad es, si esto seria bastante para q̃ quedasse la Iglesia violada. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que la Iglesia quedara violada. La razon destos Doctores, es porque aquella obra es injuriosa a la Iglesia: y esto no parece muy fuera de camino.

A esta dificultad se responde, ser lo mas cierto, que en tal caso no queda la Iglesia violada. Ansi lo afirman muchos Doctores. La razon es, porque no queda violada por la obra de representar, que era injuriosa a la Iglesia. Y esto es cosa cierta, porque no ay tal derecho: ni tampoco por el derramamiento de sangre. Porque el tal fue casual, y ansi por si no es injurioso a la Iglesia. Luego no queda violada la Iglesia. De lo qual se responde a la razon de la contraria sentencia, que aquella obra es injuriosa respecto de la Iglesia por ser profana, y no honesta y decente, pero no por se derramar sangre.

La tercera dificultad es, quando se da herida dentro de la Iglesia, pero no sale sangre hasta que està fuera, o si sale no cae en la tierra, sino recibenla en vn paño, o en vn vaso, si en el tal caso queda violada la Iglesia. La razon de dudar es, porque en el tal caso el derramamiento de sangre no se haze dentro de la Iglesia. Luego no queda violada la Iglesia. Esto se confirma, porque la sangre en el tal caso no toca la tierra de la Iglesia. Luego no queda violada.

A esta dificultad se responde, que si la herida es mortal, o graue, queda la Iglesia violada, aunque no se derrame la sangre dentro de la Iglesia. Esto enseñan todos los Doctores. Prueuase del Derecho en el capitulo proposuisti, en el qual expressamente se dize, que por las heridas queda violada la Iglesia, y no haze mencion del derramamiento de sangre. Y la razon es, porque el derramamiento de sangre; quanto es de parte de aquella obra injuriosa, ya està hecho. Luego queda violada la Iglesia. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que basta que en la Iglesia aya sucedido la herida, en la qual como en virtud està el derramar de la sangre injurioso. A la confirmacion se responde, que el no llegar la sangre derramada a la tierra de la Iglesia, o a las paredes no importa nada. Porque no queda violada la Iglesia, por el tocamiento de la sangre, sino por el derramamiento violento que se haze dentro de la Iglesia. De lo qual se sigue, que si la obra injuriosa que se hizo dentro de la Iglesia, no es causadora de herida, no queda violada la Iglesia, como si a vno le diessen vn bofeton dẽtro de la Iglesia. La razon es, porque entonces no ay herida, ni derramamiento de sangre.

Cap. proposuisti, de cõsecra. eccle.

La quarta duda es, quando la herida es ligera, pero derramase suficiente copia de sangre, si en tal caso quedara violada la Iglesia. Y lo mismo es quando la herida es pequeña, pero ay gran derramamiento de sangre. En esta dificultad el padre Maestro Victoria enseña, que en tal caso no se queda violada la Iglesia.

Victo. in Sum. n. 99

A esta dificultad se responde, que si la herida no es graue, de suerte que sea suficiente para pecado mortal, no queda violada la Iglesia, aunque aya derramamiento de sangre copiosa y abundante. La razon es, porque entonces el tal derramamiento de sangre es como causal, y material. Pero todas las vezes que ay herida graue que basta para pecado mortal, cõ la qual se junta derramamiento de sangre copioso, entonces queda violada la Iglesia.

La quinta dificultad es, del que derrama su propria sangre dentro de la Iglesia, si queda violada la Iglesia. La razon de dudar es, porque el tal derramamiento propriamente no es injurioso. Luego no queda violada la Iglesia.

A esta dificultad se responde, que lo mismo es del derramar su propria sangre, que del derramar la agena. De suerte, que si el tal derramamiento se haze por obra justa y honesta, como es disciplinarse por Dios, no queda violada la Iglesia, como es cosa notoria, o si es casual, o natural, o medicinal, pero si esto se hiziesse por alguna obra ilicita, qual es cortarse vn dedo, o darse vna herida, quedaria violada la Iglesia. La razon es, porque aunque aquella obra respecto de si mismo, no sea injuriosa, pero es injuriosa respecto de Dios, y respecto de la Iglesia: y esto basta para que quede violada.

Vltimamente se ha de aduertir, que para que quede violada la Iglesia, no es necessario que el que causa la herida, o derrama la sangre estè dentro de la Iglesia. Si vn hombre que està fuera de la Iglesia tirasse vna piedra, o otra cosa a vno que està dentro de la Iglesia, de suerte que le hiriesse dentro de la Iglesia, o derramasse sangre dentro della, la Iglesia quedaria violada. Pero si al contrario, el que està dentro de la Iglesia tira vna piedra, o otra cosa a vno que està fuera de la Iglesia, y le hiere, o derrama sangre fuera de la Iglesia, no q̃da violada la Iglesia: porq̃ la herida, o derramamiento de sangre se haze fuera de la Iglesia. De lo qual se sigue que si el juez estando en la Iglesia pronũcia vna sentencia de sangre contra vno, como senten-

sentenciandole a degollar, si la execucion de la tal sentēcia se haze fuera de la Iglesia, no queda violada la Iglesia.

La tercera manera de violarse la Iglesia, es por derramamiento de simiente de hombre en la Iglesia. Esto se determina en los Derechos ya citados, y ansi lo enseñan todos los Doctores. Pero han se de aduertir algunas cosas acerca desto. Lo primero se ha de aduertir, que se ha de entender de derramamiento de simiente voluntaria: porque de otra manera no seria humana, ni injuriosa a la Iglesia. De suerte, que si vno en la Iglesia tuuiesse en sueños pollucion sin auer dado causa a ella, no quedaria la Iglesia violada. Y lo mismo es si la tuuiesse despierto, pero sin consentimiento ninguno. De suerte, que fuesse meramente natural. Lo segundo se ha de aduertir, que como deziamos de la sangre que se ha de derramar en quantidad, para que quede la Iglesia violada, ansi tambien el derramar la simiente ha de ser en alguna quantidad, conforme la materia de que se trata. De suerte, que si se distilasse vna gota, o otra no quedaria la Iglesia violada. Y esto por dos razones. La primera es, porque los Derechos para la violacion de la Iglesia, piden derramamiento de simiente: lo qual no se verifica en el tal caso: porque derramamiento, dize abundancia. La segunda razon es, porque aunque es verdad, que en tal distilacion de parte de la voluntad, podria auer pecado mortal de destemplança: pero mirando la exterior injuria del lugar sagrado, no parece cosa tan graue, ni cosa consumada, y perfecta. Lo tercero se ha de aduertir, que ha de ser dentro de la Iglesia, para que quede violada la Iglesia: porq̃ sino sucede dentro de la Iglesia, sino en los lugares vezinos, y cercanos a la Iglesia, no queda violada la Iglesia. Como si sucediesse en los soportales de la Iglesia, o en la torre, o en otras pieças, que estan pegadas con la Iglesia, o en los desuanes, o en cosas semejantes. De suerte, que es lo mismo que del derramamiento de sangre, como lo aduierte muy bien el padre Maestro Soto, y Cordoua. Lo quarto se ha de aduertir, que no es necessario para que quede violada la Iglesia, que la simiente cayga en la tierra de la Iglesia, o que toque las paredes, porque no queda violada la Iglesia por el tocamiento, sino por la injuria que se haze al lugar sagrado, como deziamos del derramamiento de sangre. Lo vltimo se ha de aduertir, que para violarse la Iglesia basta que el derramamiento de la simiente sea copioso y abundante en su manera, y voluntario y publico, e ilicito, de qual quiera manera q̃ tenga fealdad y torpeza, ora sea por pollucion, ora por copula ilicita en qual quier genero de personas, ora sean fieles, ora infieles. Esto enseñan todos los Doctores. Y consta de los Derechos que lo dizen ansi.

Sot. in 4. d. 32. ar. 3. Cordou. in Sum. q. 12.

A cerca desto es la dificultad, si por la copula conjugal, que de si es licita, si sucediesse dentro de la Iglesia, queda violada la Iglesia. En esta dificultad algunos enseñan que si. Ansi lo enseña Palude, el padre Maestro Soto, Cayetano, Summa Angelica, Nauarro, Victoria, y la Glossa recebida in cap. vnico, de consecratib. Ecclesia. in 6. Esta sentencia se funda, lo primero, en que los Derechos absolutamente dizē, q̃ queda violada la Iglesia, por derramamiēto de simiente, sin limitacion ninguna. Lo segundo se funda, porq̃ la tal copula, por el mismo caso que suceda en la Iglesia, es sacrilega y pecādo mortal, segun dizen estos Doctores. Luego queda violada la Iglesia. La segunda sentencia es totalmente opuesta a esta, y es, que por qualquier copula conjugal, no queda violada la Iglesia. Esto enseña la Glossa, y el padre Maestro Soto. Esta sentencia se funda lo primero, porque las penas conforme a Derecho se han de restringir. Luego los Derechos citados, en los quales se pone esta pena, han se de moderar, y templar de suerte, que no se entiendan de la copula conjugal. Lo segundo se prueua, porque en el capitulo si motum, y en el capitulo, significasti, tan solamente se dize, que por el adulterio, queda violada la Iglesia. Y ansi en vna ley del Reyno se dize, que por el adulterio, y fornicacion queda la Iglesia violada. Lo tercero, porque por la obra buena, y de si licita, y honesta, no es razon que quede la Iglesia violada. Luego los tales Derechos se han de entender de la copula ilicita y no de la licita, qual es la conjugal. Esto se confirma, porque el vso del matrimonio en la Yglesia, no parece que es pecado mortal, porque no es cosa tan torpe de si, ni prohibida por algun Derecho particular, y de su naturaleza, no parece pecado mortal. Luego no se haze grande irreuerencia al lugar sagrado, sino ay menosprecio, y escandalo. Estas sentencias no son del todo improbables. Pero para declarar la verdad, y lo que tiene mas probabilidad se ha de suponer lo que queda dicho, que el derramamiento de simiente, o la copula, ha de ser publica, para que quede violada la Yglesia. No se llama publica por suceder publicamente, y delante de todos. Porque esto es cosa fea, y contra la comun honestidad, sino llamase publica, porque es manifiesta a todos. Esto supuesto.

Pal. in 4. d. 18. q. 8. art. 4. Sot. d. 32. art. 3. Caiet. in Sum. ve. matri. peccata. n. 6. Ang. consec. 2. q. 7. Nauar. ca. 16. n. 33. & ca. 27. nu. 253. Victoria Summ. n. 9. Glossa in c. Eccles. in consec. di. 1. Sot. in 4. d. 23. q. 1. ar. 3. ... Cap. si motum de consec. d. 1. & c. significasti, de adulter. p. l. ... 10. ...

Digo lo primero, quando los casados por justa causa estan compelidos a morar en la Yglesia, y dormir en ella, entonces por la copula conjugal, aunque sea publica, y notoria a todos, no queda violada la Yglesia. De suerte, que la regla ha de ser, que todas las vezes que los casados se escusan de pecado mortal vsando del matrimonio en la Yglesia, no queda violada la Yglesia. Y en el tal caso parece que estan escusados de pecado mortal. Esta sentencia tiene

Ricardo, y Syluestro, Castro, Couarruuias, y Victoria. Esto se prueua lo primero, porque en los Derechos citados, no ay palabra ninguna, de la qual se puede coligir, que en el tal caso queda violada la Iglesia. Lo segundo, porq̃ no ay razon ninguna, por la qual se conuença que por la copula licita q̃ acontece con reuerẽcia, y temor de Dios, quede violada la Iglesia. Lo tercero, por el derramamiento de sangre, justo y santo, que se haze en propria defension no queda violada la Iglesia, como queda dicho atras. Luego tampoco por la copula licita, por la qual se defiende la vida espiritual del pecado de la incontinencia. De suerte, que la regla ha de ser, que quando conforme a la humana fragilidad, y moralmẽte hablãdo, no puedẽ euitar la copula, ni vsar del matrimonio en otro lugar, entonces sucediendo la copula dentro de la Iglesia no queda violada la Iglesia: porque no es pecado mortal la tal copula conjugal.

Rica. in 4. d. 32. ar. 3. q. 1. Maio. q. 1. Syl. ver. cõsecr. 2. q. 5. & v. debitum, q. 5. Cast. li. 1. de lege pœnal. c. 7. Couar. li. 4 de resta. p. 2. c. 7. §. 2. Vict. in sum. num. 276.

Digo lo segundo, si los casados sin causa legitima tienẽ copula dentro de la Iglesia, por la tal copula queda violada la Iglesia. Esta sentencia tienen todos los Doctores citados. Esto se prueua lo primero, porque entonces tienen fuerça los Derechos, y es la misma razon de la tal copula, que de las demas. Lo segundo se prueua, porque entonces la copula es ilicita, y sacrilega, contra la reuerencia deuida al lugar sagrado. Luego queda violada la Iglesia. De lo qual se infiere lo primero, que si los casados son compelidos a morar dentro de la Iglesia, pero pueden tener la copula fuera de la Iglesia en algunas pieças vezinas a la Iglesia, pecaran grauemente, teniendola en la Iglesia, y quedara la Iglesia violada. Lo segundo se sigue que si son compelidos a morar dentro de la Iglesia, vna, o dos noches tan solamente: de suerte, que facilmente se pueden yr a la mano por aquel breue espacio, pecaran grauemente en el vso matrimonial, dentro de la Iglesia, por la reuerencia deuida al lugar sagrado, y quedara violada la Iglesia. Y en el tal caso, no solamente peca el que pide el debito conjugal, sino tambien el que lo paga. Porque el otro no tiene derecho de pedirlo en tal tiempo ni lugar. Pero si por justa causa son compelidos a viuir por muy largo tiempo en la Iglesia, y no ay lugar ninguno vezino, ni pieça ninguna, en la qual puedan vsar del matrimonio, entonces no sera pecado mortal vsar del en la Iglesia por el peligro que ay de incontinencia. Como si estan en la Iglesia retraydos mucho tiempo. Y lo mismo es si el vno estuuiesse mucho tiempo retraydo en la Iglesia, y el otro le fuesse a ver. Por el peligro de la incontinencia, la copula no seria ilicita dentro de la Iglesia, no auiendo comodidad en otro lugar. De todo lo dicho se sueltan facilmente los fundamentos de las sentencias primeras.

La segunda dificultad es, si por la polucion oculta, o oculta fornicacion, o otro acto semejante oculto, queda violada la Iglesia.

A esta dificultad se responde, que por el delicto oculto, no queda violada la Iglesia, sino que necessariamente ha de ser publico en el sentido ya dicho en la duda passada. Esta sentencia tienen todos los Doctores, Palude, Soto, Syluestro, y Nauarro. Esta sentencia se prueua lo primero, del capitulo significasti, ya citado, en el qual se dize expressamente, que por cierto adulterio quedò la Iglesia violada, porque la adultera confessò publicamente el delicto. Luego la publicidad es necessaria. Lo segundo, porque la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Lo vltimo, porque se seguirian grandissimos inconuenientes. Pero ha se de aduertir, que aũque es verdad que esta doctrina se pone en este caso del derramar de la simiẽte, por ser mas frequente en ser oculto: pero ha se de estender al caso del derramar de sangre, y a los demas casos. De suerte, que es necessario, que seã publicos para violarse la Iglesia. Esto afirman todos los Doctores. Y las razon que proceden en este caso particular, proceden tambien en los demas.

Pal. in 4. d. 18. q. 8. ar. 4. Sot. d. 17. q. 2. ar. 13. ad 2. & d. 31. ar. 3. Syl. v. consec. 2. q. 5. & in alijs. Nauar. in manu. c. 25. nu. 25.

Toda via queda dificultad de la publicidad del hecho, o del delicto, que es necessaria para que quede la Iglesia violada. A esta dificultad se responde, que es necessaria euidencia del hecho, que juridicamente estè prouado, el delicto por suficiente prouacion, o por juridica confession. Assi lo afirman todos los Doctores citados. De suerte, que si dos, o tres saben el delicto y callan, no està violada la Iglesia. La razon es, porque toda via el delicto es oculto, respecto del pueblo. Pero ha se de aduertir acerca de la euidencia del hecho, que no es necessario, que todos lo vean publicamente, porque esto no es possible, sino basta moral euidencia, según la qualidad del hecho, y del tal negocio. De suerte, que basta la noticia comun que ay en el pueblo, o en la parrochia. Dize el padre Maestro Soto, que si consta publicamente, que dos personas hombre y muger cohabitan en la Iglesia, y duermen en la misma cama; esto es bastante para que sea euidentemente el hecho, moralmente hablando, de tal suerte, que la Iglesia quede violada: y en esto tiene mucha razon. El Doctor Nauarro enseña, que si el delicto se cometio delante de dos, o tres, y mientras aquellos callan la Iglesia no està violada: pero si despues lo publican, dende entonces comiença la Iglesia a estar violada. De suerte, que basta publica noticia, o suficiente testimonio moral, o tales indicios, que equiualgan, a testigos, y causen certidumbre moral.

Toda

Toda via queda vn poco de dificultad,si despues del decreto del Concilio Constanciense, del qual diremos abaxo,el qual restringe las censuras,q̃ no obliguen a ninguno detenerse en la comunicacion,hasta la juridica denunciacion,sino es en caso de la publica percussion del clerigo,si sera necessario para que la Iglesia estè violada sentencia del juez que declare el tal delicto,de suerte,que no baste otra qualquiera noticia. En esta dificultad el grauissimo Doctor,y doctissimo Maestro Fray Iuan de la Peña,enseña que la Iglesia no està violada: de suerte,que no se pueda dezir Missa en ella hasta la declaracion del juez,y esto despues de aquel decreto del Concilio Constanciense. Esta sentencia se prueua,porque estar la Iglesia violada,es vna manera de estar entredicha:como lo dize Palude en el lugar arriba citado, y Syluestro,verbo,interdictus 4 q.3. Y la Iglesia no està entredicha hasta que en particular se declare por la sentencia del juez,y ansi està determinado en aquel decreto del Concilio Constanciense. Luego lo mismo sera en nuestro caso de la violacion de la Iglesia. Esta sentencia no es del todo probable.

A esta duda se responde, ser muy mas probable,que no es necessaria la sentencia declaratiua del juez, para que quede la Iglesia violada. Esta es la comun sentẽtẽcia de todos los Doctores,y la razon es,porque la violaciõ de la Iglesia propriamente,no es censura ni es entredicho,como se colige claramente del Derecho. Luego en aquel decreto del Concilio Constanciense,tocante a las censuras, no se ha de entender la violacion de la Iglesia. De lo qual se sigue la solucion de la razon de la contraria sentencia.

Cap.is qui de senten. excõmun. in 6.

La quarta manera de violarse la Iglesia es,si entierran en ella vn fiel estando descomulgado. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase del Derecho,en el qual se determina esto,hablando muy particularmente de cimenterio,el qual queda violado enterrãdo en el algun descomulgado. De lo qual se colige con muy mas fuerte rozon,que enterrando algun descomulgads dentro de la Iglesia, queda la Iglesia violada,por ser lugar mas sagrado. Pero ha se de aduertir,que despues de la determinacion del Concilio Constanciense,que el descomulgadado ha de ser descomulgado por su proprio nombre,o que aya hetido manifiestamente a algun clerigo. Porque estos tan solamente estamos obligados a euitar, y estos no podemos enterrar en lugar sagrado: los demas descomulgados,han se como descomulgados ocultos.

Cap.consuluisti,de cõsecr. Eccle.

Acerca desto es la dificultad, si la Iglesia queda violada por consagrarla, o bendezirla Obispo descomulgado. En esta dificultad,la primera sentencia es,que queda violada la Iglesia. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores,particularmente Paludano,y Syluestro en los lugares citados. Y el Abad, y Hostiense en el capitulo consuluisti,citado. Esta sentencia no la prueuan estos Doctores con derecho expresso,porque no le ay, sino tan solamente con vn argumento que procede de semejãça, y es tal. Porque en el capitulo consuluisti,se determina,que la sepultura del descomulgado dexa violada la Iglesia. Luego mucho mas la cõsagracion,o bendicion que procede de la boca del descomulgado dexarà la Iglesia violada. De suerte,que la consagracion, o bendicion de la Iglesia que haze el Obispo descomulgado,es valida,y la Iglesia verdaderamente queda consagrada,o bendita. Porque para esto no se requiere jurisdiction,sino potestad de orden: la qual queda en el descomulgado. Pero queda la Iglesia violada,de suerte,que no se puedan dezir en ella los diuinos oficios. Como el q̃ se ordena descomulgado,ordenado queda; pero queda suspẽso,de tal suerte,q̃ no puede hazer su oficio. La segunda sentencia es contraria a esta, que en el tal caso no queda la Iglesia violada. Esta sentẽcia no la he visto sino en vn moderno Theologo, y no cita author ninguno por ella, antes dize que no lo ay. Prueuase esta sentencia lo primero,porque en todo el Derecho no esta puesta esta manera de censura, y pena en el tal caso: luego no se puede incurrir. Lo segundo,porque estas cosas son penales,y odiosas,y ansi han se de restringir a los casados expressos en el Derecho. Lo tercero, porque la irregularidad no se incurre, sino en los casos expressos en el Derecho. Luego tampoco la violacion de la Iglesia. De suerte,que segun esta sentencia,como el argumento que procede por via de semejança,no vale nada, ni tiene fuerça,en lo que toca a la irregularidad, tampoco en lo que taca a la violacion de la Iglesia,porque es la misma razon. Y quando el argumento que procede por via de semejança tuuiera fuerça, en esta materia auia grande semejança entre el vn caso,y el otro. Porque la injuria que se haze a la Iglesia, enterrando en ella vn descomulgado,es mucho mayor, y mas permanente. Porque el cuerpo del descomulgado està como preciso,y cortado, de la Iglesia,por lo qual no es razon ponerlo en la misma Iglesia,como en lugar donde se ha de guardar. Tambien porque quando el Obispo descomulgado bendize, o consagra la Iglesia, no se haze cosa alguna en la Iglesia, por la qual quede violada,y manzillada. Pero quando se entierra algun descomulgado, hazese alguna cosa en la Iglesia,por la qual queda suzia,y manzillada.

A esta dificultad se responde,que esta sentencia segunda es probable, pero mas probable me parece la primera. Esta resoluciõ tiene dos

dos partes. La primera parte se prueua con los argumentos hechos en fauor de la segunda sentencia que tienen alguna probabilidad, aunque esta sentencia no tiene Doctor que la apoye. La primera sentencia tiene gran fundamento en tener todos los Doctores por si, y ninguno que la contradiga. Confirmase està sentencia. Lo primero, porque siendo los Doctores todos deste parecer, sin contradicion ninguna en vna cosa moral, es argumento que conuence, y que es el vso, y costumbre de la Iglesia. Lo segundo se confirma, porque en lo que toca a la irregularidad, es derecho expresso, como diremos en lo de irregularidad, que no vale el argumento por via de semejança. Luego en las demas cēsuras, y penas, e inhabilidades vale. Confirmase lo tercero, porque ay gran semejança entre el vn caso y el otro. Porque assi como el descomulgado quando lo entierran en la Iglesia, toca la Iglesia, y la manzilla, y queda violada: ansi tambien el Obispo descomulgado, mediante la bendicion, o consagracion toca la Iglesia, y la manzilla, y queda violada. Tambien la misma consagracion, o bendicion, que pone en la Iglesia, en quanto procede del descomulgado, participa algo del, y manzilla la Iglesia, y la dexa violada. Y ansi se responde a los argumentos de la contraria sentencia. De aqui tambien se colige claramente, que no es la misma razon, quando vn sacerdote descomulgado entierra en la Iglesia vn fiel que no està descomulgado. En este caso no queda violada la Iglesia. Porque en lo que toca a la Iglesia, que es el cuerpo del que no està descomulgado, no manzilla la Iglesia, y el sacerdote descomulgado, no pone otra cosa en la Iglesia. Pero en nuestro caso el Obispo descomulgado pone la bēdicion, o consagracion de la Iglesia. La qual en quanto procede del, en alguna manera es manzillada, y ansi queda violada la Iglesia. Esta sentencia es la que se ha de platicar, y seguir, por ser de todos los Doctores, y tener tanto fundamento. La quinta manera de violarse la Iglesia es, quando entierran en ella algun pagano, o infiel, o quando està enterrado en ella. Esto enseñan todos los Doctores, y se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque estos tales estan fuera de la Iglesia, y son manzillados. Luego estando enterrados en la Iglesia, queda manzillada la Iglesia: y violada, como quando se entierra vn descomulgado en la Iglesia. Porque mas fuera de la Iglesia està el infiel, y pagano, que no el descomulgado. Pero ha se de aduertir, que debaxo de nombre de pagano, y infiel, se entienden los niños que mueren sin baptismo. Porque estos tales mueren sin Fe, y no tienen Fe. De suerte, que enterrando el tal niño dentro de la Iglesia, queda la Iglesia violada. Lo segundo se ha

ca. ecclesiā, 1, & 2. de consec. d. 1.

de aduertir, con Syluestro, y otros Doctores, que esto tiene verdad, quando el tal niño no baptizado, se entierra por si mismo en la Iglesia, apartado de la madre. Porque si enterrassen el tal niño en el vientre de la madre, que està preñada del, siendo la madre Christiana, no queda la Iglesia violada. La razon es, porque entõces el tal niño no se computa por persona distincta de la madre, sino como parte de la misma madre. Esto puede acontecer, quando el niño muere primero que la madre, o juntamente con ella. Porque si se entiende, y cree, que el niño està viuo, estando la madre muerta, han la de abrir, para que el niño se baptize, como se dize en la materia de baptismo. Lo tercero se ha de aduertir, que si por negligencia, o por malicia, no se haze desta manera, sino que acontece que estando la madre muerta, y el niño viuo en el vientre, la entierran ansi, y se muere el niño, queda la Iglesia violada por razon del homicidio, que acontece dentro de la Iglesia. Porq̃ quanto a esto no se ha de reputar como parte de la madre. Lo vno, porque la madre ya es muerta, y el muchacho viue en sus entrañas: y quando muere pierde su propria vida. Lo otro se vee claramente en el aborso culpable, que tiene razon de homicidio. Pero si permiten que se muera primero fuera de la Iglesia, o fuera de la Iglesia matassen el niño en las entrañas de la madre, y lo enterrassen en la Iglesia dentro dellas, no quedaria la Iglesia violada por este titulo que vamos declarando. Porque no se entierra el tal niño por si, sino como parte de su misma madre.

Acerca destas cinco maneras de violarse la Iglesia, se ha de aduertir, que tienen lugar, no solamente en las Iglesias que estan consagradas, sino tambien en las que estan tan solamente benditas. Esto se colige claramente del Derecho. Y la razon es la misma. Porque estando consagrada, o bendita, haze el mismo efecto, y ansi queda la Iglesia manzillada, y violada. Lo segundo se ha de aduertir, que tambien tienen lugar en los cimenterios que estan benditos como la Iglesia, como se dize en el Dereceho. Tambien se aduierte en el mismo lugar, que en violandose la Iglesia, queda violado el cimenterio que està junto con ella, y annexo a ella, pero no al contrario, porque puede estar violado el cimenterio, y no la Iglesia. La razon es, porque el cimenterio es accessario a la Iglesia, y ansi ha de seguir lo principal que es la Iglesia. De suerte, que si en la Iglesia no se puede dezir Missa por estar violada, no se puede dezir en el cimenterio, pero puede ser que no se pueda dezir Missa en el cimenterio por estar violado, y que se pueda dezir en la Iglesia. Lo tercero se ha de aduertir, que es necessario que el tal cimenterio

cap. ecclesiā, 1. & 2 & c. consuluisti, & c. si ecclesia, de consec. eccle.

cap. vnic. de consec. eccle. in 6.

rio

rio estè contiguo con la Iglesia. Porque si està apartado y retirado de la Iglesia, no està annexo a la misma Iglesia. Y ansi en el tal caso, aunque estè violada la Iglesia, no queda violado el cimenterio, como se dize en aquel capitulo vnico, de consecratione Ecclesiæ in sexto. Lo mismo es, si ay dos cimenterios distinctos, aunque esten de tal manera juntos, que tan solamente se diuidan con vna pared, y tienen vna puerta por la qual passan del vno al otro. En el tal caso puede estar violado el vno y no el otro, y al contrario. La razon es, porque el vno no està annexo, ni accessorio al otro, ni al contrario, y ambos a dos son annexos, y accessorios a la Iglesia. Por lo qual violada la Iglesia, quedan ambos a dos violados.

La duda es, que se ha de dezir si aconteciesse que la polucion, y derramamiento de simiẽte aconteciesse en medio de la puerta de aquellos dos cimenterios, qual quedaria violado, o si quedarian ambos cimenterios. Esta duda propone Syluestro, y dize, que segun algunos Doctores, queda violado aquel cimenterio que està mas vezino y cercano a aquella parte, en la qual acontecio la polucion, o derramamiento de simiente. Esta sentencia no parece verdadera, ni suficiente para declarar esta duda. Lo primero, porque puede acontecer, que el derramamiento de la simiente, o la polucion succeda en todo el espacio de la puerta. Lo segundo, porque puede acontecer que succeda en vna parte de la puerta que està iguamente distante de ambos cimenterios. Y en este caso no ay mas razon, porque quede violado el vn cimenterio mas que el otro. A esta duda se responde, diziendo lo primero, que si el delicto se comete en la puerta comun tan contigua a vn cimenterio como a otro, entrambos quedaran violados, quedando toda la puerta violada, y mazillada. La razon es, porque el tal espacio de la puerta, igualmente pertenece a ambos cimenterios.

Syl. v. cæmenterium

Digo lo segundo, que si la polucion, o derramamiento de simiente sucede en la parte mas vezina y cercana al vn cimenterio, y que pertenece a el, entonces el tal cimenterio queda violado, y no el otro. Auemos de considerar, que en aquel espacio de la puerta ay como dos partes, y que la vna pertenece al vn cimenterio, y la otra al otro. Y ansi conforme a la parte en que succediere, quedara violado el vno de los dos cimenterios. La razó està clara, porque aquella parte pertenece al cimenterio q̃ està mas conjuncto.

Digo lo tercero, que si la pared y la puerta toda pertenece al vno de los cimenterios, entonces aquel solo queda violado, y no el otro, aconteciendo la polucion, o derramamiento de simiente en la puerta. Pongo exemplo, si adontecio en el suelo del vno de los cimenterio. Esto es claro, y la razon se lo dize. Y lo mismo se ha de dezir de la Iglesia, si succede la polucion, y derramamiento de simiẽte en la puerta de la Iglesia. Porque si la tal polucion sucede en la parte interior de la puerta, que queda dentro de la Iglesia cerrada la puerta, queda violada la Iglesia. Porque entonces sucede dentro de la Iglesia. Pero si sucede en la parte exterior de la Iglesia, que queda fuera de la Iglesia, quando se cierra, no queda violada la Iglesia. La razon es, porque todo esto sucede fuera de la Iglesia. Finalmente se ha de aduertir, que estas maneras de quedar violada la Iglesia, no tienen lugar en los oratorios, ni en otros lugares semejantes, que no estan consagrados, ni benditos. Porque los Derechos que quedan citados, tan solamente hablan de las Iglesias. Y en nombre de la Iglesia tan solamente se entiende templo consagrado, ò bendito, y no oratorios.

La vltima materia de violarse la Iglesia, aũque no tan propria, es, quando las paredes de la Iglesia se queman, o de tal manera se destruyen, que es necessario boluer a reedificar la Iglesia enteramente. En el tal caso, la tal Iglesia se ha de consagrar otra vez. Porque la consagracion se pierde quando se destruye la cosa en que estaua, y en que se fundaua. Pero hà se de aduertir, que para ser necessario, que la Iglesia se buelua á consagrar, han se de caer las paredes juntamente, y no succesiuamente, y poco a poco. La razon es, porque si poco a poco se van cayendo, y se van reparando, no se pierde la consagracion. Porque siempre es el mismo templo. Lo qual se ha de entẽder, quando la parte que se añade de nueuo a la Iglesia no es mayor que la que quedò. Porque si es mayor, trae a si la menor parte, y ansi sera necessario consagrar la de nueuo. Lo segundo se ha de aduertir, que si se cayesse la techumbre de la Iglesia, y no las paredes, queda la Iglesia consagrada, y no se pierde la consagracion. Esto enseña Syluestro, y comunmente los Doctores. Esto se prueua, lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque las cruzes, y vnciones que se hazen quando se consagra vna Iglesia, principalmente se hazen las paredes de la Iglesia, y no en la techedumbre: luego en el tal caso, no es necessario boluerse a consagrar la Iglesia.

Syl. v. consecra. 2. q. 4. cap. ligneis, de consecra. ca. ecclesijs, de consecra. d. 1.

Vltimamente se ha de aduertir, que esta manera de violarse la Iglesia, no tiene lugar en la Iglesia, o cimenterio que tan solamente està bendito, porque como dize Syluestro en el lugar citado, quando se bendize la Iglesia, o cimenterio, tan solamente se bendize el suelo y no las paredes, como en la consagracion: y ansi quedando el mismo suelo, queda la misma bẽdicion. De lo qual todo se sigue, que esto propriamente

priamente no pertenece a la violacion de la Iglesia, sino a la destruction de su consagració. Por lo qual en el tal caso no se reconcilia la Iglesia, sino bueluese a consagrar, como se dize en aquellos Derechos citados: que tan solamente hablan de la Iglesia consagrada. De suerte, que como diximos en la tercera conclusion, pecado mortal es dezir Missa en semejantes Iglesias que estan violadas antes que se purifiqué. Y lo mismo es quanto a esto de la Iglesia, que perdio la consagracion. Si vno dixesse Missa en la tal Iglesia antes que se boluiesse a cósagrar seria pecado mortal, por estar prohibido por la Iglesia, y por los Derechos.

Quinta conclusion. No basta dezir Missa en la Iglesia, o lugar sagrado, conforme a lo dicho sino que es necessario dezir Missa en altar con ciertas qualidades. De suerte, que pecaria mortalmente, el que dixesse Missa, y no en altar, aunq̃ la dixesse dentro de la Iglesia. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores, particularmente Palude, Soto Alexandro de Ales, Syluestro, y Nauarro. La razon es, porq̃ como queda dicho, la Missa es verdadero sacrificio: luego necessario es que aya altar, en el qual se ofrece el tal sacrificio. Los Derechos que hablan desto los traeremos declarando las qualidades del altar. Por agora basta la vniuersal costumbre, y tan recebida de toda la Iglesia, que tiene por cosa grauissima el dezir Missa, y no en el altar.

Pal.in 4. d.13. q.1. Sot.d.7.2. art.4. Alexandr. Ales.4.p. q.38.mem. Sylu.altar Nauar.in man.c.25. num 85.

Para declarar las qualidades que ha de tener el altar se ha de aduertir, que ay dos maneras de altar. La primera es, el altar q̃ se llama fixo, y otro portatil altar fixo propriaméte es lo q̃ comunmente, y ordinariamente se llama altar, que es toda aquella mesa en que se dize la Missa, en la qual està puesto el frontal y los manteles. El altar portatil es, lo que comunmente se llama ara, sobre la qual se poné los Corporales, y el Caliz, y la Hostia. Esta ara algunas vezes està fixa en el mismo altar, y otras vezes no està fixa ni es necessario que lo estè. Y por esta razon se llama altar portatil: y en nombre de altar hazen muchas vezes mencion los Santos padres, del ara. Para dezir Missa es necessario que aya altar, esto es aquella mesa, y juntamente es necessario que aya ara puesta sobre la misma mesa, para que se pueda ofrecer deuidamente este sacrificio.

Esta ara ha de ser de piedra, y consagrada. Que aya de ser de piedra, està determinado en en el derecho, y es costumbre vniuersal de toda la Iglesia y antiquissima como lo dize santo Thomas, y la razon pone alli S. Thomas, porq̃ el ara significa el sepulchro de Christo, y el sepulchro de Christo era de piedra. En la qual se ha de aduertir, que no es necessario que lo que comunmente llaman altar, que es altar fixo, sea de piedra todo el, porq̃ puede ser de madera, o de tierra basta que la parte superior que es el ara, sea de piedra.

Cap.altari e consec.d.1 D.Tho.3.p. q.83.ar.5.

Lo segundo se ha de aduertir, que esta ara ha de ser tan larga, y tan ancha, que en ella se pueda poner el Caliz, y la Hostia. Pero en esto no ha de auer mucho escrupulo, y mirarse con mucha estrechura. De suerte, que no es necessario que el Caliz, y la Patena, y la Hostia, quá to a todas sus partes puedan estar sobre la tal ara de piedra sino quanto a la mayor parte, con condicion, que estè firmes, y sin peligro de caer se. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente de Palude, y de Maestro Soto, y de los demas que quedan citados en la conclusion.

En lo que toca a la forma material, y como figura del ara, no ay cosa determinada en el Derecho: pero por la costumbre consta q̃ ha de ser quadrada. Y la razon desta costumbre es, porq̃ esta figura es mas apta y conueniente para el ministerio espiritual.

Esta ara ha de estar consagrada, como se determina en el Derecho: la qual consagracion se haze con la vncion de la Chrisma. Tambien ha de estar bẽdita con la bendicion sacerdotal del Obispo: porq̃ ningun otro sacerdote puede có sagrar la ara como se determina en el Derecho. Y ansi de poder ordinario, solo el Obispo puede consagrar las aras. Pero por comission particular del Papa, y con priuilegio suyo las puedẽ consagrar los simples sacerdotes. Y ansi los religiosos de nuestra orden, y los de san Francisco tienen priuilegio para consagrar las aras en los lugares remotissimos de los fieles, el qual concedio Paulo III. y esto mismo tienen otros religiosos. Pero ha se de aduertir que la consagracion del ara dura mientras el ara està entera. Pero si se quiebra, pierde la consagracion, como lo dize Syluestro, y Paludano, y Nauarro en los lugares citados. Estos Doctores enseñan, que quando el ara se quiebra notablemente, de tal suerte, que en ninguna parte del ara quebrada se puede poner comodamẽte el Caliz, y la Hostia, pierde la consagracion. Pero si la vna parte queda en suficiente quantidad, quedara consagrada. La razon es, porque la có sagracion del ara no requiere determinada figura, sino suficiente grandeza. De manera que si se quebrasse vn cueto de la misma ara, la ara quedaria consagrada, y se podria dezir Missa en ella.

Cap.altaria 3. de consec. dist.1.

Cap.nullus presbiter, de consec.d.1.

Syluest. altare,q.8.

La duda es, si el ara puede perder la consagracion sin quebrarse. La razó de dudar es por la parte negatiua, porque la consagracion està como allegada a la misma ara: luego si no se quiebra el ara, no se pierde la consagracion. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que si no se quiebra el ara, y pierde la figura, siempre queda consagrada. Y ansi declaran algunos Derechos, que luego traeremos. Pero esta sentencia

tencia no tiene fundamento ninguno en Derecho. Porque conforme a el no es necessaria figura alguna en el ara.

Para declarar esta dificultad se ha de aduertir, q̃ el ara se puede cõsagrar de dos maneras. La primera es, quando se consagra juntamente con todo el altar. De suerte, que aunque la consagracion, particularmente toca el ara, pero cõsagrase encaxada, y assentada en la mesa del altar: de manera que se haze como vna composicion de todo. De otra manera se puede consagrar el ara por si, de suerte, que sea portatil y no estè encaxada, y fixa en la misma mesa del altar. Esto supuesto digo lo primero, que el ara pierde la consagracion, no solamente quando se quiebra, sino tambien quando se aparta de toda la mesa del altar si està consagrada de la primera manera. Esto se determina en el Derecho, en el qual se dize, que si el ara, la qual llama altar, la mouieren, o se quebrare se ha de boluer otra vez a consagrar. De lo qual se colige claramente que el ara pierde la consagraciõ, no solamente por quebrarse, sino tambien por apartarse de la compostura de todo el altar. Pero hase de aduertir, que el Derecho no dize, que por mudarse la ara de vn lugar a otro, se pierde la consagracion. Porque si toda la composicion del altar, y la mesa del junta con el ara fixa, la passassen de vn lugar a otro, no perderia la consagracion. Tan solamente se pierde apartando la ara de todo el Altar, y deshaziendose la compostura de altar. La razon es, porque la consagracion està como aplicada a la piedra del ara, en quanto està junta con la mesa del altar: y ansi en apartandose no queda la cõsagracion. Ansi lo dize la Glossa en el capitulo primero citado, y ansi lo tiene Paludano, y Syluestro, y Nauarro, y otros Doctores citados.

Cap. in dub. bys, &c. ligneis de consec. eccle.

Pal. in 4. d. 13. q. 2. ar. 4.

Digo lo segundo, que si el ara està consagrada, y no junta con la mesa del altar, ni fixa con el, no pierde la consagracion, sino es que se quiebre. De suerte, que se puede muy bien passar de vn altar a otro sin perderse la consagracion. La razon es, porque la piedra del ara està consagrada por si sin conjunction ninguna con la mesa del altar: luego no pierde la consagracion, porque la passan de vna parte a otra. Pero hase de aduertir, que essa piedra del ara que se llama altar portatil, siempre se consagra encaxada en vna caxa de tabla, en la qual està como en su proprio lugar.

Esto supuesto, toda via queda dificultad, si la tal ara, o piedra la apartan de aquella caxa de madera si perderà la consagracion. Passandola de vna parte a otra con el mismo encaxe de madera, no pierde la consagracion, como lo afirman todos los Doctores: y ansi quando passan la ara de vn altar a otro, no pierde la consagracion. Toda la dificultad està quando desencaxan la piedra de aquella caxa de madera. En esta dificultad ay dos pareceres distinctos. El primero es, q̃ en el tal caso la ara pierde la consagracion por apartarse de aquella caxa de madera, de suerte, q̃ bien ansi como el ara pierde la consagracion quando la apartan de la mesa del altar, en la qual estaua fixa: de suerte, que por apartarse de la mesa pierde la consagraciõ, ansi tambiẽ por apartarse la piedra de aquel encaxe, pierde tambien la consagracion. Esta sentencia tiene Paludano en el lugar citado, y otros Doctores. Desta manera entienden los Derechos citados, y no solamente del altar fixo, sino tambien del portatil. La segunda sentencia es contraria a esta, q̃ no se pierde la consagracion en el tal caso. Esta sentẽcia tiene Syluestro, y la Summa Angelica, y Tabiena. La razõ desta sentẽcia es, porque en todo el Derecho no se dize tal cosa.

Syl. v. altare, §. 19. Sum. Ang. §. 2. Tabien. §. 5

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables, como consta de las razones hechas por ambas sentencias y de los Doctores que las tienẽ. Cõforme a la segunda sentẽcia se ha de dezir q̃ aq̃llos Derechos no se entienden del altar y ara portatil, sino de la q̃ està fixa. De suerte, que quando el ara es portatil, y tiene la caxa de madera la tal caxa no es essencial para la consagracion. La razon de todo esto es, porque como deziamos, quãdo el altar y el ara se consagra estando inmoble, y fixa, la consagracion cae sobre el ara desta manera considerada: pero quando se consagra como portatil, puede se passar facilmente de vna parte a otra, sin perder la consagracion. Conforme a esta sentencia dize tambien la Summa Tabiena, quando se consagra por si el ara, y despues la ponen y la fixan en la mesa del altar, entonces aunque la aparten del altar, no se pierde la consagracion. Y desta manera se consagran de ordinario las aras.

Tambien puede auer duda, si es de essencia de la consagracion del ara, que en la tal piedra se pongan reliquias de Santos. La razon de dudar es, porque en Derecho està estatuydo, y determinado que se pongan reliquias. En esta dificultad algunos Iuristas sobre este capitulo del Derecho enseñan ser esto necessario, Durando enseña ser necessario que se pongan reliquias, y sino las ay, dize, que se ha de poner vna partezica de la hostia consagrada. Digo lo primero, que quanto a lo que toca a la hostia consagrada es cosa improbable. Esto tiene Innocẽcio Papa, como lo dize Turrecremata sobre el capitulo Placuit, y el Abad sobre el capitulo primero, de cõsecratione altaris. y ansi lo enseñan todos los Doctores. La razon es, porque es cosa indecentissima poner alguna parte de hostia consagrada en el mismo altar, y junto con el ara.

Cap. placuit, de consec. di. Durand. rationali, li. 1. ca. 7. num. 23.

Digo

Digo lo segundo, que no es de essencia de la consagracion del ara poner en ella reliquias de Santos. Esto enseñan comumente los Doctores, Prueuase del vso de la Iglesia, la qual nũca vsa poner reliquias en la consagraciõ del ara. A la razon de dudar se responde, que aunque se determinò en aqel capitulo que se pusiessẽ reliquias, pero no se determino como cosa essẽcial a la consagracion, sino como cosa mandada: y el tal precepto ya cessò, como se vee por la contraria costumbre.

De suerte, que el que no dixesse missa en altar fixo, o portatil, con las condiciones ya dichas pecaria mortalmente. Esto es tan necessario, que ni por priuilegio es licito dezir missa, sino en altar, y el Obispo no puede dispensar en esto. Lo qual consta de la costumbre vniuersal, y perpetua de toda la Iglesia. El Summo Pontifice puede dispensar por ser derecho positiuo de la Iglesia: pero ha de ser con graue causa. Pero nunca sera necessario, ni conueniẽte. La razon es: porque el Summo Pontifice hasta agora nunca lo ha hecho, ni dispensado. Luego argumento grande es, moralmente hablando, que nunca sera necessario. Pero ha se de aduertir, que si el altar, esto es el ara, esta cõsagrada para efecto de dezir Missa, poco importa que sea fixa, o portatil porque qualquiera dellas basta quanto es de parte del altar. Lo qual digo, porque quanto es de parte del lugar o del templo, o de la casa en la qual està el altar, requiere su particular bendicion, o consagracion. Tambien se ha de aduertir, que ay gran diferencia entre estos dos altares, fixo y portatil. El altar fixo nunca està consagrado, sino es dentro de Iglesia consagrada, y bendita. Por lo qual regularmente hablando, donde quiera que ay semejante altar se puede dezir missa. Dixe regularmente hablando: porque puede acontecer caso, en el qual no se puede dezir Missa en semejante altar. Como si el templo està violado, o no està consagrado, ni bendito, porque se quemò, y destruyò, quedando entero el tal altar, y despues reedificaronle sin consagrarlo, ni bẽdezirlo. En el tal caso no se puede dezir missa en el tal altar sin licencia del Obispo. Porque la Iglesia donde està el altar no està bendita ni consagrada. Pero el altar y ara portatil, puedese poner en lugar bendito, y en lugar que no lo estè. Y assi se suele dezir, que no se puede vsar del para dezir missa sin priuilegio. Esto se ha de entender, quanto a el vsar del absolutamente en qualquier lugar decente. Esto se determina en el Derecho. En la Iglesia bendita qualquiera sin priuilegio ninguno puede dezir missa, en altar y ara portatil: como se concede en el Derecho.

Cap. in his priuilegiis c. vlt. de priuil. in 6 concedimus de consecra. d. 1.

Sexta conclusion. Necessario es para dezir missa, que el altar estè adornado, y atauiado con ciertos ornamentos. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, particularmente Santo Thomas, y sus interpretes. Esta conclusion no se puede prouar, sino es declarando los atauios, y adornos que ha de tener el altar. Lo primero de todo es necessario, que sobre el altar y la parte superior del se ponga vn paño de lienço, el qual comun y ordinariamente se llama manteles, y ansi se vsa en la Iglesia. Lo segundo se ha de poner vna palia de lienço, sobre la qual se han de estender inmediatamente los corporales. Esto se determina en el Derecho, y ansi lo determina Syluestro, y Paludano en el lugar citado. Y este es el vso comun de la Iglesia. Hase de aduertir, que no es necessario que la palia, y la mesa de manteles esten benditas. Y esto tambien cõsta del vso de la Iglesia. Lo tercero que ha de auer es corporales, los quales han de ser de lienço, y consagrados por el Obispo. Ansi esta determinado en el Derecho. Añade el Derecho, que no se ha de mezclar otra cosa alguna, aunque sea mas preciosa, o mas vil. Esto se ha de entender quanto a la parte interior de los mismos corporales en la qual se ponen la hostia consagrada, y el caliz. Porque quanto a las extremidades, no es inconueniente ninguno, que esten labradas con oro, y seda, y plata, como consta por la experiencia. Hase de aduertir, que la bendicion de los corporales, como se haze sin Chrisma, puedese cometer à los simples sacerdotes, aunque de ordinario los bendize el Obispo. Por lo qual los prelados de las religiones por priuilegio particular suelen tener authoridad para bendezir los corporales. Esta bendicion de los corporales dura mientras duran los mismos corporales, y hasta que se rõpan. En rompiendose con alguna notable rotura, de manera que en lo sano no quepa el caliz, y la patena con la hostia no quedan benditos. Ansi lo afirma Syluestro. De lo qual se sigue, que de su nautraleza es pecado mortal dezir missa sin corporales. La razon es, porque como consta del Derecho ay precepto desto, y tambien ay costumbre vniuersal. Y la materia es muy graue, y que pertenece grandemente a la reuerencia deste sacramento. Ansi tambien lo enseña Santo Thomas en el lugar citado, soltando el octauo argumento. Y hase de aduertir, que el que dixesse missa sin la palia, no seria pecado mortal, teniendo lo restante, sino se hiziesse por menosprecio, o con escandalo. Porque el precepto de dezir missa con los dos lienços ya dichos, no es tan graue, ni de tanta importancia. Pero si dixesse missa con los corporales sin lienço ninguno sobre el altar, pecaria greuemẽte, porque es contra la vniuersal costumbre de la Iglesia, saluo sino huuiesse alguna causa para ello. Esto enseñan los modernos Theologos.

D. Tho. p. q. 73 ar. 3. ad 7.

Ca. altaris pallia, de cõsecrat. d. 1. Sy. v. miss. 1. q. 1. Cap. consulto, de consec. d. 1.

Syl. v. corporalia q. 2.

Acerca desta conclusion,es la dificultad de lo q̃ toca a la hijuela,si es necessaria, y si ha de ser de lienço.En la qual dificultad es cosa certissima y aueriguada,que absolutamente,y respecto de todos los sacerdotes,no es necessario que aya hijuela,porque en nuestra religion los corporales no tienen hijuela. Con vno de los paños de los corporales se cubre el caliz. Y lo mismo se vsaua antiguamente en otras partes. De lo qual se colige claramente, que la hijuela no es necessaria para dezir Missa Pero la dificultad està respecto de aquellos sacerdotes, que conforme a la disposicion de su ordinario, tienen hijuela.Porque los corporales no son tan grandes que puedan alcançar a cubrir el caliz.Y ansi cõforme a su ordinaro tienẽ hijuela. La duda es,si ha de ser de lienço,o si puede ser de oro,o seda.En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan,que ay precepto de que la hijuela sea de lienço , como los mismos corporales,hablando de aquellos que vsan de hijuela.Esta sentencia enseñan algunos modernos Theologos,y la razon porque la tal hijuela parece essencialmente a los corporales,y sucede en lugar de la parte de corporales que auia de cubrir el caliz:luego como los corporales han de ser de lienço ,tambien la tal hijuela deue ser de lienço.Esta sentencia no me parece improbable. Conforme a esta sentencia la hijuela ha de ser bendita, como lo vsa la Iglesia,y esto parece que enseña Innocencio en el libro segundo de los mysterios de la Missa en el capitulo 56.

A esta dificultad se responde,ser mas probable,que la hijuela no es de essencia de los corporales,ni de los ornamentos del altar. Ansi lo enseña el padre Maestro Soto,y otros modernos Theologos.De lo qual infieren,que no es necessario que la hijuela sea de lienço, sino que puede ser de otra materia, como es red,y oro,y seda,y plata.Esto se prueua de la costũbre que ay aun entre hombres doctos, y religiosos,que dizen Missa con hijuela que no es de lienço.Esta costumbre pudo ser que tuuiesse fundamento en la hijuela no toca las especies sacramentales como tocan los corporales. Esta costumbre es cosa dificultosa dezir que es pecado mortal.

Sot. in 4 d. 13. q. 2. art. 3.

Septima conclusion.Pecado mortal es dezir Missa sin vela encẽdida.De suerte,que pertenece al ornato del altar,que aya en el vela encendida Esta conclusion enseñan todos los Doctores,particularmente Paludano , Durando,y el padre Maestro Soto,y otros Doctores,y Syluestro,y Nauarro en los lugares citados. Esto se prueua lo primero del Derecho, en el qual se reprehenden grandemente los excessos de cierto clerigo,y entre ellos vno era q̃ dezia Missa sin candela.Lo segundo se prueua de la costumbre de la Iglesia,la qual es antiquissima, y en vna cosa muy graue , y ansi obliga debaxo de pecado mortal.Pero ha se de aduertir , que la vela ha de ser de cera. Esto consta del vso de la Iglesia,en la qual siempre se dize Missa con vela de cera.La dificultad es,si se podra dezir Missa con luz de azeyte,o con vela de sebo.La razon de dudar es,porque en la Iglesia, delante del santissimo Sacramento, arden muchss vezes lamparas de azeyte:luego tambien se podra dezir Missa con ellas.

In 4. d. 13. Cap. vlt. de celebr. missarum.

A esta duda se ha de responder, que regular,y comunmente seria pecado mortal dezir Missa con luz de azeyte.Y esto consta del vso vniuersal de toda la Iglesia.Pero en caso de necessidad,que no se pudiesse hallar candela de cera, no parece que seria pecado mortal dezir Missa con luz de azeyte si se haze sin escandalo,y menosprecio,y por deuocion de dezir Missa,aunque no es bien aconsejar esto. Pero en ninguna manera es licito dezir Missa con vela de sebo,o de otra inferior materia. Tambiẽ se ha de aduertir,que vna sola vela es bastante para dezir Missa,y lo comun es poner dos, y si se pusieren mas para el ornato y reuerencia del sacrificio sera muy bien hecho.Y esto enseñan todos los Doctores,y consta de la costumbre vniuersal de la Iglesia.Pero no se han de poner en la Missa candelas en algun numero cierto supersticioso,como lo aduierte y manda el Concilio Tridentino.

Octaua conclusion Necessario es que ayã en el altar missal que tẽga missa entera,y particularmente el canon, ansi lo enseña Syluestro ,y Nauarro,y refieren otros Doctores.Esta conclusion no se prueua con Derecho alguno, por que ninguno destos Doctores lo trae.Puede se prouar lo primero de la costumbre vniuersal de la Iglesia,en la qual todos dizen missa con libro en el altar.Lo segundo se prueua, porque esta costumbre tiene fundamẽto en que el missal es necessario para dezir la missa conforme al ordinario que guarda la Iglesia. La dificultad es,si esta necessidad se puede suplir con la memoria del sacerdote que dize missa,de tal suerte,que no sea pecado dezir missa sin missal, particularmente,si no tiene libro,y no ay escandalo alguno. La razon de dudar es, porque muchos sacerdotes que estan diziendo missa, no miran al libro aun al tiempo que dizen el canon : porque lo dizen de memoria : luego no sera pecado dezir missa sin libro , particularmente no auiendo precepto desto en Derecho.

Conc. Trid. sess. 22. in decreto de obseruandis in celeb. missa.

Syl. v. missa. 1.

Nauar. in manu. c. 25. nu. 84. & 85.

A esta dificultad se ha de responder,que comunmente hablando es necessario que aya libro en el altar:de suerte que lo contrario seria pecado,y aun entiendo que mortal. Esta es la comũ sentẽcia de los Doctores.La qual se prue ua lo

lia lo primero del vso comun de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque la memoria del hóbre es deleznable, y facilmente falta, y assi comunmente auria peligro de dexar alguna parte de la Missa, y del canon, el qual estamos obligados a dezir enteramente, como diremos abaxo, y ansi mas obligados estamos a tener Missal para dezir todo el canon. De lo qual se sigue, que hazen mal algunos sacerdotes quando dizen Missa particularmente al tiempo del canon, no mirando el libro, ni leyendo por el, confiandolo de su propria memoria. Porque si el libro es necessario particularmente para el canon, no es necessario para que estè alli materialmente, sino para leer por el: y dezir el canon por el. De donde viene que muchas vezes estos tales fiandose de su flaca memoria, hazē algun notable defecto en la Missa, y faltan algun pedaço del canon. A estos tales es dificultosa cosa escusarlos de grave pecado. Por lo qual deuen de tener grande atēcion a leer por el libro, e yrlo mirando, principalmente quando comiēçan a entrar en el canon: y mucho mas quando consagran, por el peligro grande que puede auer de no consagrar. Con todo esso, en algun caso particular que huuiesse necessidad de dezir Missa y no houiesse missal con que dezirla, sin escandalo, y menosprecio la podia dezir sin missal, y no entiendo que seria pecado mortal, siendo hombre diestro, y que tiene buena memoria, y teniendo mucha atencion a lo que va diziendo, particularmente en el canon. La razon es, porque en el tal caso no es cosa tan graue, y el missal no parece tan necessario. A la razon de dudar se responde, que aunq̄ es verdad que en algun caso, la necessidad del missal se puede suplir con la memoria del que dize Missa: las leyes no miran esso, sino lo que es regular y comun.

Nona conclusion. Fuera destas cosas, ninguna otra es necessaria debaxo de precepto para el ornato, y atauio del templo. Esta conclusion se prueua, porque no ay Derecho ninguno, ni costumbre que obligue a otra cosa positiua. Porque aunque es verdad, que el missal Romano, y las ceremonias que manda, presuponen que ha de auer cruz en el altar, y es muy bien hecho que la aya, con todo esso no cae debaxo de precepto, sino como las demas ceremonias de la Missa. Lo mismo es de otro qualquier ornato y atauio del altar, como es frōtal, e imagines buenas, bien pintadas: y otras cosas semejantes, que causan deuocion, y reuerencia en el altar.

Decima conclusion. Pecado mortal es de su naturaleza dezir Missa con los ornamentos muy suzios, y manzillados. Esta conclusion enseña Paludano, y Cayetano, y Syluestro. Y se prueua lo primero, porque es grande irreuerēcia dezir Missa, en la qual se significa la limpieza del cordero, con ornamentos del altar muy suzios. Lo segundo se prueua, porq̄ Innocencio III. en el Derecho, manda, que los oratorios, y vasos del templo, y los corporales, y vestiduras sagradas, esten muy limpias. Y reprehende grauemente los clerigos que no tienen cuydado desto. Esto tiene mas particularmente verdad, hablando de los corporales los quales tocan inmediatamente las especies sacramentales.

Pal. in 4. d. 13. q. 1. ar. 6. Caie. ver. Missa celeb. Syl. v. missa. 1. q. 2.

Cap. 2. de custodia Eccl.

Cap. XXI. De los vasos sagrados con que se ha de dezir Missa, y de las vestiduras sagradas con que se ha de dezir Missa.

PRimera conclusion. Es cosa necessaria, que el sacerdote diga Missa con Caliz, y patena, de suerte, que sino lo hiziesse ansi, pecaria mortalmēte. En esta cōclusiō conuienen todos los Doctores, particularmente santo Thomas con todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, del qual se prueua esta verdad, porque se manda que se deponga el sacerdote q̄ celebrare, y dixere Missa sin Caliz. Y en nombre de Caliz se entiende el vaso y la patena. Lo segundo se prueua del vso vniuersal de toda la Iglesia: y como dizē los Doctores, el Caliz significa el sepulchro de Christo, y la patena la piedra que le pusieron encima. Pero es necessario declarar las qualidades y condiciones que ha de tener el tal caliz, y patena.

D. Thom. q. 83. ar. 3. ad 6.

Cap. vlt. de celebratione missarum.

Segunda conclusion, que declara la qualidad de la materia que ha de ser. El Caliz, y la patena, han de ser de oro, o de plata, o de estaño, y esto debaxo de precepto. De suerte, que pecara mortalmente el que dixere Missa con caliz y patena que no sea de la tal materia. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. Y se prueua lo primero de la costumbre vniuersal de la Iglesia: en la qual siempre se dize Missa con caliz y patena de oro, o plata, o estaño: y lo regular y comun es, que el caliz y patena sea de plata. Lo segundo se prueua, porque todas las demas cosas de que se puede hazer caliz y patena, tienen grandissimo inconueniente, o de verterse la sangre, o de pegarse demasiado al mismo vaso, o de otra cosa semejante, como se vee claramente, si el caliz fuesse de madera, o de vidrio, o de barro, o de hierro, o de piedra.

La primera duda es, si podra ser el caliz y la patena de plomo. La razon de dudar es, porque parece que es lo mismo del plomo que del estaño. En esta dificultad algunos Doctores enseñan por la razon hecha, que se puede dezir Missa con caliz de plomo, y que ansi se vsa en algunas Iglesias.

A esta duda se respōde, q̄ no se puede dezir Missa con caliz de plomo. Esto enseña Syluestro, y otros Doctores. La razon es, porq̄ el

Syl. v. calix.

estaño,y el plomo son materias diferẽtissimas como consta claramente. Y tiene gran inconueniente dezir Missa con Caliz de plomo, porq̃ el plomo como el hierro y otros metales semejantes,se ensuzian facilmente,y con la virtud del vino se toman facilmente. Lo mismo se ha de dezir,y por la misma razon,del bronze,y de otros metales semejantes. De manera,que el Caliz,y la Patena tan solamente pueden ser de aquellos tres metales,oro,plata,o estaño.

La segunda dificultad es,si es necessario de precepto,que todo el Caliz sea de oro,o de plata,o de estaño,o si bastara que la copa del caliz donde se recibe la sangre de Christo,sea de vno destos metales,y el pie de otro metal,como es bronze,o hierro. La razon de dudar es, porque parece que tan solamente la copa sirue para recebir la sangre. En esta dificultad algunos dizen que basta que la copa sea destos metales,y que esto es probable por la razon hecha,y tambien porque para la consagracion del Caliz essencialmente no es necessaria mas q̃ la copa del Caliz Esto enseñan algunos modernos Theologos,q̃ los antiguos no dizen nada desta dificultad. Esta sentẽcia si tuuiesse probabilidad,se auia de entender que el pie fuesse de materia firme,que no se pudiesse quebrar y derramarse la sangre.

A esta duda se responde, ser lo cierto, que la materia de todo el Caliz ha de ser oro,o plata,o estaño. Porque Caliz,no solamente dize copa,sino tambien el pie. Porque es vn vaso compuesto de lo vno y de lo otro,y ansi diziendo los Doctores, sin distinction ninguna, q̃ el Caliz ha de ser de vna de aquellas materias,ha se de entender,q̃ todo el ha de ser de aquella materia. A la razõ de dudar se responde, q̃ aunque es verdad que la copa sirue inmediatamente para recebir la sangre, pero lo restante tambien sirue al mismo ministerio. Ha se de aduertir, que la figura del Caliz ha de ser conforme al vso de la Iglesia, de tal suerte,que tenga manera de vaso conueniente para recebir la sangre de Christo. En lo que toca a la Patena,comunmente tiene figura circular,y es redonda. Pero esta figura no es tan necessaria que no podria muy bien ser quadrada, mirando a lo que toca al seruicio de la Missa. Pero en todo se ha de guardar la costumbre de la Iglesia.

Tercera conclusion,que declara otra qualidad destos vasos. El Caliz con que se ha de dezir Missa,ha de estar consagrado con la consagracion del Obispo que se haze con la vncion de la Chrisma, y con particular bendicion que se pone en el Pontifical. De suerte, que seria pecado mortal dezir Missa en el Caliz que no estuuiesse consagrado con la tal bendicion. Esta conclusion es de todos los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se manda esto. Particularmente se puede prouar del Derecho alegado en la primera conclusion en el qual se manda,que el sacerdote que dixere Missa sin Caliz consagrado,sea depuesto. La qual pena es grauissima,y con su grauedad significa ser graue pecado el dezir Missa sin Caliz consagrado. Lo segundo se prueua de la vniuersal costumbre de la Iglesia. De lo qual se ha de ver Syluestro, y los demas Summistas. Ha se de aduertir lo primero,que esta consagracion del Caliz,y su bẽdicion,es propria del Obispo. Porque se haze con Chrisma:y ansi solo el Obispo la ha de hazer,porque tiene mayor santidad,como queda dicho de la consagracion del altar. Verdad es, que el Summo Pontifice por particular priuilegio, auiendo causa y necessidad,lo puede cometer a vn simple sacerdote,y entonces se ha de guardar la forma del priuilegio. Lo segundo se ha de aduertir, que tambien la patena ha de estar consagrada y bendita:porque conforme al ordinario Romano,las especies sacramentales del pan consagradas, se ponen en la Patena. Lo tercero se ha de aduertir, que esta consagracion del Caliz y de la Patena,dura siẽpre mientras estan enteros. Pero pierdese la consagracion, si notablemente se deuiden, o se quiebran,de tal suerte, que pierdan la forma, y quantidad que es necessaria para su conueniente vso.

Cap. vnico, de sacra vnctione, c. in sancta de consec. d. 1. & in c. sacratas, & in alijs, d. 23.

Syluest. & Summis. v. calix, & v. benedictio.

La primera dificultad es,quando estos vasos que son de plata estan dorados,y con el vso se han venido a desdorar:y bueluen otra vez a dorarlos. La duda es si pierden la consagracion, de tal suerte,que sea necessario boluerlos a cõsagrar.

A esta dificultad se responde, que si la parte interior de la copa del Caliz la bueluen a dorar pierde la cõsagraciõ:y es necessario boluer a consagrar el Caliz. Lo mismo es de lo que toca a la Patena,si bueluen a dorar la superficie de la Patena, en la qual se pone el cuerpo de Christo:y por la parte que se pone. En esta resolucion conuienen comunmente todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque esta consagracion se haze,porque el Caliz, y la Patena,tocan inmediatamente el cuerpo y sangre de Christo,y en el tal caso,lo q̃ toca al cuerpo y la sangre de Christo inmediatamente no està consagrado por razon de estar dorado de nueuo: luego ha se de boluer a consagrar. Lo segundo se prueua,porque quando vn Caliz de plata se dora dentro de la copa, cõ el oro que le ponen se haze como otro vaso de oro muy delicado,o vna superficie en la qual se recibe la sangre de Christo,y lo mismo es de la Patena,luego necessario es que aquel vaso se consagre.

La segunda dificultad es, si quando se desdora el Caliz dentro de la copa pierde la consagracion

gracion, de suerte, que sea necessario consagrarlo de nueuo. La razon de dudar es de lo dicho, porque parece que se deshaze aquel vaso de oro subtil, o aquella superficie, luego pierdese la consagracion. A esta duda se responde, que no se pierde la consagracion, ni es necessario boluelle a consagrar de nueuo, siendo el Caliz de las materias ya dichas, que sean capaces de consagracion. Esta resolucion es comun de todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de toda la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso consagraron todo el Caliz junto. Luego aunque se desdore queda consagrado. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso todo el Caliz junto se consagrò, y ansi aunque se desdore queda consagrado, como quando el Caliz es de plata, aunque se gaste poco a poco algo de la superficie de la parte interior de la copa, no pierde la consagracion. Pero en el caso de la duda passada, quando se dora de nueuo lo interior de la copa del Caliz, es menester nueua consagracion: porque lo que se añade de oro, no està consagrado, y aunque es verdad, que la vncion que haze el Obispo con la Chrisma, solamente se haze en la superficie del Caliz, con todo esso, todo el Caliz queda consagrado: y ansi aunque se desdore no pierde la consagracion. Todavia queda dificultad acerca de lo dicho en la duda passada, y nace la dificultad de lo dicho en esta duda. Porq̃ por desdorarse el Caliz no pierde la consagraciõ. Luego por boluelle a dorar tampoco la pierde, porque lo que se añade es lo menos, como quando a la Iglesia se añade algo de nueuo, no pierde la consagracion, si es la menor parte.

A esta duda se responde, que aunque es verdad que quanto a la quantidad, mayor parte es la de plata que tiene el Caliz, que no la de oro que la añaden, quando le bueluen a dorar. Pero quanto al vso mas principal parte es la que añaden de oro, quando le doran de nueuo. Porque en ella toca el cuerpo y la sangre de Christo. De suerte, que es mas formal, y la otra es como material respecto della.

La tercera duda es mas en particular acerca del Caliz, si pierde la consagracion, quando se aparta la copa del Caliz del pie del Caliz. En esta dificultad Palude expressamente dize, que pierde la consagrcion: y lo mismo dizen otros Doctores. Esta sentencia se prueua lo primero, porque el ara pierde la consagracion quando la apartan de todo lo restante del altar quãdo se consagra juntamente con todo el altar, como queda dicho en lo passado. Luego tambien pierde la consagracion del Caliz, quando apartan la copa del pie: porque todo junto se consagrò. Lo segundo se prueua, porque el Caliz fue el que se consagrò, y quando apartan la copa del pie, no queda Caliz. Luego no

Pal. in 4. d. 13. q. 2. art. 5.

ay consagracion. De lo qual infieren, que es lo mismo del Caliz que tiene vn tornillo que junta el pie con la copa. Este tal Caliz, si le apartan el pie de la copa, y lo bueluen a juntar, dizen que no queda consagrado. Lo mismo enseña Syluestro. Verdad es que pone vna limitacion, y es, que si el Caliz està artificiosamente labrado, de tal suerte, que la copa por si sea suficiente para dezir Missa, y estè consagrada por si, aunque se pueda poner en el pie, este Caliz no pierde la consagracion por apartar lo del pie. Esta limitacion no parece que es necessaria, segun la opinion y parecer de algunos Doctores modernos. Lo vno, porque es cosa clara, que en el tal caso no pierde la consagracion. Lo otro, porque dizen, que no ay en la Iglesia semejante Caliz: y no entiendo que estos Doctores lo aduirtieron bien como luego se dirà.

Syl. v. calix.

A esta dificultad digo lo primero, que quando el Caliz tiene el pie fixo, de tal suerte, que no se puede apartar de la copa, sino es quebrandose, entonces apartandose la copa del pie pierde la consagraciõ. Esto enseña Paludano, y Syluestro, y entonces tienen fuerça las razones que hazen por su sentencia. Esto se prueua tambien del vso de la Iglesia. Lo segundo, porque el tal Caliz todo junto està consagrado, como vn vaso entero. Luego quando se aparta el pie de la copa, pierde la consagracion.

Digo lo segundo, que es muy mas probable que hablando del Caliz que tiene tornillo, con que se juntan artificiosamente la copa y el pie, por apartarse la copa del pie, mediante aquel tornillo, no pierde la consagracion, ni es necessario consagrar el Caliz quãdo lo bueluẽ a juntar. Esta sentencia tienen muchos Theologos, y en este sentido entiendo yo la limitacion de Syluestro. La razon es, porque sola la copa es de si necessaria para recebir la sangre de Christo: y el pie tan solamente es necessario para substẽtar la copa. Lo qual se podria hazer muy bien, aunque no hiziessen vna misma cosa, y ansi puede caer la consagracion en la copa, y conseruarse en ella, y quando la copa no està fixa con el pie, parece que se consagra con esta intencion: porque de otra manera seria necessario consagrar el tal Caliz muchas vezes, lo qual seria trabajosissima cosa. Quanto a esto se puede traer el exemplo del ara, quando se cõsagra apartada de todo lo restante del altar, y quanto a esto no tienen fuerça las razones de Paludano.

La vltima duda es, si otros vasos en los quales se recibe el cuerpo y sangre de Christo, hã de estar consagrados. Esta duda ya no tiene lugar, sino en los vasos en que se ponen las especies de pan. Porque las especies de vino, no se conseruan en la Iglesia. La duda es, de la taça en que se ponen las formas para comulgar los

fieles: y lo mismo es de la cexita en que se guarda el sanctissimo Sacramento en la custodia. En esta dificultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. La primera sentencia es, que no es necessario, que estos vasos esten consagrados. Esto enseña el padre Maestro Soto, y Paludano, dize que no es necessario que esten consagrados, ni benditos, y lo mismo dize Syluestro. La razon desta sentencia es, porque en todo el Derecho no ay precepto desto: y tan solamente se manda, que el sacramento de la Eucharistia se guarde honorificamente, y en lugar seguro y limpio. De lo qual se ha de ver el Derecho. La segunda sentencia es que es necessario, que los tales vasos esten consagrados. Ansi lo enseña Durando, aũque es verdad que no trae derecho ninguno donde se mande, sino tan solamente el ordinario Romano.

Sot. in. 4. d. 13. q. 1. art. 3. Pal. q. 1. ar. 6. Syl. v. Euchar. 3. q. 4 Cap. sane, de celebr. missarum, & c. 1. de custodia Eucharisti. Duran. li. 1. de ritil. Eccle. c. 16.

En esta dificultad digo lo primero, que no es cosa cierta y aueriguada, acerca de todos, q̃ aya precepto que semejantes vasos esten benditos, y consagrados. Porque en todo el Derecho no se halla tal precepto: y fundados en que no ay precepto, algunos hombres pios suelen poner el sacramento en vasos que no esten benditos, ni consagrados, y esto podemos conceder a los authores de la primera sentencia.

Digo lo segundo, que no solamente es mas seguro, sino que me parece que es cosa cierta, que ay obligacion de q̃ estos vasos esten bẽditos y cõsagrados. Esto se prueua lo primero, porque cosa cierta es, y aueriguada, que ay precepto en derecho, de que los corporales, y el ara, y el Caliz esten benditos y consagrados: porque han de tocar el cuerpo y sangre de Iesu Christo. Luego tambien ay precepto en el mismo derecho, que estos vasos esten benditos, y consagrados, porque han de tocar el cuerpo y sangre de Iesu Christo. Porque donde ay la misma razon, ay la misma disposicion de derecho. Lo segundo se prueua de la doctrina de S. Thomas. el qual enseña, que por la reuerencia deste sacramento, no le ha de tocar cosa ninguna que no estè consagrada, ni Corporales, ni Caliz, ni las manos del sacerdote. Luego el tal vaso ha de estar bendito y consagrado. De suerte, que, q̃ aunque no ay precepto formal, pero aylo como virtual. Porque por el mismo caso que se manda que esten consagradas las demas cosas que tocan las especies sacramentales se manda virtualmente que esten consagrados estos vasos. Este es mi parecer en lo que toca a este punto, y que lo auian de mandar hazer ansi los Obispos. Tambien se podia dezir, que donde se manda que el sacramento se guarde honorificamente, se manda virtualmente que estè en vaso bendito y consagrado: porque esta es vna de las honras grandes que se pueden hazer a este sacramento.

D. Tho. 3. p. q. 92. ar. 2.

Tambien se podia dudar, de que materia ha de ser el tal vaso, y si ay precepto de que sea de oro, o plata, o estaño. En esta dificultad no ay cosa cierta, y aueriguda en el derecho, ni entre los Doctores. Tan solamente ay, que lo que se determina en Derecho del Caliz, y de la Patena, se podria acommodar a estos vasos, porque en alguna manera es la misma razon. Verdad es, que no es del todo la misma razon en lo que toca al Caliz, aunque en lo que toca a la Patena, parece la misma razon. En lo que toca al Caliz, es cosa diferente, porque en el se pone la sangre de Christo, que tiene mayor peligro. En la Patena parece que lleua la misma razon: porque assi como la Patena toca el cuerpo de Christo, ansi tambiẽ estos vasos. De lo qual se sigue, que seria muy bien hecho, que los tales vasos fuessen por lo menos de vna de aquellas materias, y aun auian de mandar los Obispos, que fuessen de plata, para que el sacramento del altar se guarde honorificamente, como lo manda el Derecho. Pero quando estos vasos fuessen de bronze, o de otra materia semejante, no me parece que ay razon suficiente, ni Derecho para condenallo a pecado mortal. Pero dentro deste vaso y caxa donde se pone el sacramento, se deue poner algun lienço limpio, y asseado, para que estè el sacramento decentemente, y que tenga manera de corporal, y seria muy bien hecho, que el tal paño, o lienço estuuiesse consagrado, y bendito, con la consagracion, y bendicion del Pontifical.

Quarta conclusion. Precepto ay, que el sacerdote diga Missa con sus vestiduras vestido, de suerte, que si dixesse Missa sin ellas, o sin algunas dellas, peca mortalmente. Estas vestiduras son Amicto, Alua, Cingulo, Manipulo, Estola, y Casulla. En esta conclusion conuienen todos los Doctores: particularmente Palude, y el padre Maestro Soto, y Syluestro, y los demas Summistas, y Nauarro. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en el Derecho se manda al sacerdote so pena de excomunion, que quando dize Missa vse de Estola. De lo qual se colige aparentemente, que tambien ay precepto de que vista de las demas vestiduras, porque es la misma razon. Lo segundo se prueua eficacissimamente del mismo Derecho, en el qual se pone precepto. Lo tercero se prueua de la costumbre vniuersal de la Iglesia, y de la obseruancia tan guardada en ella por la reuerencia deste sacramento. Lo vltimo se prueua, porque ay precepto de dezir Missa en el altar que estè adornado, y atauiado con los ornamentos que arriba pusimos. Luego lo mismo sera de los ornamentos del sacerdote, porque es la misma razon. Verdad es, que el sacerdote que dixesse Missa sin estas vestiduras sagradas, no incurriria ipso

Palud. & Sot. in. 4. d. 13. Syl. v. miss. 1. Summist. ver. miss. Nauar. in manu, c. 25 num. 84. Cap. Eccle. d. 19. Cap. vestimenta, de consec. d. 1.

ipso facto excomunion, como lo dizen los Doctores.

Quinta conclusion. Necessaria cosa es, q̃ las tales vestiduras estẽ benditas: de tal fuerte, q̃ seria pecado mortal dezir Missa no estando estas vestiduras sacerdotales con q̃ se dizẽ Missa bẽditas. Esta conclusion tienen todos los Doctores citados por la conclusion passada. La razon que conuence esta conclusion es, la costumbre vniuersal de toda la Iglesia, que es grauissima, y ordenada a la reuerencia grande que se deue a este sacramento.

Scoto. in 4. d. 13. q. 2. Ricar. in 4 d. 13. q. 4. ar. 4.

La primera duda es, de lo que toca al Cingulo, si es necessario q̃ estè bendito. En esta dificultad Scoto enseña, que es licito en algunas partes vsar de Cingulo q̃ no estè bendito, y q̃ esta es la costumbre en aquellas partes. Lo mismo enseña Ricardo. A esta duda se responde, que lo mismo es del Cingulo que de los demas ornamẽtos, y lo contrario no es doctrina segura. Esto enseña Nauarro, y todos los Doctores citados, que no ponen distinction entre el Cingulo y los demas ornamentos, y la costumbre es la misma del Cingulo que de los demas ornamentos, y en el Pontifical Romano, se pone su bendicion para el Cingulo, como para los demas ornamentos.

La segunda dificultad es. Si el precepto de dezir Missa con estas vestiduras sagradas, y benditas sera tan graue que obligue tan rigurosamente, que en ningun caso sea licito dezir Missa sin las tales vestiduras, aunque sea con peligro de muerte.

La razon de dudar es, porq̃ el tal precepto es Ecclesiastico, y positiuo. Luego por lo menos no obliga con peligro de muerte. Por esta razon Nauarro en el lugar citado, parece q̃ tiene, q̃ no obliga este precepto con peligro de muerte: porque le parece cosa muy dura obligar tan rigurosamente.

A esta dificultad se responde, que este precepto obliga tan rigurosamẽte, que obliga con peligro de muerte. Lo qual se ha de entender en este sentido, que si a vno le dixessen, que dixesse Missa con las vestiduras comunes, y sino que le quitarian la vida, està obligado a morir antes que dezir Missa con semejantes vestiduras. Ansi lo enseña Cayetano, y otros muchos modernos Theologos. La razon es, porque esto no se puede hazer sin gran escandalo, y sin peligro de grandissima irreuerencia q̃ se haze al sacramento. A la razõ de dudar se responde, que el tal precepto en el tal caso obliga con peligro de muerte, por lo qual se mezcla de escandalo, y de irreuerencia.

Caiet. in 1. 2. q. 96. ar. 4.

La tercera dificultad es, si dezir Missa sin alguna de las vestiduras, particularmente auiendo necessidad, seria pecado mortal. Como si en vn lugar vn dia de fiesta, quando ay obligacion de oyr Missa, no pareciesse alguna de las vestiduras, como es el Manipulo, o la Estola. En esta dificultad algunos hõbres graues enseñan, que en semejante caso no seria pecado mortal dexar algunas de las vestiduras, particularmente menores, que no se echan tanto de ver, ni auria escandalo, ni irreuerencia. Cõmo si vn sacerdote lleuasse alua, y casulla, y no lleuasse alguna de essotras vestiduras. Tambiẽ puede acontecer en el tal dia de fiesta, quebrarse el Cingulo, y perder la bendicion. En el qual caso diziendo Missa sin el Cingulo, no seria pecado mortal. Este parecer no va fuera de camino: porque seria durissima cosa en semejante caso dexar el lugar sin Missa por esta ocasion.

Tambien se ha de aduertir con el padre Maestro Soto, q̃ si dixisse Missa el sacerdote sin vna destas vestiduras menores por oluido natural, no seria pecado ninguno. Dixe de las menores, qual es el manipulo: porque hablãdo de las mayores, como es la Casulla, y el Alua, parece cosa impossible, moralmẽte hablando. Si dixesse Missa sin vna destas vestiduras menores por negligencia, auiase de mirar la qualidad de la negligencia: si fue leue seria pecado venial, y si fue crassa y supina, seria pecado mortal, como lo enseña Cayetano, y el Maestro Victoria. Siẽpre hablo de las vestiduras menores: porque hablando de las mayores, parece cosa impossible, moralmente hablando, no hazerse de proposito.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 3.

Caiet. in sum. v. m. s. celebr. s. m. num. 98.

La quarta dificultad es, si el dezir Missa sin estas vestiduras por algun camino se puede escusar de pecado mortal, como se escusa el passar otros preceptos.

Digo lo primero, q̃ no puede escusarse el sacerdote de pecado mortal, quando quiebra este precepto, por ser ligera la materia, y de pequeña quantidad. En esto conuienen todos los Doctores ya citados. La razõ es, porque todos ellos enseñan, que dexar qualquiera de las vestiduras y dezir Missa sin ella, es pecado mortal. Como si dexasse el Amicto, o el Cingulo, o el Manipulo, q̃ son las menores vestiduras. Luego de parte de ser ligera la materia, no se puede escusar de pecado mortal. Lo mismo es, sino estuuiessen benditas las vestiduras sacerdotales, o alguna dellas, porque el no estar benditas es no ser vestiduras sagradas. Si vno dixesse Missa con vn Manipulo, o Cingulo, y no bendito, es lo mismo que dezir Missa sin Manipulo, o sin Cingulo. De lo qual se sigue, que han de aduertir grandemente los sacerdotes, y mirar si dizẽ Missa con estas vestiduras benditas. Muchas vezes acontece, que las tales vestiduras, pierden la bendicion, por quebrarse como el Cingulo, ó por romperse, y los sacerdotes dizen Missa con semejantes ornamentos, y no aduirtiendo ser graue pecado.

Digo lo segundo, que como deziamos arri-

ba,el dezir Missa sin alguna destas vestiduras, se puede escusar de pecado mortal por la inaduertencia, y negligencia, que si es ligera, y leue escusa de pecado mortal. La razon es, porque el quebrantamiento de los demas preceptos, se puede escusar de pecado mortal, de parte de la negligencia e inaduertencia, que puede ser que sea tan graue sino ligera. Luego lo mismo sera deste precepto.

Acerca desto, se puede dezir vna palabra de las vestiduras comunes, en que ha de llegar el sacerdote a vestirse las vestiduras sagradas, para dezir Missa.

Sexta conclusion. Conuenientissima cosa es, que el sacerdote llegue a dezir Missa, calçados los pies, de suerte, que no deue dezir Missa descalço. Esta conclusion enseña Syluestro, Scoto, y Ricardo, en los lugares citados, y comunmente los Doctores. Esto se prueua de la costumbre de la Iglesia, en la qual siempre se dize Missa desta suerte. Esta costumbre se funda en la honestidad y decencia, que es necessaria para dezir Missa. La duda es, si sera pecado mortal dezir Missa teniendo los pies descalços. En esta dificultad Syluestro, Scoto, y Ricardo, dizen, que ay precepto, en lo qual parece que significan, que seria pecado mortal, dezir Missa los pies desnudos.

A esta dificultad se respóde, q̃ a mi parecer, no seria pecado mortal, porque no ay precepto ninguno en derecho, y la costumbre que ay, solamẽte pertenece a vna manera de decencia, y honestidad. Por lo qual no parece q̃ obliga a pecado mortal. Tambien, que aunque huuiesse precepto, no parece la materia tan graue q̃ obligue a pecado mortal. Pero pareceme q̃ seria pecado venial y graue, por las razones dichas. Ha se de aduertir, que los çapatos con que se ha de dezir Missa, no es necessario que esten benditos, hablando de los que han de vsar los ordinarios sacerdotes.

Septima conclusion. Pecado es que el sacerdote diga Missa cubierta la cabeça. De suerte, que el sacerdote ha de dezir Missa descubierta la cabeça. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda que el sacerdote que assiste delante de Dios diziendo Missa, ha de estar descubierta la cabeça, y el q̃ temerariamente hiziere lo contrario, lo priuen de la comunion. De lo qual se colige ser pecado lo contrario. Lo segundo se prueua esta conclusion, de la costumbre vniuersal de la Iglesia. Lo tercero del ceremonial Romano, en el qual se determina esto. *Cap. nullus de consec. d. 1*

Acerca desta conclusion, es la dificultad, si dezir Missa cubierta la cabeça sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque se pone graue pena, al que temerariamẽte presumiere dezir Missa cubierta la cabeça. Luego es señal de pecado mortal.

A esta duda se responde, que no me atreueria a condenarlo a pecado mortal, por no ser tã graue la materia. Particularmente no auiendo escandalo, ni menosprecio. Y tambien que la irreuerencia no parece tan grande. A la razon de dudar se responde, que no queda luego priuado de la comunion, conforme a derecho, y ansi no parece que seria pecado mortal, aunque seria pecado venial, y graue, por las razones dichas. Esto se entiende diziendo Missa cubierta la cabeça, no auiendo causa ni razon para esso, ni licencia. Porque haziendose con dispensacion y licencia, quiças no seria pecado ninguno, como parece que lo significa el Pótifical Romano. Lo mismo es, si huuiesse graue enfermedad, o necessidad, y no se pudiesse facilmente pedir la dispensacion. Verdad es, que Syluestro dize, que en el tal caso no seria graue culpa, en lo qual parece que significa, que seria alguna culpa. Y dize, que particularmente tiene esto verdad, quando el celebrar cubierta la cabeça no es cosa continua, sino vna vez, o otra, y haziendolo secretamente para quitar el escandalo. En lo qual todo parece que significa ser mas graue pecado el dezir Missa cubierta la cabeça que lo q̃ a algunos les parece. De lo qual se sigue, que no tiene tanta verdad lo que dizen algunos Doctores, y entre ellos el padre Fray Manuel Rodriguez, en la Summa capitulo dos cientos quarenta y quatro, conclu. 13. q̃ a qualquier sacerdote por sano q̃ sea, le es licito dezir Missa cubierta la cabeça con el amito, para tener mayor atencion. Porq̃ mejor es que teniendo buena la cabeça, tenga atẽcion a lo q̃ manda el Derecho, y a lo que se vsa en la Iglesia, y a la reuerencia deuida a tan alto sacramento, y tan excelente sacrificio. La dispensacion para los sacerdotes seglares, la puede dar el Obispo: y para los religiosos su proprio prelado, que es el Prouincial. *Syl. v. miss. 1. q. 2. §. 1*

Octaua conclusion. En lo que toca a las demas vestiduras, se ha de guardar la deuida decẽcia para vestirse con las vestiduras sagradas: de suerte, q̃ la vestidura sobre la qual se ha de poner el alua, sea larga hasta en pies, y decẽte quãto fuere possible. Desto no ay precepto en el Derecho, pero ay costumbre muy obseruada, y guardada. Y es verguença grande è indecencia ver algunos sacerdotes, como se llegan a vestir se para dezir Missa.

Vltima conclusion. El Diacono y Subdiacono, quando se visten para dizir Missa solemne con el sacerdote, se han de vestir las vestiduras sagradas, conforme al vso de la Iglesia. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es clara, porque el sacerdote para dezir Missa està obligado a vsar de las vestiduras sagradas ya dichas. Luego tambien el Diacono y Subdiacono, tienen obligacion en su manera a hazer sus





sus officios con las vestiduras sagradas, que vsa la Iglesia.

La difficultad es, si sera pecado mortal, que el Diacono, y Subdiacono hagan sus officios, sin las vestiduras que se han de vestir, conforme al vso de la Iglesia, como son stola, o manipulo, o los demas ornamentos. En esta difficultad algunos modernos Theologos significan, que sino ay menosprecio, o escandalo, que tan solamente sera pecado venial, pero si ay escandalo: o menosprecio, sera pecado mortal.

Digo lo primero, que auiendo menosprecio, o escandalo, seria pecado mortal. En esto no ay difficultad.

Digo lo segundo, que aunque no huuiesse escandalo, ni menosprecio, no me atreueria à escusarle de pecado graue, y mortal. Porque me parece, que la materia es graue, y la irreuerencia seria grande. Y ansi apartarse de la costumbre de la Iglesia seria pecado mortal.

Cap. XXII. Del respecto y reuerencia, y veneracion que se deue a las Iglesias, y templos, y a los vasos sagrados, y ornamentos con que se dize Missa.

3. p. q. 25. EN este capitulo no pretendo declarar el respecto y reuerencia que se deue a estas cosas, porque esto pertenece a otro lugar. En el qual se trata del respecto y reuerencia que se deue a estas cosas, por tocar en el cuerpo y sangre de Christo, o por estar alli: Tan solamẽte hemos de declarar, las cosas que son licitas, o illicitas acerca destas cosas.

Primera conclusion. No es licito hazer cosa alguna injuriosa acerca destas cosas, ni que sea de poca reuerencia. Esto dize la ley natural. De suerte, que si alguno hiziesse injuria a estas cosas, o las tratasse sin reuerencia, pecaria. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Esta conclusion se prueua, porque estas cosas que pertenecen al sacrificio de la Missa tienen alteza, y sobrenaturalidad. Luego pecado es hazerles alguna injuria, o tratarlas con poca reuerencia. Y ansi deshazer los altares, o los templos, o las vestiduras sagradas, o vasos sagrados, o hazelles otra injuria, es pecado contra derecho natural, nos enseña, que las cosas tan sanctas se han de tratar santamente, y con el deuido respecto. De lo qual se infiere, que el negociar en el templo, es pecado contra la santidad del mismo lugar. Ansi esta determinado en vn Concilio, adonde se manda, que descomulguen a los que hizieren lo contrario. De suerte, que los Doctores affirman: que no es licito vender, y cõprar en las Iglesias, o cimenterios, sino fuesse alguna cosa que pertenecie sse al vso de la misma Iglesia: como lo dize San Antonino, y Cayetano. Pero aduierte Cayetano, que si vno vendiesse, o comprasse vna vez, o otra en la Iglesia, como de passo, quiça se podria escusar de pecado. Pero si se haze de assiento, de suerte que la Iglesia sirue de officina de comprar y vender, estando dedicada al culto diuino, no se puede escusar de pecado, y graue, por la irreuerencia. En lo que toca al cimenterio, no parece tan graue irreuerencia el comprar y vẽder alli: y ansi parece que es pecado venial, aunque graue. Y ansi vemos, que los Obispos lo permiten muchas vezes. Pero dentro del tẽplo es pecado mortal contra la santidad de aq̃l lugar. Pero aduierte Cayetano, que entonces principalmente es pecado mortal, quando de proposito se escoge el lugar sagrado, para cõprar y vender. Porque si por algun accidente aconteciesse, que por algun accidente aconteciesse, que por algun breue tiempo se comprasse y vendiesse en la Iglesia, se podria escusar, a lo menos de pecado mortal. Põgo exemplo. Està vno vendiendo cerca de la Iglesia, y comiença a llouer y recogese a la Iglesia con la mesa en que vende. O si vno que anda vendiẽdo por las calles de camino entrasse en la Iglesia, y vendiesse sus mercaderias: en estos casos y otros semejantes, dize que se podria escusar de pecado, alomenos mortal. Pero en todos estos casos se ha de tener grande atencion, y mirarlo con mucha prudencia, atendiendo a todas las circunstancias, y mirar muy bien, si la injuria que se haze al templo, es graue y notable, y conforme a esso se ha de juzgar por pecado mortal. Porque tan indecente puede ser el vender vna vez tan solamente en la Iglesia, que sea pecado mortal.

Lo que se ha dicho del vender, se ha de entender tambien de otras obras seculares exteriores, que sean contra la santidad del lugar, como son juzgar en causas temporales, y principalmente criminales, y hazer juntas y consejos publicos seglares, y alborotos, y otras cosas semejantes, que son contra la santidad deuida a estos lugares. Lo qual esta determinado en el Derecho. Tambien estan prohibidos los combites en la Iglesia, y otras cosas semejantes, que no son decentes al lugar sagrado, qual es la Iglesia. Y ansi lo veda el Derecho. Lo qual se ha de entender, sino es que huuiesse necessidad alguna, como si estuuiesse retraydo, y fuesse necessario comer alli con algun amigo. O tambien por alguna pia causa, haziendose con las deuidas circunstancias, y no de otra manera. Lo mismo se ha de dezir de otras obras humanas, que tienen repugnancia con el lugar sagrado, como son dormir en la Iglesia, o viuir alli. A las quales se ha de tener grandissima atencion, y conforme a sus qualidades, y circunstancias juzgar de la irreuerencia que se haze al lugar sagrado. Con mucha mas razon

Marginal notes: 1. 6. Synod. can. 76. — D. Anton. nu. 3. tit. 1. ca. 16. §. 2. Caietan. in sum. verb. immunitas ecclesiastica. — De immun. Ecclesiarum in multis Decre. & c. Eccles. & c. decet; eod. tit. in 6. Nauarr. li. de oratio. ca. 5. C. nullus d. 42. & c. nõ oportet.

se ha de dezir lo mismo de otras obras malas, y deshonestas que tienen contrariedad con el lugar sagrado, y del parlar cosas ociosas è impertinentes, y deshonestas dẽtro de la Iglesia, o del hurtar, o hazer obras injuriosas dentro de la Iglesia.

Conc. Trid. sess. 22. c. de obseruandis in celebrat. Miss.

De todas estas cosas habla muy grauemente el Concilio Tridentino. Lo que està dicho de la Iglesia, y del Altar se puede aplicar facilmente a los vasos sagrados, y a las vestiduras sagradas: quebrar los vasos, o romper las vestiduras sagradas, o prophanarlos, conuirtiendolos en vsos profanos: es contra la santidad destas cosas, y ansi es pecado graue.

Segunda conclusion. Por derecho positiuo Ecclesiastico estan prohibidas algunas cosas que se hazen acerca de las cosas sagradas, y ansi hazerlas sera sacrilegio contra la santidad del lugar, por el derecho positiuo que ay. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. No tienen otra probacion, sino declararla con algunos exemplos. Ante todas cosas el primer exemplo es, que es sacrilegio contra derecho positiuo sacar los retrahidos de la Iglesia contra su voluntad. Esto se determina en el Derecho en muchos lugares del. Pero ha se de aduertir lo primero, que en el mismo Derecho se determina, que no gozan deste priuilegio los que con esperança desta immunidad de la Iglesia pecan, y cometen el delicto en la Iglesia. Lo segundo se ha de aduertir del mismo Derecho, que desta immunidad gozan todas las Iglesias, en las quales se dizen los diuinos officios, aunque no esten consagradas, sino tan solamente benditas, como esten determinadas por el Obispo para este ministerio. De lo qual se han de ver Syluestro, y Nauarro, y Couarruuias.

a. 17. q. 4. per multa capita, & c. definiuit. ca. id constituimus, & in alijs de immunit. Ecclesia.
b. Cap. vlt. ei. s. tit. ca. Eccl. s. eod. tit.
c. Syl. v. immun. 11. Nauarr. in sum. ca. 25. nu. 17. Couar. li. 2. Var. ca. 20.

Vltimamente se ha de aduertir, que esta immunidad mas principalmente conuiene a los altares, y ansi es mayor sacrilegio arrancar a vno del altar, y sacarle, aunque toda la Iglesia, y los portales della, y el cimenterio gozan deste priuilegio. El segundo exemplo es, que por esta reuerencia deuida a las cosas sagradas esta prohibido por derecho positiuo, que los seglares, y principalmente mugeres, no toquen el Ara consagrada, ni los vasos sagrados, o las vestiduras, o ornamentos benditos, principalmente los corporales. Esto se determina en el Derecho. Particularmente en vn capitulo se manda, que las monjas no toquen los vasos sagrados, ni los corporales. Lo mismo se determina en otros muchos capitulos del Derecho.

d. D. 23 per multa capita, praesertim c. sacratas ca. non oportet, de consecr. d. 1. per mult. ca. praecipue c. 11. sanct. &. c. vestimenc.

Acerca desto hemos de declarar lo que està en vso, y obliga. La primera dificultad en este punto es, si tocar los seglares, o las mugeres, las vestiduras, y vasos sagrados, y corporales, y Ara, es pecado. Syluestro enseña, que es pecado. Esta sentencia tiene fundamento en el capitulo vestimenta, en el qual se determina, que los hombres que no estan consagrados, no deuen tocar las vestiduras sagradas: y lo mismo es de las mugeres. Aquella palabra, no deuen, parece que denota precepto.

e Syl. ver. Missa. 1. q. 2. §. 2.

A esta duda se responde por vna regla general, que es tal. Todos los ornamentos del altar y vestiduras sagradas, aunque esten benditas, como no esten consagradas con Chrisma, ni toquen immediatamente el cuerpo de Christo, los pueden tocar sin escrupulo los seglares, y las mugeres. De suerte, que pueden tocar los frontales, los manteles del altar, la casulla, y alua, y los demas vestidos del sacerdote. Pero no pueden tocar el Caliz, ni la Patena, ni los Corporales, ni el Ara. Esta resolucion se prueua de la costumbre vniuersal de la Iglesia. Todas las personas dichas tocan estos ornamentos, sin rastro de escrupulo.

A la razon de dudar se responde, que casi todos los Derechos citados hablan de los vasos sagrados. Solo el capitulo, vestimenta, habla de las vestiduras sagradas. Al qual se ha de responder lo primero, que aquella palabra, no deuen, no tiene tanta fuerça que sea declaradora de precepto. Lo segundo se responde, que quando tenga fuerça de precepto por la contraria costumbre, està abrogado. Finalmente se puede dezir, que si tiene fuerça de precepto, se ha de entender que no es licito que estas personas toquen las vestiduras sagradas para vsos prophanos.

La segunda duda es, si los seglares y mugeres tocando el Caliz, y la patena immediatamente, si es pecado, y lo mismo es en tocar los corporales, y el Ara. En esta dificultad el P. M. Soto enseña, que no auiendo menosprecio, quiça no es pecado aun venial, y si lo es, es leuissimo pecado.

a Soto in 4. dis. 13 q. 2. art. 3. ad 3.

Digo lo primero, que el tocar el Caliz consagrado, y las demas cosas ya dichas immediatamente es pecado en los seglares, y mugeres aunque no aya menosprecio. Esto se prueua lo primero de los derechos citados que prohiben el tal tocamiento. Lo segundo se prueua del vso de toda la Iglesia. Todos hazen escrupulo de tocar estas cosas.

Digo lo segundo, que no auiendo menosprecio, no sera pecado mortal, pero sera pecado venial, si se haze sin causa y necessidad. Que no sea pecado mortal consta del comun consentimiento de todos los fieles, porque ninguno haze escrupulo de pecado mortal. Tambien consta, porque la materia no es tan graue, que aya obligacion de pecado mortal. Que sea pecado venial se prueua con las razones del primer dicho. Las quales se confirman, porque los Summos Pontifices han dado priuilegio a los religiosos, para que los legos puedan tocar los Calizes, y otras cosas semejantes. Luego ello

ello de si no es licito.

Digo lo tercero, quando los vasos sagrados encierran en si el cuerpo y sangre de Christo, no los puede tocar sino el sacerdote, o quando mucho el Diacono. Y haziendo lo contrario sin causa y necessidad, no se podria escusar de pecado mortal. Esto enseña Paludano, y otros modernos Theologos. Desto habla el cap. non oportet. 1. La razon es, porque en el tal caso la materia es graue, y ansi seria pecado mortal.

b Palud. in 4. d. 13. q. 1. ar. 4.

Digo lo quarto, que quando el Caliz està vazio, licitamente lo puede tocar el Subdiacono. Y ansi toca estos vasos quando le ordenan. Ansi se determina en el cap. non licet. 1. Esto mismo se estiende al Acolyto, quando estan ministrando en el altar, como se vee en el cap. non licet. 2. Finalmente qualquier ministro sagrado, aunque no sea ordenado, sino de prima corona no pecara tocando estos vasos sagrados. Esto consta del vso, y del derecho.

Es necessario dezir vna palabra en particular de los corporales. Digo lo primero, que en el Derecho, los corporales se ygualan quanto a esto con el caliz. Esto consta manifiestamente de los Derechos citados, particularmente del capitulo sacratas pallias, por las quales se entienden los corporales.

c Ca. nullus d. 24.

Digo lo segundo, que en el Derecho està determinado, que los corporales se han de lauar en cierto vaso determinado para este effecto, y los ha de lauar por lo menos el Diacono: y el agua que saliere del lauatorio, no se ha de verter, sino derramarse en la piscina sagrada. Esto se determina en el Derecho. Acerca de esto se ha de aduertir, que esto por lo menos se ha de entender en la primera lauadura, y quanto a esto no esta abrogado el Derecho, ni ay causa razonable para que estè abrogado, como lo dize muy bien Syluestro. La razon es, porque podria auer algunas reliquias en los corporales, y ansi es razon que por lo menos la primera vez se lauen con esta reuerencia. Pero en el segundo, o tercero lauatorio, si se hiziesse lo mismo, seria muy biē hecho, y muy decente cosa. Despues del primer lauatorio, muchos Doctores muy probablemente enseñan, que los corporales los pueden lauar, y adereçar, y assear mugeres, particularmente religiosas. Lo qual enseña Cayetano. Y la razon es, porque esto es tocar los corporales con causa, lo qual no es pecado. La causa es, para que esten mas limpios, y mas asseados. Lo qual hazen mejor las mugeres, y ansi no seria pecado ninguno. Verdad es, que a las religiones se les concede priuilegio algunas vezes, para que los religiosos legos, o religiosas puedan lauar los corporales. De lo qual parece que se colige, que esto de si no es licito, sin priuilegio.

Ca. nemo de consec. dist. 2.
Syl. ver. corporalia. q. 1. & ver. benedictio. q. 7.
Caiet. v. mulierum peccata.

A esto se responde de dos maneras. La primera es, que el priuilegio es para lauarlas la primera vez, y no la segunda. Lo segūdo se puede responder, que la opinion de Cayetano, no es cierta y aueriguada, sino probable, y muy probable. Por lo qual el priuilegio se da para que seguramente, y con certidumbre, sin rastro de escrupulo puedan lauar los corporales. Syluestro añade, que el lauar los corporales los seglares y mugeres se puedē escusar por la costumbre: y cita a Paludano por su sentencia. La verdad es, que no ay tal costumbre.

d Syl. ver. benedictio. q. 7. & v. corporalia. q. 1.

La dificultad es si los seglares y mugeres, y los que no son de Euangelio lauassen los corporales la primera vez, si seria pecado, y que pecado seria. En esta dificultad, digo lo primero, que por lo menos seria pecado venial muy graue, por la prohibicion del Derecho, y porque la materia parece algo graue. No me atreueria a condenarlo a pecado mortal, aunque parece que tiene su dificultad, por ser el negocio graue, y tambien porque puede auer reliquias en los corporales.

Digo lo segundo, que el verter el agua, en que se lauaron los corporales la primera vez, fuera de la piscina sagrada, es muy graue pecado, por lo menos venial. Por la prohibicion de los Derechos, y porque parece la materia algo graue: y por el peligro que ay de las reliquias que puede auer en los corporales. No me atreueria a condenarlo a pecado mortal por la razon dicha en lo passado.

De lo que toca a los purificadores, se ha de dezir lo mismo que de los corporales. Porque aunque es verdad, que los purificadores, no estan benditos como los corporales, pero con todo esso tocan la sangre de Christo, y algunas vezes algunas reliquias. De suerte, que lo que toca a lauarlos la primera y segunda vez, se ha de guardar lo mismo, y con la misma obligaciō que en el lauar los corporales.

De las palias y paños de caliz, y manteles, y otros ornamentos del altar, aunque esten bēditos, no es la misma razon, y ansi los pueden lauar, aunque sea la primera vez, los seglares y mugeres, y lo mismo es de las aluas y amitos.

Tercera conclusion. Muy mas prohibido esta vsar de los vasos sagrados, y destas cosas sagradas para vsos prophanos. Pongo exemplo. Esta muy prohibido vsar del Caliz para beuer en la comida ordinaria, y vsar de los corporales, y otras cosas sagradas en lugar de manteles, para comer ordinariamente, o vsar de las vestiduras sagradas en representaciones prophanas, o en juegos, o burlas. Esto todo està tā prohibido, que no se puede escusar de pecado mortal. Esta conclusion enseña el P. M. Soto, y otros muchos modernos Theologos. Prueuase lo primero de los Derechos citados, en los quales està muy prohibido el tocar estas cosas sagradas. Luego muy mas prohibido estara el prophanarlas

prophanarlas de la manera dicha. Particularmente esto se prohibe en el capit. quæ semel, en el qual las cosas que vna vez se dedicaron para el monasterio, se prohibe que siruan a habitacion seglar. Y en otro capitulo que comiença, nemo, se mando, que la Palia que estuuo en el altar, no ha de seruir para embolucr el defuncto.

Cap. quæ semel. 19. q. 3.
Cap. nemo 2. de consec. dist. 1.

De lo qual todo se colige, que estas cosas no han de seruir en vsos prophanos. Lo segundo se prueua, porque el vsar destas cosas en vsos prophanos, no se puede hazer sin menosprecio de las tales cosas. Luego de si es pecado mortal.

Acerca desta conclusion, es la difficultad, si es pecado vsar destas cosas sagradas para vestir los defuntos, particularmente sacerdotes.

La razon de dudar se toma del capitulo vltimamente citado, en el qual se prohibe esto muy en particular. En esta difficultad Syluestro absolutamente dize, que no es licito vestir los muertos con cosas sagradas, y con uestiduras sagradas, aunque sea con color de piedad: y habla en particular de los sacerdotes y Obispos. Porque parece que este es vso prophano. Y dize este autor, que quando los sacerdotes, o Obispos se entierran con semejantes vestiduras, no han de estar benditas, y si lo estan se escusa el tal hecho por la costumbre.

Sylu. verb. benedict. 1. q. 7.

A esta duda se responde diziendo lo primero, que no es illicito enterrar los Sacerdotes, y Obispos con vestiduras sagradas. Esto enseñã comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que muchas vezes entierran los tales con vestiduras sagradas, y benditas. Lo segundo se prueua, porque esto no es cõuertir las vestiduras sagradas en vsos prophanos, sino a obras de misericordia, y de piedad, qual es, enterrar la persona sagrada. Lo tercero se prueua, porque es licito quemar estas vestiduras sagradas, quando ya estan viejas. Luego mas licito es enterrallas con vna persona sagrada.

Digo lo segundo, que no es cosa conueniente, que los cuerpos de los defuntos, aunque sean sacerdotes se amortajen con las palias del altar, o con los manteles del altar. Esta conclusion se prueua lo primero de aquel Derecho que trayamos, que habla desto en particular. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia. Los cuerpos de los defuntos, nunca vso la Iglesia amortajallos con las palias, ni con los manteles del altar. Lo segundo se prueua, porque parece cosa indecentissima, que estas cosas toquen immediatamente el cuerpo del difunto, aunque sea sacerdote: por lo qual sin gran necessidad, no es cosa decente hazerlo ansi. De lo qual se infiere, que seria pecado, por lo menos venial, enterrar los cuerpos de los diffuntos, aunque sean sacerdotes, con estas cosas sagradas que siruen al altar. Esto tiene mucho mas verdad de los corporales, a los quales se deue mas respecto.

A la razon de dudar responde la Glossa alli, que se entiende aquel texto de los seglares difuntos. Tambien se puede dezir, que se entiende de las palias y corporales, y mesas de manteles, y no de las vestiduras sacerdotales.

Quarta conclusion. Las cosas sagradas no han de seruir mas a vsos prophanos, y communes. Esta conclusion se ha de entender, no solamente mientras dura la bendicion, y consagracion, sino tambien despues. De suerte que la cosa sagrada no es licito conuertilla en vsos prophanos. Esta conclusion enseña S. Thomas, y sus discipulos, Palude, y el Maestro Soto, y otros doctores, y Syluestro. Esto se prueua del Derecho, porque en el capitulo, ligna, se manda que los maderos de la Iglesia que se deshizo no siruan para otra obra, sino para otra Iglesia, o para monasterio de religiosos, y no para casas de seglares, y que antes se han de quemar que siruan de esso. Y lo mismo se dize en el capitulo altaris. Lo mismo se ha de entender de las vestiduras sacerdotales, y de otros ornamentos, particularmente, si estan benditos.

D. Tho. 2. 2. q. 83. art. 3. ad 3.
Palu. & Sotus, & alii in 4. d. 13.
Sylu. verb. benedictio.
Cap. ligna de consecra. d. 1. & cap. altaris.

La primera duda es de los vasos de plata, como son calices, y patenas, si se pueden conuertir en vsos profanos. La razon de dudar es, porque se pueden vender despues de quebrados. Luego la plata puedese conuertir en vsos prophanos.

A esto digo lo primero, que estos vasos no se pueden vender, sino es en ciertos casos, como lo enseñan los Summistas.

Digo lo segundo, que entonces ya es licito conuertirlos en otros vsos communes. La razõ es, porque el venderlos procede de necessidad de la misma Iglesia, y ansi es cosa religiosa vẽdellos. Particularmente, que para conuertirlos en otros vsos, es necessario meterlos en el fuego, y labrarlos de nueuo, y ansi se han como si fueran otras cosas differentissimas, y pueden seruir a vsos profanos.

La segunda dificultad es, si es peccado conuertir estas cosas sagradas en vsos profanos. Ya diximos arriba, que es pecado mortal vsar de las cosas sagradas en vsos communes, mientras estan sagradas. La dificultad es despues que pierden la bendicion, o consagracion.

A esta duda se responde, que a lo menos es pecado venial, por ser contra lo que està mandado en el Derecho, y porque tiene vna manera de indecencia. No me parece mas que pecado venial, por no ser la materia muy graue.

La tercera duda es, si es cosa licita conuertir las cosas comunes, y que siruen a vsos comunes, en cosas sagradas, haziendolas sagradas, como si de vna vasquiña, o vestidura de muger se hi-

se hiziesse vna casulla, o frontal, o cosa semejante. La razó de dudar es, porque Sixto IIII. concedio vn priuilegio a los religiosos de San Francisco que pudiessen côuertir las cosas profanas en cosas sagradas, y que siruiessen al ministerio de la Iglesia. Luego sin priuilegio no es licito, ni seguro en conciencia. En esta difficultad algunos Doctores dizen que esto esta prohibido.

En esta difficultad digo lo primero, que absolutamente esto no està prohibido. Esto enseñan comunmente los Doctores. Prueuase del vso comun de la Iglesia, que conuierte vna ropa de seda que auia seruido en vsos communes en casulla, y los despojos de vna casa seglar cayda siruen para edificar vna Iglesia, y desto nadie hizo scrupulo. De suerte, que quando la cosa profana muda la forma, o figura, no ay duda sino que se puede hazer.

La difficultad està, si guardando la misma forma y figura la cosa profana se puede dedicar para cosa sagrada.

Digo lo segundo, que si la forma y figura es conueniente para algun vso y ministerio sagrado, absolutamáte con aquella figura se puede conuertir en cosa sagrada, saluo si huuiesse escandalo, o alguna particular indecencia. La razon es, porque esto no està prohibido por algun Derecho, y por otra parte por auer seruido en vsos comunes, no estan mazilladas estas cosas, y quando lo estuuiessen con la bendicion, y consagracion se purifican. Luego licito es. Y ansi los Pontifices santamente edificios profanos, los han dedicado para templos, y cóuertido en Iglesias. A la razon de dudar se responde, que aquellos priuilegios se conceden para que se haga con mayor seguridad de conciencia: porque ay algunos Doctores que dizé estar prohibido.

Cap. XXIII. De la preparacion que es necessaria para dezir Missa.

HEmos dicho de la disposicion y preparacion necessaria de parte del cuerpo, que ha de yr ayuno, y vestido con las vestiduras sagradas, que ya hemos dicho. Tambien hemos dicho de la disposicion necessaria de parte del alma, quanto a lo que toca al comulgar. Agora hemos de dezir de otras cosas necessarias para dezir Missa, que son como preparaciones.

Primera conclusion. El sacerdote que entiéde que està en pecado, està obligado á contricion si no tiene copia de confessor. En esta cóclusion conuienen todos los Theologos, conforme a lo dicho arriba de la preparacion, y disposicion para comulgar. Porque el Sacerdote que dize Missa, necessariamente ha de commulgar. Esto es general y comun para todos los que commulgan. Lo particular que ay en el sacerdote se ha de declarar en este lugar.

Segunda conclusion. El sacerdote que dize Missa, no solamente està obligado a llegar a dezir Missa con consciencia pura, porque ha de commulgar, sino tambien, porque ha de consagrar, y sacrificar. Porque estas son obras sagradas, que requieré limpieza en el ministro que las haze de officio. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores, aunque no he visto ninguno en particular que trate este púto. De lo qual se sigue, que ay gran differencia entre el que commulga tan solamente, y el que dize Missa. El que commulga tan solamente, aunque sea sacerdote, no comete mas que vn pecado, o vn pecado por vna sola razon, que es recebir indignamente este sacramêto: y ansi es sacrilegio por esta sola razon. Pero el sacerdote que dize Missa en pecado mortal, no solamente peca pecado de sacrilegio, por recebir indignamente este sacramento, sino tambié por consagrarle, y por sacrificar, que son nueuas razones de sacrilegio. De lo qual se sigue, que muy mas grauemente peca pecado de sacrilegio, el sacerdote que dize Missa en pecado mortal, que no el que comulga, por la razon ya dicha.

La primera difficultad es, si es vn sacrilegio, o tres, en el sacerdote. La razon de dudar es, porque parece que no es mas que vna sola obra el dezir Missa. Luego no es mas que vn sacrilegio. Por otra parte, parece que son tres sacrilegios, vno por consagrar en pecado mortal, que consagrar es obra sagrada: y el hazella en pecado mortal, es pecado mortal de sacrilegio. Otro por sacrificar, porque es tambien obra sagrada. Otro por comulgar en pecado mortal. En esta difficultad algunos modernos Theologos, entre ellos el Padre fray Manuel Rodriguez en la Summa cap. dozientos y quarenta y quatro, conclusion 26. por la primera razon hecha enseñan, que toda aquella obra tan solamente es vn sacrilegio. Otros Doctores por la segunda razon enseñan, que son tres sacrilegios distinctos.

Digo lo primero, que la vna y la otra sentencia tiene probabilidad, quanto al ser distintos pecados. Y esto por las razones dichas. Aunque mas prouable me parece, que es vna obra de pecado mortal.

Digo lo segundo que en lo que toca a las costúbres, certissimo ha de ser, que el dezir Missa es vna obra que tiene aquellas tres razones de sacrilegio, agora sea vna obra, agora muchas. Como el hurtar cosa sagrada de la Iglesia tiene dos razones de sacrilegio: y lo que toca a la costumbre es cosa impertinente ser vna obra y vn pecado, o ser muchos en numero.

De la resolucion desta difficultad se resuel-

uen

uen facilmente otras. La vna es, si vno en peca do mortal se sienta a confessar, y confiessa diez o doze personas, si es vn sacrilegio todo aquel confessar continuado, o si son muchos. En lo qual ay differentes pareceres y probables. Por que vnos dizé, que es vn sacrilegio por ser vna obra cótinuada. Ansi lo dize el padre fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Otros dizen, que son muchos sacrilegios, conforme a las confessiones que haze. Lo que es cierto, es que confessar muchas personas, es mas graue sacrilegio, y tiene razó de muchos sacrilegios, y se ha de declarar en la confession el numero de las confessiones que hizo. Como si vno có vna misma obra matasse muchos clerigos. La otra difficultad es, de vn sacerdote que comulga muchas personas de vna vez, si son muchos pecados de sacrilegio, o vno. Esta difficultad procede en la opinion de los que dizen que el comulgar es pecado mortal, y sacrilegio, hablo del comulgar el sacerdote a otros, quando el está en pecado mortal. Porque en la opinion de aquellos que dizen, que quando el sacerdote comulga a otro estando el en pecado mortal, no peca mortalmente, porque no es obra sacramental, sino ministracion del sacramento, no procede esta difficultad. Conforme a esto ay differétes opiniones, porque vnos dizen que es vn pecado, otros que son muchos. Lo cierto es, que tiene razon de muchos sacrilegios, y es necessario declarar en la confession el numero de los que confesso. Tambien es cosa cierta en esta opinion, que el sacerdote que acabando de dezir Missa en pecado mortal comulga alguna persona, o personas, comete distincto sacrilegio. Porque el comulgar es accessorio, y muy accidental el dezir Missa.

La segunda difficultad es, si peca mas grauemente el sacerdote, comulgando debaxo de ambas especies sacramentales, que el seglar, que tan solamente comulga debaxo de la vna especie sacramental de pan. De suerte, que el mismo comulgar sea mas graue pecado el del sacerdote.

La razon de dudar es, porque cada especie sacramental tiene su fuerça y virtud de dar gracia, como es cosa cierta y aueriguada en toda sentencia. Luego el que comulga en pecado mortal debaxo de ambas especies, peca mas grauemente, porque pone impedimento a ambas las especies sacramentales, que tienen fuerça y virtud de dar gracia. Declaremos mas esta difficultad. Sea caso que vn sacerdote recibio las especies sacramentales de pan en pecado mortal, y antes que recibiesse las especies de vino, tuuo contricion de sus pecados. En el tal caso las especies de vino hazen su efeto, y dan gracia. Luego quando se recibe en pecado mortal, ponese impedimento a la tal gracia, y por consiguiente es nueua razon de sacrilegio.

A esta difficultad se responde, no ser muy fuera de camino, que es mas graue pecado y sacrilegio, el comulgar debaxo de ambas especies, que no debaxo de vna especie. La razon hecha tiene grande apparencia para conuencer esta resolucion. Pero tambien se podia dezir, que no es mas graue pecado, porque debaxo de qualquiera especie se recibe Christo, y la virtud total del sacramento. Desta difficultad, no he visto authores que la disputen.

La tercera difficultad es, si por dezir la Epistola, y Euangelio en la Missa en pecado mortal, es nueua razó de sacrilegio, como lo es por sacrificar y consagrar en pecado mortal: como queda ya dicho. La razon de dudar es, porque el Diacono y Subdiacono, que dizen solemnemente el Euangelio, y la Epistola en pecado mortal, pecan mortalmente, segun probable sentencia, como queda dicho arriba. Luego el sacerdote que dize la Epistola, y Euangelio en pecado mortal, sera nueua razon de sacrilegio: y dos razones de sacrilegio, vna por dezir la Epistola, y otra por dezir el Euangelio. Esta difficultad no procede en la opinion de aquellos que enseñan, que el Diacono, o Subdiacono que dizen la Epistola y Euangelio en pecado mortal, no pecan mortalmente, sino venialmente. Tampoco importa mucho para lo que toca a las costumbres como queda ya dicho, si es vn pecado todo, el dezir Missa, o si son muchos, sino lo que disputamos es, si son estas nueuas razones de sacrilegio, que se hallan en toda aquella obra de dezir Missa.

A esta difficultad se responde, que segun aquella opinion, es muy prouable sentencia, que son nueuas razones de sacrilegio. Esta resolucion conuence bien apparentemente la razon que está hecha. De suerte, que por estar consagrado para dezir la Epistola, y el Euangelio, y dezirlos en pecado mortal, es nueua razon de sacrilegio, ansi diziendo la Epistola, como diziendo el Euangelio.

Tercera conclusion. Fuera de la disposició dicha es necessario con necessidad de precepto que tenga intencion de sacrificar y offrecer el sacrificio, como deue, y honestamente, y si no tuuiesse esta intencion y voluntad, pecaria mortalmente. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque el va a sacrificar: luego ha de tener la deuida intécion al sacrificio.

Quarta conclusion. Otras disposiciones que se señalan en el Missal, y otras preparaciones que se mandan alli, como son oraciones deuotas, y otras cosas semejantes, no caen debaxo de precepto, sino debaxo de consejo. De manera, que no sera pecado mortal dexar las tales cosas. En esto conuienen todos los Theologos. La razon es, porque todo esto se pone como muy buen consejo, y no como precepto. Lo

to. Lo mismo es de las deuociones que cada vno tiene por costumbre de dezir antes que vaya a dezir Missa.

Quinta conclusion. El sacerdote que ha de dezir Missa, ha de estar ayuno con el ayuno natural, como el que ha de comulgar: porque tá bien el comulga. En esto no ay cosa particular fuera de lo que queda dicho arriba de los que comulgan. Solamente se ha de aduertir, que el sacerdote que dize Missa, no estando ayuno, manda el Derecho que lo descomulguen, o le depongan. Verdad es, que no incurren luego la tal pena.

'ap. nihil. ' q.1.

Sexta conclusion. El que llega a dezir Missa, es necessario debaxo de precepto, que tenga tal disposicion corporal, que excluya todo el peligro de irreuerencia, o de dexar el sacrificio començado. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porq̃ se ha de dezir Missa con la reuerencia deuida a tá alto sacramento. Luego qualquier peligro de irreuerencia sera pecado. Tambien el que dize Missa està obligado a proseguir el sacrificio. Luego seria pecado yr a dezir Missa con peligro de dexar el sacrificio. De lo qual se infiere, que no han de dezir Missa los que estan caducos, o tienen vaguedos de cabeça, o otra semejante enfermedad. Ansi se determina en el Derecho. La razon es clara, porque estos tienen peligro de irreuerencia, y de dexar el sacrificio. Por lo qual es pecado mortal dezir Missa, y los que cuydan de ellos, como son los prelados, pecaran mortalmente dexandolos dezir Missa. Lo mismo es de los que tienen vomitos, por el peligro que ay de hazer injuria a tan alto sacramento. Y lo mismo de otros que tienen semejantes enfermedades. Ha se de aduertir, que en aquellos derechos se determina, que los que tuuieren semejantes enfermedades de cabeça, se han de curar, y despues de curados han de estar vn año sin dezir Missa, para que se eche de ver que pueden llegar al altar sin peligro. Porque los males de cabeça duran mucho, y son peligrosos para este ministerio. Y la misma proporcion de tiempo se ha de guardar en otras enfermedades, que traen consigo peligros semejantes. Ha se de aduertir, que si la enfermedad no es peligrosa, pero trae horror consigo, como si es leproso, o tiene otra semejante enfermedad, entonces no està prohibido el Sacerdote de dezir Missa absolutamente, sino de dezir Missa en publico. Podrala muy bien dezir en secreto, porque no aya horror.

c. commu ter 13. d. 2. q. 7. r totam.

Septima conclusion. Cosa conueniente es, y muy decente, que el sacerdote quando va a dezir Missa se laue las manos. La razon es, por la limpieza corporal que significa la espiritual, como lo dize Innocencio. Y aunque es verdad, que esto no es materia de precepto rigurosa, de suerte que obligue a pecado mortal: pero con todo esso no se ha de dexar facilmente, por ser cosa que pertenece a la limpieza corporal que es necessaria: y tambien, porque es muy buena costumbre de los sacerdotes que van a dezir Missa.

lr. 1. de sterio ss. c. 94.

Octaua conclusion. No es preparacion, ni disposicion necessaria para dezir Missa, el auer dicho Maytines. De suerte, que no es pecado mortal, que el sacerdote particular diga Missa sin auer rezado Maytines. Esta conclusion es contra muchos Doctores que tienen lo contrario. Particularmente contra Palude, y San Antonino, y Gabriel, y la Summa Angelica, y Armilla, y Nauarro, que parece que enseñan esta sentencia. Estos authores se fundan en la costumbre de la Iglesia, y la costumbre de la Iglesia obliga debaxo de pecado mortal en materia graue, qual parece esta presente. Por esta razon estos Doctores enseñan, ser pecado mortal dezir Missa antes de auer rezado Maytines. Pero nuestra conclusion es comun entre los modernos Theologos. Ansi lo tiene el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y Nauarro, y otros muchos. Tengo por certissima esta nuestra conclusion, sin auer rastro de difficultad en ella. Esta conclusion se prueua, porque no ay precepto en todo el derecho de rezar primero Maytines que dezir Missa, como consta manifiestamente del derecho. Y la costumbre que ay, no es porque se entienda: que ay precepto de rezar Maytines primero que dezir Missa, sino porque de ordinario, y regularmente, los Maytines se dizen a su deuida hora, que es primero que llegue el tiempo de dezir Missa: y ansi no obliga esta costumbre, a pecado mortal. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque los Maytines de su naturaleza, no tienen necessaria connexion con el dezir Missa. Luego no es necessario rezar primero Maytines que se diga Missa.

Palu. in 4. dis. 13. q. 2. ar. 2. D. Anton. 3. p. tit. 13. ca. 4. §. 1. Gab. s. ca. Mis. le. 13. Sū. Ange. ver. Missa. nu. 42. Armil. v. hora canonica nu. 18. Nau. lib. de ora. c. 3. nu. 70. Soto. in 4. d. 13. q. 2. ar. 2. & lib. 10. de iust. q. 5. art. 4. Syl. v. Mis. 1. q. 6. Nauar. vbi sup.

La primera difficultad es, si sera pecado venial dezir primero Missa, que rezar Maytines. En lo qual algunos Doctores enseñan, que no es pecado venial el dezir Missa antes de auer rezado Maytines. De suerte, que bien podra ser que peque venialmente, por no auer rezado los Maytines a su tiempo, no auiendo legitima causa para ello: pero no pecara venialmente por no los auer dicho primero que la Missa: esto se ha de entender, aunque no aya causa ninguna para dezir primero Missa que Maytines. La razon es, porque no ay precepto ninguno de dezir primero Maytines que Missa.

Digo lo primero, que auiendo causa legitima para dezir primero Missa que Maytines, no es pecado ninguno hazerlo ansi. En esto conuienen los que tienen nuestra conclusion.

La ra-

La razon es: porque dezir primero prima, y tercia, que Maytines, y trocar el tal orden de la Iglesia sin causa ninguna, es pecado venial, y con causa no es pecado ninguno: luego tampoco sera pecado venial diez ir primero Missa que Maytines, auiendo causa legitima. La legitima causa no es necessario que sea cosa muy graue, pues no es muy graue la obligacion, sino basta que sea alguna causa razonable. Como si estan aguardando al sacerdote algunas personas para que diga Missa, que no podran despues oyrla, o otra cosa semejante.

Digo lo segundo, que me parece pecado venial dezir primero Missa que Maytines, si se haze sin causa, ni razon alguna. Lo que me mueue es, porque si tan graues authores enseñan, que es pecado mortal sin causa ninguna dezir primero Missa que Maytines, por lo menos ha de ser pecado venial el dezir primero la Missa, que los Maytines.

Lo segundo se prueua, porque no se puede negar, sino que ay alguna indecencia en dezir primero Missa que Maytines, porque en fin los Maytines son officio de la noche, y la Missa es officio del dia. Luego pecado venial sera, sin causa ninguna, dezir primero la Missa que los Maytines.

La segunda difficultad es, de las comunidades, en las quales se dizen Maytines, y las demas horas, y Missa, si en las tales comunidades sera pecado mortal, dezir primero Missa que Maytines. Pongo exemplo en vna Iglesia Cathedral, o en vn conuento: porque en las Iglesias donde no se dize el oficio diuino, no tiene lugar esta duda. La razon de dudar es, porque si no es pecado mortal, que el sacerdote particular, diga primero Missa que maytines. Luego tampoco sera pecado mortal, que en semejante comunidad se diga primero la Missa que los Maytines.

A esta difficultad digo lo primero, que si en semejante comunidad se dixesse primero la Missa mayor que los Maytines, y la prima, sin causa ninguna, y sin razon, seria graue pecado, y pecado mortal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto se prueua, porque las tales comunidades tienen obligació a dezir los officios diuinos, y la Missa a sus tiépos determinados: luego sino lo dizen sera graue pecado. Por lo qual los prelados, y superiores tienen gran obligacion a mirar en esto: particularmente porque seria escandalo, si el pueblo viesse peruertir este orden, porque este orden pertenece grandemente al culto diuino. Este dicho se ha de entender regular y comunmente.

Digo lo segundo, que en algun caso raro, por alguna causa publica, y quitando el escandalo, no seria pecado graue el dezir primero la Missa que los maytines, y primera. Esto enseñan tambien comunmente los Doctores. La razon es, porque entonces la causa publica escusa el dezir Missa primero que los Maytines.

Aduiertase, que hablando de las personas particulares, lo que queda dicho de los maytines, con mucha mas razon se ha de dezir de la prima. Porq̃ la prima en el orden del diuino oficio, es despues de los maytines. No auiendo obligacion debaxo de pecado mortal, de dezir primero maytines que Missa, tampoco la aura de dezir primero prima que maytines. Solamente se ha de notar, que si vno dixesse primero Missa que prima, aunque lo hiziesse sin causa ninguna, ni razon no seria pecado venial, porque de la prima no ay vso ninguno de dezirla primero que la Missa, ni es indecencia: porque la prima es hora de las del dia.

Cap. XXIIII. De las cosas que está obligado el sacerdote a dezir en la Missa y de las ceremonias que esta obligado a hazer.

PRimera cóclusion. El sacerdote tiene obligacion de guardar todo el rito de la Missa, como està determinado y ordenado en el Missal. Esta conclusion tienen comunmente todos los Doctores. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino, en el qual se manda esto estrechamente. Lo segundo se prueua de vn motu proprio de Pio V. que anda en el principio del Missal, en el qual se manda esto estrechissimamente, y debaxo de santa obediencia. Lo tercero se prueua con la razon deste precepto, que es graue, y pertenece ciente al culto diuino: y para que se haga con la deuida reuerencia. *Conc. Tri. sess. 22. in decr. de obseruan. in celeb. Missa.*

Hase de aduertir, que algunas religiones, y entre ellas la nuestra, tienen priuilegio de no dezir Missa conforme al rito del Missal Romano: y los que tienen el tal priuilegio, estan proporcionablemente obligados a guardar las cosas que manda su proprio Missal, y su ordinario. Como en el exéplo puesto, los religiosos de la orden de Sancto Domingo, tienen obligacion, a dezir Missa conforme el ordinario de su Missal. Pero ha se de declarar mas en particular, quando sera pecado mortal, y quando venial no guardar las ceremonias, y ritos del Missal.

Segunda cóclusion. Quando es pecado mortal, o quando venial se ha de mirar de la grauedad de la materia, y del menosprecio, y de la negligencia. En esta conclusion conuienen comunmente los Theologos. La razon es, porque en todos los demas preceptos, para que la omission sea pecado venial, o mortal, se tiene atencion a todo esto. Luego lo mismo sera en lo que toca a este precepto. Clara cosa es, que si dexasse el sacerdote vna ligera ceremonia, y que no es tan graue, no seria pecado mortal, sino

sino venial. Pero si dexasse vna ceremonia graue, seria pecado mortal: y lo mismo es, si la tal ceremonia la dexasse por negligencia muy culpable. Porque si la negligencia fuesse natural, no seria pecado ninguno, y si fuesse negligencia no muy culpable, seria pecado venial, y no mortal. Declaramos esto mas en particular.

Tercera conclusion. Certissima cosa es, que pecaria mortalmente, y grauissimo pecado, el que consagrasse las especies de pan y vino, sin ceremonia ninguna ni solemnidad.

En esta conclusiō conuienē todos los Theologos. Pruuase lo primero de aquel precepto declarado en la primera conclusion: y la materia en este caso seria grauissima, luego el pecado mortal seria grauissimo. Lo segūdo se prueua, porque seria grandissima irreuerencia deste sacramento, consagralle sin ninguna ceremonia, ni solemnidad. Luego sera pecado mortal grauissimo. Lo mismo es, si dexasse alguna parte notable de las ceremonias, o alguna ceremonia muy graue.

Quarta conclusion. El sacerdote que dexasse alguna parte notable, y graue de la Missa, pecaria mortalmente. En esto conuienen todos los Theologos. Pruuase esta conclusion de lo dicho en las conclusiones passadas: porq̃ entonces passaria el precepto en cosa notable, y graue. Como si dexasse la Epistola, o el Euāgelio, o otra parte notable de la Missa, haziendolo de proposito: porque si lo hiziesse con inaduertencia no culpable, no seria pecado mortal, y escusarseya como se escusa el passar otros preceptos.

Acerca desto es la primera dificultad, si dexar qualquiera cosa del Canon es pecado mortal, aunque sea vna cosa pequeña, y vna o dos palabras breues. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que dexar qualquiera palabra del Canon de proposito, o por negligencia culpable, es pecado mortal. Porque les parece ser cosa tan graue el Canon de la Missa, que qualquiera palabra del Canon es materia graue, y dexarla es pecado mortal.

A esta duda se responde, no ser pecado mortal dexar qualquiera palabra del Canon. Esto enseñan muchos Theologos. La razon es, porque no es qualquiera palabra graue materia, y assi no sera pecado mortal dexar qualquiera palabra. Verdad es, que las palabras del Canō son grauissimas, y santissimas, y assi es necessario tener atencion a dezirlas, y no dexar ninguna, y mas facilmente sera graue materia dexar algunas palabras del Canon, que no de otra parte de la Missa. Qual sea graue materia del Canon, hase de mirar conforme a las reglas de prudencia. Graue materia entiendo que seria, dexar vna entera oracion del Canon, como el Cōmunicantes, o otra semejante.

La segunda dificultad es, si vno por oluido natural dexo alguna cosa de la Missa, como la Gloria, o el Credo, o otra cosa semejante, si despues de ay a vn poco que ha ydo adelante en la Missa se le acuerda que ha dexado aquella parte de la Missa estara obligado a boluello a dezir.

A esta duda se responde, que regularmente no es necessario boluerse a dezir. Assi lo enseña Syluestro. La razon es, porque moralmēte no se puede esso hazer comodamente, y sin alguna nota. Esto se entiende hablando de las cosas q̃ no son de la substācia del sacrificio, porq̃ si lo fuessen, seria necessario boluerlo a dezir. *Sylu. verb. Missa. 1. q. 5. §. 4. & 5.*

Quinta cōclusiō. El sacerdote q̃ dize Missa con Diacono, y Subdiacono, no esta obligado a dezir el por si la Epistola, y el Euangelio en secreto, como lo hazen algunos sacerdotes.

Esta conclusiō es cōtra el Doctor Nauarro. Pero tienenla comunmente los Doctores. La razon es, porque no ay derecho ninguno, que obligue al tal sacerdote a dezir la Epistola, y el Euangelio. Y el Missal de Pio V. no pone tal ceremonia, ni obligacion. *Nauarr. de orat. cap. 77*

Sexta conclusion. Los sacerdotes tienē obligacion a no añadir nueuas palabras, o colectas en la Missa fuera de las que pone el ordinario. Esto determinò el Concilio Tridentino en el lugar citado en la primera conclusion, y tābien lo manda estrechamente Pio V. en el motupropio ya alegado. Ha se de aduertir, que en añadir puede auer tambien graue pecado, como lo enseña Syluestro, y el Padre Maestro Soto. Lo qual se ha de entender añadiendose en publico, pero no en secreto. Ha se de aduertir, que para ser pecado mortal el añadir algunas palabras, o oraciones en la Missa, ha de ser haziendose con malicia, y presumpcion, como lo dize el mismo motupropio de Pio V. Lo que esta dicho del añadir, cōforme al ordinario Romano, tambien se ha de entender proporcionablemente de los que dizen Missa conforme a otro ordinario consentido por particular priuilegio. Estos tales no han de añadir palabras, y oraciones notables si las añaden al oficio de la Missa. *Sylu. verb. miss. 1. q. 2. §. 3. Soto. in 4. dis. 13. q. 2. art. 4.*

Acerca deste motupropio ay vna dificultad, si peca el sacerdote que no dize la Missa del dia, sino otra conforme a su deuocion. Pongo exemplo. La Missa del dia es de feria, y el sacerdote dize la de nuestra Señora. La duda es, si pecara. La razon de dudar es, porque el motupropio de Pio V. manda que se guarde el ordinario, y el ordinario manda que se diga la Missa del dia. Esto se confirma, porque si conforme al ordinario se huuiesse de rezar de feria, y vno que tiene obligacion de rezar, y dezir el oficio diuino, rezasse de vn Santo, pecaria como es cosa notoria. Luego lo mesmo sera quando vno dize la Missa de Santo, auiendo la de dezir de feria.

Digo lo primero, que no es pecado dezir Missa de Santo, quando la Missa del dia es de feria, hablãdo del sacerdote que dize Missa particular. Esto tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque no ay precepto ninguno que me obligue a dezir Missa el tal dia. Luego tampoco estarè obligado a dezir tal, o tal Missa. Lo segundo se prueua de la vniuersal costũbre de la Iglesia. Ningun hombre de buena consciencia, haze escrupulo desto.

Digo lo segundo, que en las Missas solénes de las Iglesias parrochiales, o conuentuales, ay obligacion de dezir Missa del dia, conforme al ordinario. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. De suerte, que se ia es ciupulo, y grande, en los prelados, o en aquellos a cuyo cargo esta, sino se dixesse la tal Missa del dia. A la razon de dudarse responde: que Pio Quinto, en su motupropio tan solamente manda estrechamente, que se guarde el ordinario de dezir Missa quanto a las ceremonias, y quanto a lo demas. Pero no manda estrechamẽte que se diga la Missa del dia.

Cap. quidã, & c. p. c in creatura de celeb. Miss.

A la confirmacion se responde, que ay grandissima differencia entre el oficio diuino y la Missa. Porque ay precepto de dezir el oficio diuino, y ansi consiguientemente està obligado a dezir el oficio diuino de aquel dia. Pero no ay obligacion, ni precepto de dezir Missa cada dia, y ansi no està vno obligado a dezir la Missa de aquel dia. La qual differencia se ha de aduertir grandemente. Tambien se ha de aduertir, que quando alguno por la limosna, y pitãça ò por la institució de la capellania, o por otra causa semejãte esta obligado a dezir tal, o tal Missa, tiene obligacion a dezilla, si comodamente puede. Como si tiene obligació de dezir Missa de nuestra Señora, o de las animas. Verdad es, que si sin escandalo dexa de dezir la tal Missa, por dezir la del dia, no peccara, antes hara muy bien, particularmente si es fiesta solemne. Y la regla vniuersal ha de ser, que es muy buen cõsejo dezir siempre la Missa del dia, y guardar en esto el ordinario del Missal, sino fuesse por alguna justa y razonable causa. Ansi lo dize Syluestro, y el Maestro Soto, y Nauarro, y Victoria. La razon es, porque en esto se guarda el orden, y determinacion de la Iglesia.

Syl. verb. Miss. 1. 14. & 4. 9. Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 1. Nauarr. in man. c. 21. num. 7. Victor. in Sum. n. 25.

Septima conclusion. Pecado mortal es de su naturaleza, que el sacerdote sin causa vrgentissima dexe la Missa començada, particularmente si està la Missa algo dentro. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda esto estrechamente, so pena de suspension. Lo segundo se prueua, porque seria grandissima indecencia, y irreuerencia dexar la Missa començada. Hase de aduertir, que el tal sacerdote queda suspenso, como lo dize el Derecho: pero no incurre descomunió mayor, ni menor, como lo enseña Nauarro, y Salzedo. Esto se ha de entender, si se haze sin causa vrgente: porque si se hiziesse por causa legitima, no seria pecado mortal. Pero es de ver, qual es legitima causa para dexar la Missa començada. Legitima causa sera, si al sacerdote le sobreuiene vna enfermedad, de tal suerte que comodamente, y con la deuida reuerencia no puede acabar la Missa. Tambien sera legitima causa, como lo dize Nauarro, quando despues de auer començado la Missa, se le acuerda que ha comido alguna cosa, o que esta suspenso, entredicho, o irregular, o descomulgado. Entonces puede sin pecado dexar la Missa. Saluo si no huuiesse escandalo: porque si le huuiesse, auia de proseguir, teniendo contricion de sus pecados. Iusta causa para dexar la Missa començada sera, si entra algun descomulgado en la Iglesia, de los que tenemos obligacion a euitar, conforme al Decreto del Concilio Constanciense, si el descomulgado no se quisiesse salir de la Iglesia. Esto se entiende, quando el sacerdote no huuiesse començado el Canon, y las palabras de la consagracion: porque si huuiesse llegado a la consagracion, ha de proseguir, y acabar la Missa. Lo mismo se ha de dezir, quando estando diziendo Missa, se pone entredicho, o cessacion. Porque si llega a las palabras de la consagracion, no ha de dexar la Missa. Pero sino llega a ellas, hala de dexar. Esto se ha de entender con limitacion, porque quando ponen entredicho, puede el sacerdote cerradas las puertas acabar su Missa. Y en tiempo de cessacion la podra acabar el que tuuiere priuilegio para ello, como lo tienen algunos religiosos.

Cap. nulli c de consecr. d. 1.

Na. arr. i ora. n. 4 Salz. c. 4 pag. 126.

Nauarr. in man. ca. 25 nu. 75.

La duda es, si sera pecado mortal boluer a dezir la Missa, o algun poco della, porque la oya algun personaje grande, o los jornaleros que entran tarde a oyr Missa, y porque no dexen de oyr Missa entera, bueluen algo de la Missa, como la Epistola, o el Euangelio con lo demas. En esta dificultad la primera sentencia es, que es pecado mortal. Ansi lo enseña Salzedo, y lo mismo enseñan otros modernos Theologos, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa, capitulo 244. conclusion 7. La razon es, porque es grande indecencia reiterar la Missa por el gusto particular de semejantes personas. Y los que auian començado a oyr la Missa se escandalizarian desto, como de cosa no vsada. Y la costumbre parece que declara ser cosa graue, porque esto nunca se vsa. La segunda sentencia es, que no es pecado mortal. Ansi lo enseña Nauarro. La razon es, porque no parece cosa tan indecente reiterar la Epistola, y Euangelio, porque los tales oyan Missa, particularmente siendo dia de precepto.

Salzedo. in pract. crim. ca. 41. pag. 127.

Nauarr. in orat. 42. n. 65.

Digo lo primero, que el boluer la Epistola y Euan-

y Euágelio sin causa, ni razon ninguna, que me parece cosa graue, y que seria por lo menos pecado venial muy graue, porque seria grande indecencia. No me atreuo a dezir que seria pecado mortal, porque no veo Derecho que lo mande, ni razon vrgente que conuença ser pecado mortal.

Digo lo segundo, que si la Missa fuesse muy adelante, de suerte que huuiesse entrado en el Canon, y boluiesse el sacerdote a començar la Missa, aunque fuesse por alguna causa, qual es la que esta puesta en la duda, me pareceria cosa graue, y no lo escusaria de pecado mortal por ser cosa notablemente indecente.

Digo lo tercero, que en el caso de la duda, no auiendo escandalo, no me parece que me atreueria a condenarlo a pecado mortal, por no auer Derecho, ni razon conueniente; particularmente haziendose porque los tales oyan Missa. Y el repetir la Epistola y Euangelio no parece cosa tan indecente, ni que deue causar graue escandalo. Con todo esso yo no aconsejaria a ningun sacerdote que lo hiziesse, por no ser cosa vsada.

Octaua conclusion. Precepto ay de la Iglesia de guardar las ceremonias de la Missa, que consisten no solamente en palabras, sino tambien en obras. En la Missa, no solamente se dizen palabras, sino tambien ay algunas obras que pertenecen a la reuerencia y solemnidad de la Missa. Como son hazer algunas cruzes, y reuerencias, y otras cosas semejantes a estas. El sacerdote tiene precepto de guardar el ordinario quanto a esto. Esto se prueua, lo primero del Concilio Tridentino, y del motuproprio de Pio Quinto, en los lugares alegados, que estrechamente mandan esto mismo. Lo segūdo se prueua con las razones que hezimos en la primera conclusion, las quales prueuan esto mismo. Hase de aduertir, que aunque el motu proprio habla del ordinario Romano, pero proporcionablemente se ha de entender lo mismo del ordinario, por el qual dizen Missa algunos religiosos por priuilegio. Y hase de aduertir, que el tal precepto, no solamente manda que se hagan las ceremonias del Missal, sino tābien prohibe, que no se añadan otras: cōforme a lo dicho de las palabras.

Nona conclusion. Este pecado de su naturaleza es pecado mortal. La razon es, porque como queda dicho, ay precepto de la Iglesia. Luego de su naturaleza obliga a pecado mortal, si la materia es graue, porque si la materia fuera pequeña, no seria pecado mortal. Y lo mismo es, si se hiziesse por inaduertēcia que no fuesse culpable. Declaremos esto mas en particular. Si vn sacerdote dexasse vna ceremonia, o otra que no importasse mucho como es vna reuerencia, o vna cruz, no seria pecado mortal: pero si dexasse vna ceremonia muy celebre, o gran parte de las ceremonias, aunque ninguna por si fuesse materia graue, todas juntas harian materia graue, y seria pecado mortal dexarlas. Lo mismo es en el añadir ceremonias. Si el sacerdote por su deuocion añadiesse vna, o otra ceremonia religiosa, no seria pecado mortal. Pero si añadiesse gran muchedumbre dellas, la materia seria graue, y lo mismo el pecado.

Decima conclusion, en la qual se ha de hablar de algunas ceremonias en particular. Pecado mortal, y graue seria, no mezclar el agua con el vino. Esta conclusion es de todos, como queda dicho arriba. Y la razon es clara, porque esta es grauissima ceremonia muy vezina, y cercana a la substancia, y essencia de la Missa. Luego sera pecado mortal dexarla de proposito, y aduertidamente. La duda es, sino pudiendo auer agua se escusaria de pecado el dexar la tal ceremonia de mezclar el agua con el vino. En esta dificultad se ha de aduertir, que el no auer agua puede acontecer de dos maneras. La primera es, si lo vio y entendio antes que començasse la Missa. La segunda manera es, si con buena fe començò la Missa, entendiendo que auia agua, y al tiempo de hazer la ceremonia despues del Euangelio, como la hazen algunos hallò que no auia agua.

Digo lo primero, quando acontece de la primera manera, hase de dexar la Missa antes que dezirla sin la tal ceremonia, y moralmente hablando, y regularmente, seria pecado mortal dezir Missa sin mezclar el agua con el vino. La razon es, porque quando vna obra no se puede hazer con la manera deuida, y con la decencia que pide, mejor es dexarla. Esta conclusion se entiende regularmente. Porque por dispensacion del Pontifice, auiendo causa legitima, podria ser licito lo contrario. Tambien se ha de entender, moralmente hablando, teniendo atencion a la grauedad desta ceremonia, y a la necessidad de dezir Missa, y a los inconuenientes, è incommodos que se pueden seguir de no la dezir.

Digo lo segundo, que si el no auer agua no se echa de ver hasta despues de la consagracion, hase de acabar la Missa, y consagrar el caliz. La razon es, porque el hazer entero el sacrificio, es de precepto diuino, y no se ha de dexar por vna ceremonia tan accidental. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 6. ad 2.

Digo lo tercero, que si el faltar el agua se entiende antes de la consagracion al tiempo del offrecer el Caliz, o por alli, y no ay orden de auer agua, esperando vn poco, hase de dexar la Missa. Porque esta ceremonia es muy graue, y muy vezina a la substancia del sacrificio: y ansi es mejor dexar la Missa que no dezirla sin esta ceremonia tan graue.

Lo que se ha dicho desta ceremonia, se ha

de dezir tambien de otras muy graues ceremonias, y vezinas a la subſtãcia del ſacrificio, qual es dezir Miſſa con pan ſin leuadura, el diuidir la hoſtia, y mezclar la hoſtia con las eſpecies de vino. Tambien ſi ſon muy publicas, y ſolemnes, de tal ſuerte que no ſe pueden dexar ſin eſcandalo, como es leuantar el ſacramento, dezir Miſſa en pie, y no ſentado. Todas eſtas ceremonias, y otras ſemejantes, ſon muy graues: y regularmente es pecado mortal dexarlas. Pero como ſon de Derecho poſitiuo, por cauſa razonable puede auer diſpenſacion, teniẽdo aduertencia que no aya eſcandalo, y mirãdo prudentemente todas eſtas coſas: y teniendo atencion a euitar lo que tiene mayor inconueniente.

Vltima concluſion. Pecado mortal ſeria no guardar vna ceremonia muy graue, que ſino pertenece a la ſubſtãcia es muy vezina a ella, y es conſagrar primero el pan que el vino. De ſuerte, que ſi vn ſacerdote conſagraſſe primero el vino que el pan, pecaria mortalmente pecado de ſacrilegio. Eſto ſe prueua, porq̃ Chriſto primero cõſagrò el pan que el vino: y anſi parece inſtitucion de Chriſto la tal ceremonia grauiſsima. Lo ſegundo ſe prueua del vſo de toda la Igleſia: porq̃ en ella nunca ſe ha oydo que ſe haga lo contrario. Lo qual es argumento que no es licito por ninguna via.

Cap. XXV. Del modo que ſe ha de tener en euitar los defectos de la Miſſa, y ſuplirlos.

Los defectos que puede auer en la Miſſa ſõ en dos maneras. Vnos ſubſtanciales, que pertenecen a la ſubſtancia, y eſſencia de la Miſſa. Otros ay accidentales, que pertenecen a las ceremonias de la Miſſa.

Primera concluſion. Si en la materia, o en la forma ſe ha cometido algun defecto ſubſtancial, y eſſencial, ha ſe de ſuplir, y lo contrario ſeria pecado mortal. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos, particularmente S. Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque es pecado mortal de ſacrilegio hazer vn ſacrificio eſſencialmẽte imperfecto. Luego obligaciõ ay, ſopena de pecado mortal a ſuplir el tal defecto. La miſma obligacion ay de euitar el tal defecto, antes que ſuceda ſi eſtà en el poder del ſacerdote. Pongo exemplo. Si el ſacerdote deſpues de auer cõſagrado la hoſtia, echa de ver que no ay vino en el Caliz, ha de procurarlo y ponerlo antes que paſſe adelãte. Eſto es coſa notoria, de ſuerte que no tiene neceſſidad de prouarlo.

D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 6.

La duda es, ſi imaginaſſemos vn caſo, en el qual deſpues de auer conſagrado la hoſtia, no ſe pudieſſe hallar vino, que ſe auia de hazer entonces.

Digo lo primero, que en el tal caſo el ſacerdote no auia de pronunciar las palabras de la conſagracion del Caliz. Porque no ay materia deuida, ni conueniente de la tal conſagracion, que es el vino. Toda via ay duda, ſi el ſacerdote auia de paſſar adelante con la Miſſa. La razon de dudar es, porque en las oraciones ſiguiẽtes haze mencion juntamẽte del cuerpo y ſangre de Chriſto. Luego no auiendo ſangre, no ha de paſſar adelãte. Algunos modernos Theologos por eſta razon dizen, y enſeñan, que no auia de paſſar adelante.

Digo lo ſegundo, que el tal ſacerdote en eſte caſo ha de paſſar adelante con la Miſſa, y acabarla en la manera que es poſsible. Eſto determina el Miſſal Romano hecho con authoridad Apoſtolica, y anſi ſe ha de hazer. Dixe en la manera que es poſsible, porq̃ lo que tocare de palabras, o ceremonias a la ſangre de Chriſto, halo de dexar. Aduiertaſe, que en tal caſo el no ſe hazer perfecto el ſacramento, y ſacrificio, no ſe le imputa al ſacerdote, porque no lo echo de ver, ni lo pudo euitar: por lo qual ſi antes de la conſagracion de la hoſtia, echara el ſacerdote de ver que no auia de ſer poſsible, moralmẽte hablando, auer vino, fuera pecado mortal cõſagrar la hoſtia, y eſto por ninguna cauſa puede ſer licito, porque es intrinſece malo, el hazer el ſacrificio imperfecto: y anſi por ninguna via ſe puede honeſtar. Pero ſi deſpues de auer conſagrado la hoſtia, echa de ver algun defecto accidental, aunque ſea muy graue, qual es no auer agua, para mezclar con el vino, no ha de dexar por eſſo de conſagrar el vino puro, y proceder adelante en dezir la Miſſa: porque entonces ſe ha de preferir el precepto diuino de la integridad del ſacrificio y ſacramento a qualquiera ceremonia por graue que ſea. Tambien aduierte Santo Thomas, que ſi deſpues de conſagrado el vino puro, aduierte el ſacerdote que no mezclo el agua con el vino, no la ha de mezclar por ninguna via. La razon es, porque la tal agua en alguna parte del ſacramento cauſaria alguna corrupcion, y eſta es razon de grandiſsimo momento, aunque algun moderno Theologo ſin aduertir, ni conſideracion ningnna, diga, que es de poco momento. Porque aunque es verdad, que las eſpecies de vino conuertiran en ſi el agua ſiendo poca: pero con todo eſſo aquella agua por poca que ſea, cauſara alguna corrupcion en alguna parte zica de las eſpecies de vino. Tambien es buena razon la reuerencia del ſacramento, que no es coſa decente echarle agua deſpues de conſagrado, y tambien que ya ſe paſſo el tiempo inſtituydo por la Igleſia para mezclar el agua con el vino.

D. Tho. la citato

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad, como ſe ha de ſuplir el defecto que ſe comete, quando el ſacerdote deſpues de auer conſagrado la

grado la hostia, consagro el Caliz cõ sola agua, y despues al tiempo de tomar el Caliz, echo de ver que no era vino el que estaua en el Caliz, sino pura agua.

Digo lo primero, q̃ si este defecto lo echasse de ver antes de auer consumido las especies de pã y antes de auer tomado el agua, el remedio era muy facil, que era hazer traer vino y consagralle: y hazer el sacramẽto entero. Porq̃ entõces las vnas, y las otras especies del sacramẽto estã jũtas. Ansi lo enseña S. Tho. en el lugar citado, aunq̃ Palude dize lo cõtrario in 4. d. 11. q. 1. ar. 2. Verdad es q̃ este defecto desta manera puede suceder, y echarlo de ver con alguna dificultad aunq̃ en el color se podra echar de ver alguna vez. La dificultad no es en este caso, sino quando se echa de ver el defecto al tiẽpo del tomar el caliz, despues de auer cõsumido las especies de pã. En esta dificultad ay dos diuersas sentẽcias. La primera sentencia dize que este defecto se ha de suplir, consagrando tan solamẽte el vino que ha de hazer traer de nueuo, y que desta manera se haze entero el sacramẽto, y se pone en perfeccion el sacrificio con las especies de pan que ay estan consumidas. Esta sentẽcia tiene Scoto, y S. Tho. en cierto lugar enseña, q̃ es probable, y el M. Soto dize, q̃ se ha de seguir en la practica, quãdo se dize Missa en publico, porque desta manera se euita mejor el escandalo. La misma sentencia tiene Nauarro, y la Summa Angelica. Esta sentẽcia se funda, lo primero en q̃ este modo de suplir este defecto es sufficiente para hazer entero el sacrificio, y por otra parte es mas cõueniente para hazerlo sin escandalo, y sin que lo note el pueblo. Luego este se ha de seguir. Que sea sufciente para que el sacrificio sea entero, consta porque auiendo auido hostia consagrada, y consagrando agora de nueuo el vino, y tomãdole, hazese entero sacrificio. Lo segũdo se funda, porque si de nueuo se boluiesse a cõsagrar la hostia, y tambiẽ el vino, no seria entetar ni poner en perfeccion el sacrificio començado por la consagracion, y por el recebir de la primera hostia, sino hazer otro nueuo, dexãdo el primero. Luego esta manera de suplir este defecto es mejor. Lo tercero se funda, porque como deziamos en el primer dicho, si este defecto se echa de ver antes de recebir las especies de pan, basta consagrar el vino. Luego lo mismo sera despues de auer recebido las especies de pan, porque es la misma razon.

Sco. in 4. d. 1. q. 3.
S. Thom. in 4. d. 1. in expo. t. lit.
Sot. d. 13. q. ar. 6. ad
Nauarr. in Man. c. 25. n. 91.
Ang. verb. Miss. n. 17.

La segunda sentencia es, que en el tal caso el sacerdote no solamẽte ha de consagrar el vino, sino tambiẽ poner otra hostia, y consagrarla. De suerte, que comience la consagraciõ por el pã. Esta sentẽcia tiene S. Tho. en el lugar citado, y le siguen todos sus discipulos. Particularmente Paludano en el lugar citado, y Syluestro. Conforme a esta sentencia, el sacerdote ha de boluer la Missa desde la consagracion de la hostia, y dezir todo lo restante del Canon. Esta sentencia se prueua lo primero, porque si la primera hostia consagrada la consumio ya el sacerdote nunca esta entero el sacrificio, y el sacramento: porque nunca estan juntamente las especies de pan, y las especies de vino. Luego necessaria cosa es boluer a consagrar la hostia, para que estè perfecto el sacramento, y el sacrificio. Esto se confirma, porque si el sacerdote ha consumido la hostia, aquella obra de sacrificar parece que va se acabò. Luego para q̃ estè entero el sacrificio, necessaria cosa es boluer a consagrar la hostia. Lo segundo se prueua, porque el Concilio Toletano dize, que no estan perfetos los sacrificios, sino es que se põgan en perfeccion con deuido orden, y si comẽçasse la consagracion por el Caliz, no se guardaria el deuido orden: porque en buen orden primero se ha de consagrar el pan, que el vino. Luego necessaria cosa es boluer a consagrar la hostia. Lo tercero se prueua, porque si el defecto estuuiesse en la hostia, de suerte, que al tiẽpo del consumir se echasse de ver que no era verdadero pan, materia del sacramento, porque era pan de ceuada, aunque huuiesse consagrado las especies de vino, se auian de boluer a consagrar ambas especies, como luego diremos. Luego lo mismo es en nuestro caso: porque parece la misma razon. Lo quarto se prueua, porque muchas oraciones que se dizen en el Canon despues de la consagracion del Caliz, hablan de ambas especies. Luego para poderlas dezir, necessaria cosa es, que se bueluan a consagrar ambas especies. Esto se confirma con la authoridad de Pio Quinto, que manda en el Missal, que se supla este defecto, conforme a la doctrina de Sancto Thomas.

Syluest. verb. Missa 1. ar. 2. n. 10.
Conc. Tolet. 7. cap. 1.

Digo lo segundo, que en toda sentencia no es necessario repetir el Canon, quanto a todas las cosas que ay en el. Esto es contra Paludano, que enseña que es necessario repetir todo el Canon desde el principio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque estas cosas son accidentales, y estauan ya bien dichas, y muy bien hechas las ceremonias. Luego esto no es necessario. De suerte, que mirandolo desta parte, no haze gran fuerça la doctrina de Paludano.

Digo lo tercero, que la primera sentencia es bien probable, y se puede seguir: porque tiene por si Doctores, y buenas razones, y probables.

Segun esta sentencia se ha de dezir, que toda aquella obra de sacrificar, desde que consagro la hostia hasta que boluio el sacerdote a cõsagrar las especies de vino, y consumirlas, es como vna obra moral cõtinuada, y ansi no se verifica, que vna especie sacramental se consagra sin la

sin la otra. Porque esta segunda consagracion del vino, se junta con la consagracion del pan, y hazese vn entero sacraméto, y vn entero sacrificio. Tambiē se ha de aduertir, q̃ en esta sentēcia, y en qualquiera sentēcia, impertinēte cosa es, que el sacerdote no estè ayuno, porq̃ ha tomado el agua. La razon es, porq̃ el precepto diuino de la entereza del sacraméto, y sacrificio, se ha de preferir al precepto Ecclesiastico de llegar ayuno a este sacraméto. De suerte, que el tal precepto Ecclesiastico, no corre en este caso, y quanto a esto no dixo biē Paludano. Porque esta es comun sentencia de todos los Doctores. Aduiertase tambiē, que siēdo moralmēte vna obra toda aquella, se guarda el deuido orden de consagrar, que es, que se cōsagre primero el pan que el vino. Finalmente se ha de aduertir, q̃ lo que dize Pio V. que se guarde la doctrina de S. Tho. no es precepto, ni determinacion que obligue, sino vna buena instrucciō. Por lo qual esta sentēcia ansi declarada, queda probable, y se puede seguir.

Digo lo quarto, que es mas probable la sentencia segunda. Esta conclusion se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y principalmente de S. Tho. y con las razones hechas en su fauor, que son muy mas probables. La mayor probabilidad desta sentēcia, se echara de ver en las soluciones de los fundaméntos de la contraria sentēcia. Al primer fundaméto se responde, que aquella manera de suplir el defecto que pone la primera sentēcia no es sufficiēte para hazer entero el sacrificio, por estar ya la hostia consumida, y nunca esta entero el sacraméto. Lo qual era grandeméte necessario. Tambien se ha de dezir, que en el tal caso no se guardaua el deuido orden de consagrar. Al segundo fundaméto se responde, que cōforme a la sentencia de S. Tho. se suple muy bien el defecto boluiendo a consagrar la hostia, y el vino, y no es dexar el primer sacrificio, sino guardar el deuido orden en el, començando a consagrar por la hostia, y haziendo que todo el sacraméto juntaméte este entero. De suerte, que no se dexa la primera hostia, sino de aquellas dos hostias consagradas, y de las especies de vino se haze vn entero, y perfecto sacramēto, y sacrificio. Al tercero fundamento se respōde facilmēte, que no es la misma razon en el vn caso que en el otro. Porque en el vn caso no cōsumio el sacerdote la hostia: y ansi entōces basta consagrar el vino. Porq̃ juntaméte estā ambas especies sacramētales, y se guarda el deuido ordē de consagrar. Pero en el segundo caso de que trata la duda, no.

Digo lo quinto: que en toda sentencia, si el sacerdote no echo de ver el defecto del vino hasta despues de auer acabado la Missa, no puede consagrar vna especie, ni dos. La razon es, porque entonces no seria vna obra, moralmēte hablando, ni seria continuarla, sino hazer otro sacrificio distincto, lo qual en ninguna manera puede, porque no esta ayuno, ni puede sacrificar dos vezes. La razon de todo esto es, porq̃ ya acabo el sacrificio passado, aunque imperfecto. Hase de aduertir con Nauarro, y con otros Doctores, que por la ignorancia, o inconsideracion, o turbacion del sacerdote, se puede escusar quando ay el tal defecto, no supliendolo, y poniendo en perfeccion el sacrificio. Lo qual se ha de aduertir para escusar de pecado mortal a algunos sacerdotes, aunque sean doctos: porq̃ se turban en semejantes casos. Syluestro y la Summa Angelica enseñan, que si el sacerdote quando tiene en la boca la beuida del Caliz, antes que le trague siente que es agua, y no vino no la ha de consumir, sino boluerlo a echar en el Caliz, y consagrar otro vino, y consumirlo, y despues tomar la beuida que echo en el Caliz. Pero esto es cosa muy difficultosa, y escrupulosa. Por lo qual no siendo facil, sin escrupulo puede tragar la beuida, y boluer a consagrar, y consumir, conforme a lo que queda dicho.

La segunda difficultad es, quando el defecto acontece de parte de la hostia consagrada, que se ha de hazer. Aunque en esto ay mayor dificultad: porque mas dificultosamente puede acontecer este defecto: pero con todo esso puede acontecer, que la hostia q̃ consagro el sacerdote sea de pā de ceuada, o que este corrupta, o otra cosa semejante, de suerte, que la consagracion del pan no fue valida. En esta dificultad se ha de suponer, que esto puede acōtecer de diuersas maneras. La primera manera es, q̃ se sienta y eche de ver el defecto de la hostia despues de la consagracion, antes de la consagracion del Caliz. La segunda manera es, que se eche de ver este defecto despues de la verdadera consagracion del Caliz, antes de auer consumido el Caliz. La tercera manera es, que se sienta el defecto, despues de auer consumido las especies de vino.

Esto supuesto digo lo primero, si acontece de la primera manera es muy facil el remedio. Porque deue el sacerdote de hazer traer otra hostia de verdadero pan y consagrarla, y luego consagrar el vino, porq̃ entonces no estaua començada la consagracion, y sino se hallasse la tal hostia, auia de dexar la Missa. En esto conuienen todos los Doctores. El sacerdote deuia entonces de boluer a offrecer la hostia, y caliz y dezir el canō desde principio, por ser differēte la hostia q̃ ha de cōsagrar. En lo q̃ toca a las otras dos maneras ay differētes pareceres entre los Doctores. La primera sentēcia es, q̃ quādo este defecto acontece en la hostia, y se siente despues de la consagracion del, y no antes de recebir ambas las especies, no se ha de boluer a cōsagrar la sangre, sino tā solamēte el pā

particular-

particularmente, sino se pudiesse auer otro vino. Esto enseña la Summa Angelica, y Palude en el lugar citado: porque dizen que el orden de consagrar primero el pan que el vino no es tan necessario. Si esto es verdad, lo mismo se ha de dezir en este caso, aunque se ayan recebido las especies de vino. La segunda sentencia es, que de ambas maneras se han de boluer a consagrar ambas especies, las de pã y del vino, para que aya orden entre ambas consagraciones. Esta sentencia tiene S. Thom. y sus discipulos, y otros modernos Theologos.

A esta difficultad se responde, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad: pero muy mas probable es la segunda, particularmẽte en este caso. Que la primera sentencia tenga probabilidad, consta de la autoridad de los Doctores que la tienen, y de la razon hecha en su fauor. La qual se cõfirma, porq̃ desta manera se suple bastãtemẽte este defecto: y se haze entero y perfecto el sacramento. Que la segũda sentencia sea mas probable, consta de la autoridad de S. Tho. y de lo que queda dicho en la duda passada. Lo qual bien mirado tiene mas probabilidad en este caso, por razon del ordẽ de la consagracion. La tercera difficultad es de otro caso, que tiene semejança con estos, y es quando el sacerdote al tiempo del consumir las especies de vino, duda si estauan consagradas, por parecerle que estaua muy floxo el vino. De suerte, que viene a quedar dudoso si estauan consagradas aquellas especies, o no. La difficultad es, que ha de hazer en el tal caso, si ha de boluer a consagrar las especies de vino y lo mismo es, en otros casos semejantes. La razon de dudar es, porque si buelue a consagrar las especies de vino, ponese a peligro de consagrar dos vezes las especies de vino. Lo qual no es licito. Por otra parte, sino las buelue a consagrar, ponese a peligro de dexar el sacramento imperfecto, y no entero.

A esta difficultad, la regla general ha de ser que se ha de escoger la parte mas segura, quando se queda del todo en duda, y lo mas seguro parece que es boluer a consagrar las especies de vino, por el peligro grande que ay de no hazer entero el sacramento. Porque mas principal precepto diuino es el de la integridad, y perfeccion del sacramento, y no parece que es tan grande inconueniente, el ponerse a peligro de consagrar dos vezes la sangre. Esto se ha de entender, auiendo moralmente duda porque si fuesse algun escrupulo, o imaginacion, auriala de deponer, y no boluer a consagrar.

Segunda conclusion. Si acontece algun defecto substancial, y essencial en la forma, hase de suplir consagrando de nueuo, y poniendo la forma substancial, y essencial. Como si se huuiesse dexado alguna palabra essencial de la forma, o hecho alguna mutaciõ en ella, que mudasse el sentido, seria necessario boluer a consagrar, diziendo la forma essencial, y en el proprio sentido. En esta conclusion conuienen todos los Doctores que tienen la primera conclusion. La razon es la misma, porque esto es necessario para hazer entero, y perfecto el sacramento, y sacrificio, si el defecto aconteciere en ambas formas, en ambas se ha de suplir, y si en vna, en vna, conforme a lo que queda dicho en la conclusion passada. Acerca desta conclusiõ puede auer las mismas difficultades que en la passada. Porq̃ puede ser, que este defecto de parte de la forma acontezca en la consagraciõ del pan, o del vino, y que se eche de ver despues de auer consumido las vnas especies. Todas estas difficultades, y casos se han de resoluer conforme a lo que queda dicho en las dudas passadas. Porque quanto a esto, lo mismo es que suceda el defecto de parte de la forma, que de parte de la materia, y lo mismo es, si sucediesse el defecto por falta, o defecto de intẽcion: porque quanto a esto es lo mismo.

La primera difficultad es, quãdo el ministro cometio este defecto de malicia, y viendolo: porque de proposito dexo alguna palabra, o palabras, o no tuuo intencion deuida. La razon de dudar es, porque entonces de proposito cometio el tal pecado.

A esta duda se responde, que en semejãtes casos esta obligado a suplir el defecto, y lo puede hazer aunque aya recebido las especies, que no estauan consagradas. La razon es, porq̃ aunque por su culpa y pecado se aya puesto en semejante necessidad, con todo esso el sacramento està imperfecto, y el sacrificio no entero. Luego puede y deue ponerle en perfeccion. Esto se entiẽde quando el defecto se cometio en vna sola especie, quedando la otra legitimamente consagrada. Porque entonces es necessario poner en perfeccion el sacrificio, aunque no este ayuno, conforme a lo que queda dicho. Pero si aconteciesse el defecto en ambas las especies sacramẽtales, y las recibiesse, o alguna dellas sin estar cõsagradas, como en hecho de verdad no lo està, no podria boluer a consagrar ni suplir el defecto. Porque entonces no està comẽçado el sacrificio, y por otra parte no està ayuno. Luego no puede boluer a consagrar antes de auelle tomado, o recebido alguna de las especies. Quando està en ayunas, tendria obligacion de consagrarlas ambas secretamente, y sin escandalo, no para poner en perfecciõ el sacrificio, o para enteralle, pues no està comẽçado, sino por fuerça de otro precepto que ay de no fingir mentira, y falsedad en este mysterio, y recebir por modo de sacramento, lo q̃ realmente no es sacramẽto. Tambien porque no se de ocasion a los demas, de adorar lo que no merece adoracion ninguna, y las ha de consagrar luego que commodamente pudiere.

La segunda difficultad es, quando el sacerdote no juzga positiuamente que dexò algo de la forma, pero no se acuerda auerlo dicho, y por consiguiente tiene vna manera de duda negatiua por no se acordar.

A esta duda se responde, que en el tal caso no ha de repetir nada, ni boluer a hazer cosa ninguna. La razon es: porque la tal obra facilmente se passa de la memoria, sino es que se haga reflexion sobre ella. De suerte, que por no se acordar no se ha de repetir. Esto mismo se ha de guardar en otras cosas tocãtes al officio diuino. Particularmente tiene esto verdad, quãdo el sacerdote es hombre aduertido, y que suele tener atencion quando dize Missa. Pero si con esse oluido, se juntan algunos indicios, y razones probables de dudar que aya dexado alguna cosa substancial, entonces ha se de auer y hazer conforme a la duda que tiene. S. Thom. en el lugar alegado, tan solamente enseña, que quando esta cierto, que dexò alguna cosa substancial de la forma, entonces ha de repetir la forma. Lo qual es verdad, moralmente hablando. Porque el que con mediana diligencia, y con buena fe suele celebrar la Missa, aũque no se acuerde auer dicho todas las cosas, no tiene sufficiente razon de dudar, si las dixo, o no, sino tuuiesse otro probable motiuo. Pero si en realidad de verdad ay duda sufficiente por ambas partes; entonces hase de repetir la forma debaxo de condicion: la qual condicion puede tener en la mente. Porque desta manera quita la duda, y se euita el peligro de boluer a consagrar la mesma materia. Ad 5.

La tercera difficultad es, que palabras se hã de repetir en estos casos, supuesto que se repite la consagracion. En esto ay differentes pareceres. La Sũma Angelica enseña, que quãdo falta la materia deuida se ha de repetir desde la primera oblacion, con todas las oraciones siguientes. Paludano enseña, que no se ha de tomar tan de atras, sino tan solamente desde el Canon. Scoto enseña, que si se ha de boluer desde la consagracion del pan, se ha de començar por aquellas palabras (qui pridie quam pateretur.) Pero si solamente se ha de consagrar el vino, hase de començar por aq̃llas palabras, (simili modo, postea quam cœnatum est.) Porque este autor piensa, que todas estas palabras son necessarias para que la consagracion se haga, y esto se manda en el Missal Romano.

A esta duda se responde, que este modo es bien conueniente, por hazerse memoria de la passion de Christo, pero no es absolutamente necessario. La razon es, porque solas las palabras de la consagracion, son sufficientes para hazer verdadero sacramento: y assi ellas solas se han de repetir necessariamente. Por lo qual en el Missal Romano en los defectos de la forma, se dize, que si alguna cosa de la forma se huuiere dexado, que sea de essencia de la forma, se ha de repetir la forma, pero sino es de necessidad del sacramento, lo que se quedò, no se ha de repetir. Luego basta repetir lo essencial y necessario, y no se ha de repetir lo accidental, particularmente auiendo alguna manera de escandalo.

Tercera conclusion. Si despues de la consagracion legitima, acontece, o sucede algun defecto, o se halla que impide el consumir de las especies, ha se de procurar que se quite el tal defecto, y que se reciban las especies sacramentales. Pero sino se puede quitar el tal defecto, es necessario regularmẽte bolver a consagrar y suplir el defecto. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque es de Derecho diuino, que el Sacerdote que consagra, comulgue con ambas especies. Y esto es de essencia del sacrificio, o complemento, y perfeccion suya. Esto se declara mejor con exemplos. Si el sacerdote echa de ver, que en la materia ay alguna cosa que impida el recebir el sacramento por alguna causa, no le es licito començar el sacrificio, ni hazer el sacramento. La razon es, porque este tal se pone a peligro de no poner en perfecciõ el sacrificio, con el modo que Christo lo instituyò, que es recebir el sacramento. Despues de la consagracion, este impedimento puede acõtecer de muchas maneras. La primera manera es, si en la materia del pan, o del vino, esta mezclado algũ veneno. En el tal caso, no se han de consumir las especies sacramentales. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque el Sacramẽto de la vida, no se ha de recebir con peligro de muerte.

Acerca desta manera ay dos dudas. La primera es, q̃ se ha de hazer de aquellas especies consagradas, que no se pueden recebir, ni consumir. A esta duda se ha de dezir, que las tales especies se han de guardar hasta que se corrõpan, o se sequẽ, y echarlas en la piscina despues de secas, o corruptas: porque ya no està alli Christo. El Missal Romano hablando de las especies de vino, añade que se han de empapar en vn paño de lienço, o en alguna estopa, y el paño se ha de guardar hasta que se seque, y entonces quemarlo, y echarlo en la piscina. Conforme a esta doctrina se han de entender Paludaño, y Syluestro, y otros Summistas, quando dizen que es sacrilegio quemar estas especies sacramentales. Esto se ha de entender ser verdad, mientras se entiende que està Christo debaxo dellas, de lo qual se ha de ver el Padre M. Soto en el lugar citado. Palu. in 4. d. 9. q. 1. Sylu. verb. Euchari. q. 9. 53.

La segũda dificultad es, que se ha de hazer del sacrificio. En lo qual algunos Doctores dizen, que en el tal caso, si sola la sangre no se puede consumir, se ha de consagrar el pan, y vino, y tomarse, ansi lo enseñan algunos mo-

dernos

al. in 4. . II. q. I. . rt. I. . yl. v. Eu- . or. 2. q. 9. . icto. in . um. dub. . OOI. .). Tho. 3. . q. 83. ar. . 5. ad 3. . or. in 4. d. . 3. q. I. art. . 4.

dernos Theologos, conforme à lo que queda dicho arriba. Y ansi lo enseña Palude, y Sylvestro, y Victoria. Porque estos Doctores piensan, que es la misma razon en este caso, q̃ quando la materia de la consagracion no era verdadera. Porque no era vino sino agua. Sylvestro particularmente dize, que esto tiene verdad, quando se echa de ver este defecto despues de auer consumido la hostia. Porque entonces parece que es la misma razon.

A esta duda se ha de respõder, que en tal caso no se han de consagrar ambas especies, sino tan solamente la vna. Ansi lo enseñan S. Thomas, y el padre Maestro Soto. Esto tiene verdad, agora se eche de ver el efecto antes de cõsumir la hostia, agora despues. La razon es, porque no es la misma razon en este caso que en el otro. Porque en este caso, todo el tiempo del sacrificio despues de la consagracion q̃ estuuo la sangre de Christo en el caliz, y juntamente estuuieron las especies consagradas del pan y del vino: solamẽte se ha de suplir en este caso lo que pertenece al consumir las especies, lo qual es de derecho diuino. Luego faltando sola vna especie, q̃ no se puede recebir aquella sola, se ha de consagrar, aunque se sienta el defecto despues de auer recebido la otra.

La segunda manera que puede acõtecer es; quando despues de la consagracion cae algun animal en las especies del vino. En este caso, si el sacerdote puede sin graue detrimento, y sin peligro de vomitar, tomarlo todo juntamente con el animal, este es buen consejo, y lo que se ha de hazer, por la reuerencia del sacramento, y perfeccion del sacrificio, si se puede hazer sin gran dificultad. Pero sino se puede hazer sin gran dificultad: lo primero que se ha de hazer es, sacar el animal, como lo enseña Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero, quando dize, que si alguna mosca, o araña, o veneno cae en el caliz antes de la consagracion, ha se de derramar el vino y limpiar el caliz, y poner otro vino, y hazer de nueuo el caliz: pero si cae despues de la consagracion, ha se de sacar el animal con diligencia, y lauarlo, y quemarlo, y todo lo restante del lauatorio, y de las cenizas echarlo en la piscina. Y si el animal fuere venenoso, y se teme que dexa veneno en el caliz, ha se de hazer lo que queda dicho en el caso passado. Pero sino dexa veneno, ha se de tomar el caliz, sino fuesse que el sacerdote sienta horror, y tema peligro de vomitarlo. Porque si teme este peligro, no lo ha de consumir por la reuerencia del mismo sacramento. En el tal caso, o ha de recebir la sangre otro sacerdote, o cõsagrar la sangre de nueuo, y recebirla el mismo sacerdote, porque no quede el sacrificio imperfecto, y el otro caliz con la sangre se ha de conseruar y guardar, hasta que otro sacerdote que no tema peligro de vomitar, consuma aquellas especies, o ellas naturalmente se corrompan.

La tercera manera. Puede acontecer que el caliz despues de consagrado se yele. Entonces el remedio es facil: porque se han de poner remedios extrinsecos de calor comodamente, hasta que se desyele, y se pueda recebir. Y si se pudiesse dar caso, en el qual este remedio no fuesse bastante, ni se hallasse vino que no estuuiesse elado, el qual se pudiesse consagrar, y consumir, auia de procurar de deshazer el velo del caliz con los dedos, y quebrarlo, y hecho partezica recebirlo: Auiendo vino no elado, que se pudiesse cõsagrar, y consumir, auia se de hazer, y esse es el legitimo remedio. Verdad es; que este caso es vn poco metaphysico:

La quarta manera es; que puede acontecer; que despues de la consagracion, se tema que han de venir enemigos, antes que se pueda consumir. Si antes de la consagracion se teme este peligro, no ha de consagrar, aunque este començada la missa, sino dexarla, por la reuerencia del sacramento, y sacrificio, y tambien por euitar el peligro de la vida. Pero si ya estaua hecha la consagracion, el sacerdote està obligado a no huyr por el peligro de la vida, dexando el sacrificio imperfecto, y el sacramẽto en las manos de los enemigos; particularmente si son infieles, y se teme peligro de irreuerencia, como se ha de temer, puede el sacerdote acelerar el recebir el sacramento si fuere necessario dexando todas las demas cosas accidentales, y que son de derecho positiuo, y que se pueden dexar sin irreuerẽcia del sacramento, y sin dexarlo imperfecto, y no obligan con tanto rigor. Lo qual se entiende de si, y no auiendo escandalo, o otra injuria, o infamia de la religion Christiana, que entonces no podria.

La quinta manera es, quando la hostia consagrada milagrosamente se desparece, o aparece en ella carne, y sangre, de suerte, que no se puede recebir. Y lo mismo puede acontecer en las especies de vino. En este caso dize el missal Romano, que si la hostia milagrosamente se desparece, se ha de boluer otra vez a consagrar. Y lo mismo parece que se ha de dezir, quando en la hostia aparece algun milagro de suerte, que no se puede recebir. Pero santo Thomas solamente dize, que se auia de aconsejar al sacerdote en el tal caso, que boluiesse a consagrar el cuerpo y sangre de Christo, y lo recibiesse. Quando santo Thomas dize, que se ha de boluer a cõsagrar el cuerpo y la sangre, ha se de entender quando el milagro aconteciesse en ambas las especies. O tambien se ha se de entender en la especie que aconteciere: Y quando Santo Thomas enseña que se ha de aconsejar, parece que tan solamente significa, que es consejo, y no precepto. Y ansi parece que siente destos casos que acontecen milagro- *D. Tho. 3. p. q. 82. ar. 4. ad 3.*

samente, de otra manera que de los que acontecen sin milagro. Porque los que acontecen por milagro, parece que no estan subjectos a las leyes ordinarias, pues los milagros son fuera de todas ellas. Con todo esso la regla del missal, de la misma manera habla del caso milagroso, que del caso natural, y en su fauor puede auer razon probable: porque aunque es verdad que el milagro quita la obligacion, acerca de aquello que no se puede hazer comodamente, supuesto el milagro qual es recebir las especies, y la hostia, en la qual parece carne: pero no quita la obligacion de hazer lo que comodamente se puede hazer, para cumplir con el precepto diuino de recebir el sacramento entero. Y en el tal caso puede consagrar otra hostia y consumirla, y poner en perfeccion el sacrificio. Luego parece que es necessario el auerlo de hazer ansi. Pero en la sentencia de S. Thomas se podria dezir, el caso milagroso ay diferente razon que en que en los demas casos. Porque entonces parece que Dios quita la obligacion de consagrar otra vez, por ser caso extraordinario, y fuera de las leyes ordinarias, y q̃ Dios se contenta con aquella manera de consumir el sacramento. Tambien se podria dezir, q̃ quando santo Thomas dize, que se ha de aconsejar que buelua a consagrar, no lo dize porque no ay precepto, sino porque parece que entonces podria auer algũ genero de duda, en la qual se ha de aconsejar como cosa cierta, que hagã este remedio.

La sexta manera. Puede acontecer que las especies de vino consagradas se derramen, y q̃ no las pueda consumir el sacerdote: lo mismo se puede imaginar algo metaphysicamente, si el viento lleuasse la hostia consagrada, de suerte, que no pareciesse, o si la comiesse algun raton. En el qual caso se han de declarar dos cosas. Lo primero, es el remedio que ha de auer para el sacrificio. Lo segundo, que se ha de hazer fuera del sacramento, y del sacrificio. En lo primero facil cosa es. Porque si quedò algo en el caliz, aunque sea vna gota, aquello se ha de tomar, y no ha de boluer a consagrar, porque aquello basta para poner en perfeccion el sacrificio. Lo mismo se ha de dezir, quando quedò algo de la hostia, que pueda consumir el sacerdote. Pero si se derrama todo el sacramento, o se desaparece, ha de boluer a consagrar todo el sacramento, si todo el desapareciere, o la especie que desapareciesse: conforme a lo que ya queda dicho.

Pal. in 4. d. 9. q. 1. cap. si per negligentiam, de cõsecrat. d. 2.

Acerca de lo segundo, si la hostia del todo desaparece, no se puede hazer remedio ninguno: pero en caso que la come algun animal, si alguna parte del sacramento se puede auer, se ha de consumir, segun lo que queda dicho atras. Del animal dize el missal, que cogiendolo le hã de matar, y quemarle: y las cenizas echarlas en la piscina. Esto es el verdadro remedio, y le pone Palude, y otros Summistas, los quales no refiero aqui, porque no es decente. Esto es lo que se ha de hazer. Quando se derrama la sangre, q̃ se ha de hzer està determinado en Derecho, y lo declara santo Thomas. Si la sangre se derrama, puedese derramar hasta la tierra, tan solamente sobre el altar. Quando cae sobre la tierra, puede caer immediatamente sobre la tierra, o sobre alguna tabla. Esto suepsto dize el Summo Pontifice, que si cae sobre la tabla, ha de lamer la sangre el sacerdote, y ha se de raspar la tabla: y lo msimo se ha de entender si cae la sangre sobre algun tapete, o alhombra, o cosa semejante con que estè cubierta la tierra: porque es la misma razon de todas estas cosas. Y añade el Missal Romano, que en el tal caso, la parte del tapete, o alhombra en que cayò la sangre, se ha de cortar, y quemar, y las cenizas echarlas en la piscina. Tambien se han de echra las raspaduras de la tabla en la piscina. Pero quando immediatamente cae sobre la tierra no manda el Derecho lamer la tierra, y ansi no es necessario hazerlo. Pero ha se de tener grandissima diligencia, q̃ no se pise aquella parte de tierra, autes que la raspen, como lo manda el Derecho y las raspaduras se han de consumir con el fuego, y las cenizas echallas en la piscina, que es lo que dize el missal en el altar, o cerca del altar. Quando la sangre cae sobre el altar, o solamente toca en vn liẽço, o en muchos: y entõces dize el Derecho: que los manteles que tocò, los ha de lauar tres vezes, poniendo el caliz debaxo, y la agua cõ q̃ los lauò, se ha de echar en la piscina, si el sacerdote no quiere tomalla. Solo el sacerdote puede hazer este lauatorio. El missal Romano estiende esto mismo a las vestiduras sacerdotales, y otros lo limitan a los corporales, o a las palias benditas de las quales es la misma razon que de las vestiduras sacerdotales. De los manteles añade el missal Romano, que despues de lauados, la parte que tocò la sangre se ha de cortar, y quemar, y las cenizas se han de echar en la piscina. Si la sangre penetra hasta el mismo altar, solamente dize el Derecho, que el sacerdote con la lẽgua lamiendo tome la sangre, y purifique el altar todo lo que pudiere, y no dize que se ha de raer el altar, porque habla del ara consagrada, como se declara en el missal Romano, el qual habla de la piedra del altar. Pero si la sangre cae fuera de la ara en alguna parte del altar, ha se de traer, como queda dicho quando cae en la tierra. Y añadese, que se ha de lauar muy bien, y el lauarorio echarlo en la piscina.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 6. ad. 7.

Pal. in 4. d. 9. q. 1. & d. 11. q. 1. art. 2.

Aduierte Paludano, que en el tal caso se puede lamer la sangre, aunque no estè en ayunas, por la reuerencia del sacramento, quando no ay otra que estè en ayunas, el qual la pueda lamer

lamer. Y no es lo mismo de alguna parte de la hostia consagrada, porque aquella se puede guardar para otro dia. De lo dicho se sigue, que se ha de hazer quando la hostia consagrada cae en la tierra, o en los manteles, o en el lieço. Ha se de hazer la misma diligencia, y guardarse lo mismo en proporcion que de la sangre, como lo determina el missal Romano.

Cap. si per ebriet. c. qui vene de con secr. d. 2. & c. 1. de custodia Eucharist. La dificultad es, si ay alguna pena puesta para aquellos por cuya negligencia se cometé semejantes defectos. La razon de dudar es, porq en el Derecho se ponen algunas penas, y Santo Thomas haze mencion dellas.

A esta duda se respóde, q no ay pena, ni censura, q se incurra luego, y q esto se ha de quedar al arbitrio del juez. El qual ha de castigar, y poner la pena conforme al delicto, y a las circunstancias, y a la negligencia que huuo. A la razon de dudar se ha de responder, que aquellas penas que estauan puestas en Derecho, ya no estan en el vso. Porque por esta razó el missal Romano no haze mencion dellas.

De la resolucion destos casos se coligirá, q se ha de hazer en otros semejantes: como quã do vno vomita las especies sacramẽtales, o quã do se corrompẽ y engendran gusanos. La regla general ha de ser, que en semejantes casos si las especies sacramẽtales no estan corruptas se há de guardar con reuerẽcia, o consumirse. Porque debaxo dellas está Christo. Pero las cosas q tocaron las tales especies se han de quemar, o purificarse, conforme a lo que queda dicho. De los quales casos se ha de ver Palude en el lugar arriba alegado, y Syluestro, y Nauarro, y el Maestro Soto.

Syl. v. Eucharist. 2. q. 1. Nauar in manu. c. 25. num. 86. Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 1. c. 6. ad. 7 Syl. v. Eucharist. 2. q. 8. Pal. d. 8. q. 1. Naua. c. 25. num. 87. Cap. nihil, 7. q. 1. Quarta conclusion. Quando el defecto substancial no lo puede suplir el mismo sacerdote ha lo de suplir otro. Esta conclusion enseña santo Thomas en el lugar alegado, en la solucion del primero, y el Maestro Soto, en el lugar citado, y Syluestro, y Palude, y Nauarro y los demas Summistas. Esto se prueua claramente del Derecho, en el qual se determina esta conclusion. Declaremos esta conclusion. Ante todas cosas es necessario, que el sacerdote no solamente aya començado missa, sino que aya consagrado alguna de las especies sacramentales. Porque si acontece morirse antes de la consagracion, no es necessario que otro sacerdote acabe la missa. Porque como el sacrificio no está començado quanto a la substancia, no ay defecto substancial que suplir, ni el sacrificio queda imperfecto, porque quanto a la substancia no estaua començado. Lo segundo, es necessario q el sacerdote que començò el sacrificio no lo pueda acabar por si mismo, porque le preuino alguna enfermedad, o la muerte. Porque si el por si mismo lo puede acabar, sacrilegio seria no lo hazer: como lo dize el Texto. Quando concurren estas dos cosas, que el sacrificio substancialmente está començado, y el que lo començó no le puede acabar entonces, el tal defecto ha de suplir otro sacerdote. De manera que hablando en particular, si el primer sacerdote consagró ambas especies, y recibio tan solamente la vna, el otro ha de consumir la otra. Y si el primero no consumio ninguna, el segundo las ha de consumir ambas. La duda es, si el sacerdote primero, tan solamente consagró la hostia, si el segundo ha de consagrar solamente el vino, o ambas las especies. En esta dificultad algunos Doctores enseñã q ha de consagrar el segundo ambas las especies, y consumirlas juntamente con la hostia que consagró el primer sacerdote. Esto enseña Innocencio.

Inno. li. 4. de ministe. m ss. c. 2. D. Tho. in 4. d. 8. q. 2. art 4. Sot. in 4. d. 13. q. 1. art. 1. A esta duda se responde, que basta que consagre la especie que falta, y que las reciba ambas juntas. Ansi lo enseña Santo Thomas, y el Maestro Soto, y es comun sentencia. La razon es clara, porque desta manera se suple el defecto que ha auido.

La regla cierta y general ha de ser, que el segundo sacerdote ha de començar donde dexo el primero si se puede saber. Si no se puede saber dize santo Thomas en el lugar citado, que el segundo sacerdote ha de començar desde el principio.

Syluestro declara esto muy a la larga en el lugar citado, y supone, que este suplir el defecto se puede hazer antes de la consagracion y començada, o despues. Pero esto que supone no es necessario, como queda dicho. Porque si es antes de la consagracion no ay necessidad de suplir defecto, porq no lo ay. De suerte, que si fuesse cierto que el primer sacerdote murio antes de acabar la consagracion del pan, no ay defecto q suplir, y en el tal caso, si otro sacerdote quisiesse suplir el tal defecto auia de començar la missa desde el principio, y no basta que ofrezca la hostia y el vino, sino començar desde el principio, y esto es lo mejor y mas llegado a razon. Aunque algunos dizen que no pecaria el segundo sacerdote, començando de donde dexò el primero.

Si el primer sacerdote consagró la Hostia, y el caliz, y no se sabe lo que dixo, o hizo despues de la consagracion, ha de començar desde aquella oracion (Vnde memores Domini) si consta que el sacerdote primero consagró la hostia y no el caliz, el segundo sacerdote ha de començar de aquellas palabras (Simili modo) y aunque conste que el primer sacerdote dixo algunas de las palabras de la consagracion del caliz, sino la dixo toda: el segundo por lo menos ha de dezir toda la forma, y haria muy bien en començar desde aquellas palabras (Simili modo.) Porque no ay peligro ni incoueniente alguno: sino consta que el primer sacerdote acabo de consagrar la hostia: si ay duda desto, há de començar el segundo sacerdote desde el prin-

principio del canon, para hazer cierto y entero sacrificio. Y porque ay duda si la tal hostia està consagrada, ha la de boluer a consagrar debaxo de condicion, y la condicion la puede tener en la mente: o ponga hostia, y despues de acabado el sacrificio, tome la primera.

La duda es, si no ay sacerdote q̃ estè en ayunas, que se ha de hazer. A esta duda se responde, que aunque no estè en ayunas, puede acabar el sacrificio. La razon es, porque la necessidad, y precepto de hazer entero sacrificio, es mucho mayor, y se ha de preferir a la de comulgar en ayunas. Ansi lo deziamos arriba, y lo afirma el padre Maestro Soto.

La seguuda duda es, si el sacerdote que està presente, està en pecado mortal, que se ha de hazer? A esta duda se responde, que en ninguna manera se ha de admitir, que el tal sacerdote pueda comulgar en pecado mortal. En el tal caso el remedio es facil, que es disponerse por contricion, sino ay copia de confessor, quando sucede el tal caso. Toda via queda dificultad, si el tal sacerdote q̃ se halla presente al tal caso estarà obligado a acabar el sacrificio: particularmente, si està en pecado mortal, si estara obligado a disponerse para ponerse en perfeccion el tal sacrificio. El padre Maestro Soto, en esta dificultad està dudoso, y finalmente inclina que no està obligado, sino es por algun accidente, o por razon del escandalo. La razon es, porque en aquel capitulo, nihil, tan solamente se dize, que conuiene que en el tal caso sea libre a otro Obispo, o sacerdote acabar la consagracion del oficio començado. En lo qual parece que se significa, que no ay precepto, sino q̃ se puede hazer. El Doctor Nauarro tiene lo contrario, y dize, que està obligado el sacerdote que està presente a acabar el sacrificio, y cõsiguientemente deue de dezir, que si no està dispuesto, està obligado a disponerse para acabar el dicho sacrificio. La razon es, porque pertenece al oficio del sacerdote, que el sacrificio, y sacramento no quede imperfecto, y quanto es en si dar orden que se ponga en perfeccion, por la reuerencia de tan alto sacramento. Y declara aquella palabra que sea libre al sacerdote que quiere dezir, que està en su poder acabar, y perficionar el tal sacrificio.

Naua. num. 86.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias tienen probabilidad: aunque esta segunda sentencia parece mas probable. De lo qual se sigue, que si no es sacerdote, ninguno puede acabar el tal sacrificio: porque el ministro proprio deste sacrificio es el sacerdote. Por lo qual si no ay otro sacerdote no es necessario que otro reciba el sacramento, sino hà se de guardar con gran reuerencia. O si ay quiẽ le recibe con reuerencia, licito sera que el tal seglar lo reciba, no para que ponga en perfeccion el tal sacrificio, sino por la reuerencia del sacramento.

La dificultad es, si en el tal caso podra el seglar recebir la sangre, si se teme que no se puede conseruar con la reuerencia deuida, o sin corrupcion. En esta dificultad ay diuersos pareceres. El primero es, que en el caso en ninguna manera es licito que el seglar reciba la sangre de Christo. De suerte, que los tales de tal suerte estan prohibidos de recebir las especies de vino, que en ningun caso, aunque sea por reuerencia del mismo sacramento, es licito recebillas, y ansi aunque se ayan de corromper, dizen que no es licito: y lo mismo dizen si fuesse acontecimiento que la sangre de Chrio se cayesse en la tierra, y no huuiesse sacerdote que la pudiesse lamer, no lo puede hazer el seglar, sino lo que puede hazer es, procurar que no la pisen hasta que se hagan las diligencias ya dichas. Esto enseña en particular el padre Maestro Soto.

Sot in 4. d. 13. q. 2. ar. 6.

La segunda sentencia es contraria, la qual dize, que esta es cosa muy rigurosa, y que no tiene suficiente fundamento, y ansi que lo puede muy bien hazer el seglar. La razon es, porque este precepto de que los seglares no comulguen con las especies de vino, es precepto Ecclesiastico ordenado a la reuerencia del mismo sacramento: luego no se ha de entender que hà de obligar con grande irreuerencia del mismo sacramento, y con peligro. Y consiguientemente dizen, que el tal precepto solamente prohibe el comulgar con las especies de vino, para bien y vtilidad del mismo que las recibe: pero no quando se ordena a la reuerencia y bien del tal sacramento.

A esta dificultad se ha de responder, que esta segunda sentencia me parece muy mas probable, y mas llegada a razon. Aunque la primeria tiene su probabilidad, y fundamento: porque de otra manera se auia de admitir, que en el tal caso el seglar que se hallasse presente, no auiendo sacerdote, no estando ayuno, auià de recebir, o podia recebir las especies de vina, lo qual tiene alguna dificultad. Que esto se siga es cosa clara, porque el precepto de comulgar en ayunas, es precepto Ecclesiastico, ordenado a la reuerencia del mismo sacramento: luego no se ha de entender que la Iglesia quiere obligar con detrimento en la reuerencia del mismo sacramento.

Quinta conclusion. El sacerdote hà de poner moral diligencia para que no aya defecto ninguno, aunque sea accidental en el tal sacrificio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos arriba citados. La razon es, porque el sacerdote està obligado a hazer este sacrificio perfecta y enteramente, luego està obligado a hazer moral diligencia, para que no aya defecto, por lo qual los ha de euitar quanto fuere posi-

posible. Y porque no es posible moralmente dexar de auer algun defecto, no por esso, luego ha de dexar de dezir missa: porque aquel defecto no es volũtario. Esto tiene verdad, quando el defecto es ligero, y facil, y no de mucho momento. Pero si fuesse defecto en vna ceremonia, o circunstancia graue, o en cosa semejante, està obligado el sacerdote a dexar la missa, y no la dezir antes que cometer tal defecto.

Sexta conclusion. Los defectos accidentales despues de cometidos en la missa, regularmente no se han de suplir boluiendo alguna cosa, o diziendola al reues, o haziendo algo que se auia de auer hecho antes. Esto se pone muchas vezes en las reglas del missal. La razon es, porq̃ estas cosas no son de essencia del sacrificio, y ansi no es necessario repetirlas para la perfeccion del sacrificio. Por otra parte no hazen hermosura en el sacrificio, sino es que las digan a su tiempo, y la repeticion causa confusion y turbacion: luego no es necessario repetir estas cosas: y alguna vez el repetir causa escandalo. Esto se ha de entender regularmẽte hablãdo: porq̃ en algun caso puede estar determinado lo contrario, y en algun caso puede auer passado tan poco tiẽpo, que la repeticion se pueda hazer facilmente, y entonces se ha de suplir el defecto. Declaremos esto mas en particular.

Ante todas cosas entre los defectos accidentales sera muy graue, si vno consagrasse en pan con leuadura, o no mezclasse el agua con el vino. Y en esto se ha de tener grandissima cuenta, y grandissima diligencia antes de la consagracion, por ser grauissimo defecto. Pero despues de la consagracion, ni se ha de suplir, ni se puede suplir, sino hazer penitencia del. Mas ligero defecto sera, si la hostia no està del todo entera, o si tiene alguna mota, o manzilla, o si el vino, aunq̃ es cierto que es vino, està vn poco azedo. En estos casos, si se echan de ver al principio de la missa, y no se puede euitar, porque no ay otra materia, puedense sufrir, sino es que sea tan grande la disformidad, que engendre escandalo, y trayga consigo irreuerencia. Por la misma razon, si el tal defecto se echa de ver despues de la primera oblacion, sino ay escandalo, ha se de proceder en la missa hasta el fin, y no suplirse el defecto. Pero si se echa de ver antes de la primera oblacion, o despues auiendo escandalo, o irreuerencia, ha se de mudar la hostia, o el vino. Pero si el defecto se echa de ver despues de la consagracion, no ay que suplir, ni mudar, sino procurar con prudencia y discrecion de cubrir el tal defecto, porque no aya escandalo. En el consumir propriamente, no puede auer defecto en la substancia: tan solamente puede auer que el sacerdote no reciba entera toda la hostia que consagrò, o toda la sangre: pero este en rigor no es defecto, porque debaxo de qualquiera parte de las especies se recibe todo Christo. Tambien puede auer causa razonable para dexar vna parte de la hostia, para comulgar alguna persona, quãdo no puso forma ninguna, como lo dize Palude, y Syluestro. La razo es, por q̃ no està obligado el sacerdote a consumir toda la quantidad de las especies sacramentales que consagra, como se vee quando consagra, dos, o tres hostias. De suerte, que en el recebir el sacramento no puede auer defecto, sino en las ceremonias, o palabras: y ansi no ay cosa particular que dezir. Solamente se podia dezir, que podia auer defecto de parte del que recibe el sacramento, como sino estuuiesse ayuno, o estuuiesse descomulgado, o està en algun pecado que no ha confessado. Deste caso ya se ha dicho arriba, y lo trata muy bien Santo Thomas. La resolucion es, que en el tal caso si la consagracion està ya hecha se ha de suplir el tal defecto, tan solamente haziendo penitencia, conforme al estado en que està. Si està en pecado mortal, teniendo contricion, pues no se puede confessar. Y no es improbable que puede hazer lo mismo antes de la consagraciõ si la missa està ya començada, y no se puede dexar sin escandalo. Aunque santo Thomas dize, que en este caso se puede dexar la missa començada, para suplir el tal defecto.

Pal. in 4. d. 12. q. 1. art. 5. Syl. v. Eucharist. 2. q. 10. § 7. & Euchar. 3. q. 15.

D. Tho. 3. p. q. 83. art. 6. ad. 2.

Vltimamente en las ceremonias accidentales, y en las palabras se puede dexar alguna cosa por oluido Si se ha de suplir este defecto queda dicho atras. S. Thomas en el lugar citado, en la solucion del sexto argumento pone vn caso particular, y es, quando la hostia se le cae de las manos al sacerdote dentro del caliz: de suerte, que despues no la puede quebrar: responde Santo Thomas, que en semejante caso, es el defecto accidental, y aunque no se quiebre la hostia, no importa: y el sacerdote no deue hazer mas que recebirla. Lo mismo se ha de dezir en otros semejantes defectos.

Quiero poner aqui vn caso particular de q̃ he sido consultado, y fue, que vn sacerdote haziendo el oficio el Iueues Santo, puso la hostia que auia de encerrar en el monumento dentro del caliz, y el purificador debaxo, el qual deuia de estar humedo, y humedeciose la hostia, de suerte, que el Viernes Santo quando la traxo al altar, no pudo hazer la ceremonia de leuantar la hostia por si. En el tal caso, seria grauissimo pecado el Viernes Santo consagrar otra hostia para alçarla, y mas graue pecado seria leuantar alguna hostia por consagrar, como lo hizo alguno. En este caso el tal defecto es accidental, y lo que auia de hazer era, leuantarla en el caliz, y despues consumirla, y no era necessario hazer otra cosa alguna.

(. .)

Cap. XXVI. Del ministro de la Missa, y de la obligacion que tiene.

PRimera conclusion. Precepto Ecclesiastico ay, que el sacerdote que dize missa particular, tenga vn ministro que le ayude, que comunmente laman ayudador de missas. En esta conclusion conuienen comunmente todos los Doctores, particularmente Santo Thomas. Esta conclusion se prueua lo primero del vso comun de toda la Iglesia. En las missas particulares nunca ay sino vn ministro. Esto se confirma del Derecho, en el qual se da a entender que ay tal precepto Ecclesiastico: pero quãdo no lo huuiera, bastaua la vniuersal costumbre de toda la Iglesia para tener fuerça de precepto. Ansi lo dize santo Thomas en el lugar citado, y Palude, y Soto, y Syluestro, y San Antonino.

D.Tho.3. p.q.83. ar. 5. ad 12. Cap. pro po suit de filijs presbyterorum. Pal. in 4. d. 13. q. 1. ar. 1. Sot. q. 2. ar. 5. ad 12. Syl. v. mis. q. 2. D. Anton. 3. p. tit. 13. c. 6. §. 3.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, si el tal ministro necessariamente ha de ser hombre, o si puede ser muger el tal ayudador que ayuda de cerca a la missa. Lo qual digo, porque las mugeres y las monjas desde el choro ayudan a la missa cantada, pero no proximamente siruiendo al altar.

A esta duda se responde, que las mugeres, aunque sean monjas, no pueden tener razon de ministro, y de ayudador, siruiendo de cerca al altar, y respondiendo y ministrando el agua, y el vino, y haziendo otras cosas semejantes. Esto enseñan los authores citados. Prueuase lo primero del Derecho en el qual se manda, que ninguna muger presuma de llegarse al altar, o ministrar al sacerdote. Lo segundo, porque es cosa indecente, y peligrosa para la honestidad que la muger ministre en la missa tan de cerca al sacerdote en oficio tan puro y santo.

Cap. 1. de cohabit. clericorum & mulierum.

La segunda dificultad es, si en algun caso es licito dezir missa sin ministro ninguno, y sin ayudador: de suerte, que el mismo se responda, y se sirua. La razon de dudar es, porque aunque està prohibido por la Iglesia, pero en caso de necessidad no parece que obliga el precepto Ecclesiastico: luego en el tal caso sera licito. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que sera licito. Esta sentencia tiene la Glossa en el capitulo hoc quoque. Prueuase esta sentencia del Derecho en el captulo quæsiuit, de verborum significatione, en el qual se dize, que el sacerdote con vn ministro que le ayude, o solo puede vngir vn enfermo. Donde aduierte la Glossa, que se ha de entender en caso de necessidad, la qual carece de ley: luego lo mismo se puede dezir en nuestro caso. Y esta sentencia tiene Durando, y otros Doctores. San Antonino en el lugar ya citado, dize, que si faltare alguna cosa de las que pertenecen al rito de la missa, antes se ha de dexar la missa que dezirla ansi, aunque sea en dia de fiesta. Y Paludano enseña, que aunque solo el sacerdote pueda vngir vn enfermo, sino tiene ayudador, pero nunca ha de dezir missa sin ayudador. El padre Maestro Soto enseña, que en caso de necessidad se puede dezir missa sin ministro, aunque esto no se ha de hazer frequentamente. El caso es, si fuesse dia de fiesta, y no pudiesse el sacerdote oyr missa, ni tiene quien le ayude, puede dezirla solo.

Ca. hoc quoque de consec. d. 1. Duran. lib. 2. de ritib. c. 15. D. Anton. loco citat. § 6. Pal. in 4. d. 13. q. 2. 3. concl. Sot. in 4. d. 13. q. 2. a. 5. ad 12.

A esta duda se responde lo primero, que no se ha de dezir missa sin ministro, sin dispensaciõ por alguna causa regular y ordinaria. Pongo exẽplo. Viue vn sacerdote solo en vna hermita retirado de gente, este tal sin disposicion no puede dezir missa cada dia sin ayudador, ni tãpoco los dias de fiesta. La razõ es, porque esta propriamente no es necessidad, sino propria voluntad, por la qual no puede introduzir nueua manera de dezir missa sin ministro, contra la costũbre y ley de la Iglesia.

Digo lo segundo. Probable cosa es, que si el caso de necessidad acontece a caso, y extraordinariamente, el sacerdote sin culpa puede dezir missa en el tal caso sin ayudador. Esto se prueua con la authoridad de los Doctores que tienẽ esta sentencia: y tambien porque esta costumbre y precepto Ecclesiastico de dezir missa cõ ayudador se puede interpretar quando no fuere caso de necessidad. Añade el padre Maestro Soto, que mejor consejo seria no celebrar, aunque fuesse dia de fiesta, que no celebar sin ayudador, sino fuesse en vna gran solemnidad, y dize bien: pero con todo esso no es improbable lo q̃ queda dicho. De lo qual se sigue claramente, que es probable que el sacerdote puede dezir missa para recebir el viatico, o para darlo a otro, y en otros casos semejantes: porque esto es mayor necessidad que la de oyr missa en dia de fiesta: pues el oyr missa es precepto Ecclesiastico, y el comulgar en el articulo de la muerte precepto diuino.

La vltima dificultad es, si en caso de necessidad no ay quien ayude a la missa sino vna muger, si sera mejor dezir missa solo, y sin ayudador, que no que le ayude la tal muger.

A esta dificultad el padre Maestro Soto en el lugar citado enseña, que es mucho mejor dezir missa solo. La razon es, porque està prohibido que la muger ayude a la missa, y por otra parte tiene vna manera de indecencia.

Segunda conlusion. El ayudador de missas particulares que no sirue como ministro de solemnidad, consagrado para este efecto, tan solamente ha de guardar dos cosas. La pimera es, que sepa responder, y que responda conforme al vso de la Iglesia. Y ansi es necessario, que sepa la confession, y otras cosas que ha de respõder. La razon es, porque de otra manera seria vsurpar el oficio que no sabe hazer, sino muy mal;

mal. Tambien, porque si no responde bien, realmente no es ministro: y seria dezir missa sin ministro, o auerse como si no tuuiera ministro.

Acerca desto primero es la dificultad, si en caso de necessidad, quando no ay ministro que sepa respōder, si puede el sacerdote tomar por ministro vno que no sepa responder, y le instruya que vaya respondiendo como el dixere.

A esta dificultad se responde, que si en caso de necessidad, puede dezir missa sin ministro, mucho mejor podra dezir missa con el tal ministro, y sera mejor que dezir missa sin ministro ninguno. La razon es porque menos se va contra la costumbre y precepto Ecclesiastico que ay de dezir missa con ministro. De lo qual se sigue claramente, que menos necessidad basta para dezir missa con ministro semejāte, que no para dezir missa sin ministro ninguno. Pero si no ay causa legitima, seria cosa indecēte dezir missa con tal ministro. Lo segundo està obligado este ministro a hazer todas las cosas que le tocan cō tanta diligencia y cuydado, q̃ por su culpa no se cometa defecto alguno en la missa. Esto consta, porque esta obligacion nace del mismo oficio de la missa: y si no estuuiesse con diligencia, se le atribuyria el defecto que se cometiesse a el, y a su negligencia. Pongo exemplo. Està vn ayudador ayudando a missa, y siruiendo las vinageras, y en lugar del vino da la del agua: por lo qual puede cometer vn gran defecto el sacerdote, en el tal caso se le puede imputar el tal defecto, si no està con la diligēcia deuida. Verdad es, que los tales ayudadores, de ordinaro se escusan de culpa graue, por natural inaduertencia. Finalmente los tales ayudadores han de estar con gran reuerencia, y atencion.

La dificultad es del ayudador de missas, que ayuda al sacerdote que està en pecado mortal, si peca mortalmente por ayudarle a dezir missa. Y lo mismo es del ministro del Obispo que le sirue, y ayuda a hazer ordenes, estando el tal Obispo en pecado mortal. En esta dificultad se ha de dezir, si la tal obra que haze el sacerdote, o el Obispo estando en pecado mortal, es mala de su naturaleza, entonces ayudar a la tal obra siēpre es pecado: porque la tal obra intrinsecamente es mala, y ansi el que concurre a ella peca mortalmente. Pero quando la obra de su naturaleza es buena, y el que la haze la puede hazer muy bien, y santamente, y solamente por su malicia se haze indignamente, entonces seruir en la tal obra no es intrinsecamente malo: porque la tal circunstancia es como extrinseca a la tal obra. Esto supuesto, a esta dificultad se ha de responder, que no peca el ministro que al sacerdote malo le da vestiduras y caliz para dezir missa, como se las da el sacristan, y lo mismo es del que le ayuda a missa: porq̃ la obra à que le ayuda es de si buena, y santa, y no es mala, sino es por la malicia del sacerdote, y ansi no le ayuda a la malicia, ni peca mortalmente. Y lo mismo se ha de dezir del q̃ ayuda al Obispo. Verdad es, que si algun ministro destos comodamente pudiesse euitar el ministerio para que el otro no peque, la charidad le obliga a hazerlo. Pero con todo esso, moralmente hablando no se puede poner esto en execucion, porq̃ no se puede euitar comodamente este ministerio, y aunq̃ se euite no quita el pecado, y ansi no ay que hazer escrupulo desto. En resolucion, el ayudador de missas, q̃ ayuda a vn sacerdote q̃ dize missa en pecado mortal, no peca mortalmente: y lo mismo se ha de dezir del que ayuda a hazer ordenes al Obispo que las haze en pecado mortal.

Tercera conclusion. Hablando de la missa solemne, necessario es que se diga con muchos ministros, con Diacono, y Subdiacono. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y esto consta del vso vniuersal de toda la Iglesia. D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 5. ad. 12

La dificultad està, si es necessario que se diga la missa con esta solemnidad, y muchedumbre de ministros.

Digo lo primero, que no es necessario que siempre se haga ansi. Esto se prueua del vso de la Iglesia, la qual no siempre dize missa con tanta solemnidad.

Digo lo segundo, que es muy conforme al derecho diuino, que algunas vezes se haga ansi. Esto se prueua, porque por esta razon Christo nuestro Señor, instituyò diuersas ordenes de Diacono, y Subdiacono, y las demas, para que alguna vez exercitassen sus oficios: y esto no se haze sino en las missas solemnes. Lo segundo, porque esto pertenece grandemente al resplandor, y solemnidad de la missa, y a la reuerēcia deste sacramēto, y a la instruction y deuociō del pueblo. Por lo qual seria muy mal hecho: que no se dixesse missa algunas vezes con esta solemnidad. Dexo a parte, que puede auer obligacion de dezir missa con esta solemnidad en alguna parte. En la missa solemne, el Diacono, y Subdiacono son ministros de oficio.

La primera dificultad es, si estos tales ministros estan obligados a hazer algunas vezes su oficio. La razon de dudar es, porque como deziamos arriba, el sacerdote por razon de su oficio està obligado a dezir missa alguna vez, o vezes entre año: luego lo mismo sera destos ministros porque parece que es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que no tienen tal obligacion: porque no ay precepto diuino, ni Ecclesiastico, y la costumbre de la Iglesia declara, que no es pecado mortal, que estos tales no se exerciten en sus ministerios, y ansi muchos lo dexan de hazer sin escrupulo ninguno.

La

La razon es, porque estos ministerios no son tan necessarios en la Iglesia, como el ministerio del sacerdote, que es dezir missa.

La segunda dificultad es, a que estan obligados estos ministros, supuesto que ministran en la missa.

A esta dificultad se ha de dezir, que estan obligados a guardar lo que està instituydo en el missal Romano, o en el q̃ guardan. De suerte, que como deziamos del sacerdote, se ha de dezir en proporcion de los demas ministros. Han de estar vestidos de las vestiduras sagradas que vsa la Iglesia en su ministerio, y han de guardar todas las ceremonias que consisten en obras y palabras, y pecarian en dexar facilmente estas ceremonias, o tratando su ministerio con negligencia, o poca reuerécia. Ha se de aduertir, que no auiendo menosprecio, y escandalo, raras vezes aura pecado graue en esto. La razon es, porque este ministerio no es tã principal en la missa: y ansi los defectos no son tã graues. Verdad es que pueden ser graues, si redunda en irreuerencia graue del sacramento, o si por neglicencia del Diacono que ministra el caliz, dexasse de echar agua en el vino, o si el Subdiacono quisiesse hazer el oficio del Diacono, y no quisiesse dezir la Epistola.

Cap. XXVII. Del precepto de oyr Missa.

Primera conclusion. Precepto ay en la Iglesia de oyr missa los fieles los dias de fiesta. Esta conclusion es cierta de Fe. Tienela Santo Thomas, y el padre Maestro Soto, y todos los Summistas, y Palude, y Nauarro, y los Canonistas. Esta conclusion se prueua lo primero de muchos decretos que ay, de consecratio. dist. 1. capit. missa, cap. omnes, y en otros. En los quales se pone precepto de oyr missa, y por palabra que tiene fuerça de precepto. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, y del comun consentimiento de los fieles. Lo vltimo se prueua con vna congruencia: porque los tales dias estan diputados para el culto diuino, y ninguna cosa se les podia mandar a los fieles que mas perteneciesse al culto diuino que esta: luego conuenientissimo fue el mandalles oyr missa, y este precepto aunque es Ecclesiastico, es muy conforme al precepto diuino.

D. Tho. 2. 2. q. 122. art. 4. Sot. 2. de iustit. q. 4. ar. 4. & in 4. d. 13. Sũ. v. miss. v. feria v. feriarum obseruatio. Palu. d. 13. q. 13. Naua. in c. quando & sũ. c. 13. nu. 16 & c. 21 Can. misse de cõ sec. d. 1. in c. citandis.

Segunda conclusion. Este precepto de si obliga a pecado mortal, de tal suerte, que el que lo quebranta voluntariamente, aunque sea sola vna vez peca mortalmente, no auiendo causa legitima para dexar de oyr missa. En esta conuienen todos los Doctores citados, y no ay que dudar en contrario. Lo primero, porq̃ la materia deste precepto es graue, y perteneciente al culto diuino: luego es pecado mortal quebrar el tal precepto. Lo segundo, porque si vno [illegible] oto de oyr missa, y no la oyesse, seria pecado mortal, por ser la materia graue. Luego lo mismo sera en el que quebranta este precepto, porque no obliga menos que el voto. Lo tercero, porq̃ el que dexa de ayunar en vn dia de precepto, peca mortalmente: luego lo mismo sera del que dexa de oyr missa en el dia de fiesta. Lo vltimo se prueua del comun consentimiento de todos los fieles, q̃ todos ellos lo siẽten ansi. De suerte, que de su naturaleza es pecado mortal el dexar de oyr missa el dia de la fiesta sin causa ninguna.

La duda es, si podra ser alguna vez pecado venial, o niugun pecado.

A esta duda se responde, que si. Lo primero puede ser pecado venial de parte de la materia: como si dexa de oyr alguna parte de la missa que sea poca. Lo segundo si la dexa de oyr por inaduertencia natural, o por ignorancia, o negligencia culpable, o que no es grauemente culpable. Como si vno, teniendo proposito de oyr missa se ocupa de tal suerte en alguna obra, y se oluida de tal suerte, que quando se acuerda y aduierte ya es passado el tiẽpo de oyr missa, entonces se escusa de pecado.

La segunda dificultad es, si esta obra en que se ocupa no es buena, sino antes pecado, si se escusara. Si es buena y honesta, como el estudiar, no ay duda sino que se escusa. Quando es mala, como juzgar, o otra cosa semejante tiene dificultad: porque si la tal obra en que està empleado es mala no parece que puede escusar de pecado. En esta dificultad algunos Doctores por la razon hecha, enseñan, que siẽdo la obra mala, no puede escusar de culpa en nuestro caso.

A esta duda se responde, que puede escusar de culpa. La razon es, porque la obra no escusa por ser buena, o mala, sino porque haze, que el dexar de oyr missa no sea voluntario por la inaduertencia. Y esto tambien lo puede causar la obra buena como la mala. Y ansi se responde a la razon de dudar, pero aduiertase, que esto se entiende quando la obra de si no es tal, que trayga moral peligro de oluidarse, o dexar de oyr missa: porque si le traxesse, no escusaria, saluo si el tal peligro no se aduirtiesse. Tambien se ha de aduertir lo que aduierte Cayetano, que si vna persona dexa de oyr missa en dia de fiesta, teniendo alguna causa, aunque no suficiente, pero con buena fe penso que era suficiente, este tal queda escusado por lo menos de pecado mortal. Y lo mismo dize Nauarro. Pero es caso dificultoso juzgar, quando la ignorancia, o negligencia es muy culpable, o no tã culpable: porque no siempre el pensar que era causa suficiente escusar si lo piensa temeriamente, o si es negligencia en preguntar quando duda, y puede preguntar. De suerte, q̃ se han de mirar las circunstancias, y condiciones de la persona: y principalmente si la tal buena fe

Caie. v. fe[...] festorum [...] latio.

Nauar. [...] manual [...] num. 4[...]

se la tuuo sin miedo, y sin dudar. Por q entonces es ignorancia inuincible, y por lo menos escusa de graue culpa. De lo qual se sigue, que si vno tiene en el dia de la fiesta no puede oyr missa, y sermon, està obligado a oyr missa, y dexar el sermon: esta es comun doctrina de todos los Doctores, contra la Summa Angelica, que dize lo contrario, sin ningun fundamento. La razon desto es, porque de oyr missa, ay precepto, y no le ay de oyr sermon. Quando huuiesse precepto, ò corriesse graue obligacion de oyr sermon, seria negocio diferente. Pero esso seria raro caso.

Summ. Ang. feria nu. 5.

Tercera cóclusion. El precepto de oyr missa obliga a los fieles a oyr toda la missa desde el principio hasta el fin.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores arriba citados. Y se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda esto expressamente, que oyan toda la missa hasta la bendicion. Lo segundo, se prueua de la costumbre, y comun consentimiento de la Iglesia: la qual siempre ha entendido este precepto en este sentido. La razon es, porque por la reuerencia deste tan alto sacaramento se instituyò, que la missa se dixesse con esta solénidad: luego conuenientissimo fue, que la Iglesia obligasse a oyr missa desde el principio hasta la bendicion. De lo qual se sigue, que el que sin causa que escuse dexa de oyr toda la missa voluntariamente peca, porque no cumple con este precepto enteramente, como pecaria el sacerdote que dexasse alguna parte del oficio diuino. Quando sea pecado mortal, o venial dexar alguna parte de la missa se dira luego. Solamente se ha de aduertir, q el Derecho dize, que oyan la missa hasta la bendicion del sacerdote. Y ansi podria agora auer alguna dificultad del Euangelio que se dize despues de la missa, si estan obligados los fieles à oyrlo.

De conse. d. 1. c. omnes fideles, &c. c. missas & c. cum ad celebrandas.

A esta duda se respõde, lo primero, que quiças no es pecado venial no oyr el Euangelio q se dize al fin de la missa, porque no pertenece a la integridad de la missa. Lo segundo, se puede dezir, que ya el tal Euangelio pertenece a la integridad de la missa, ansi se ha de oyr para oyr entera missa.

Ha se de aduertir, que los que siruen a la missa, particularmente cantada y solemne, aunque es verdad que no perciban, ni oyan algunas partes de la missa quando andan por la Iglesia, o vá a la sacristia à traer vino y agua, o otras cosas necessarias para la missa, no por esso se ha de entender que dexan de oyr aquella parte de la missa, sino antes la oyen toda. Porque siruen a toda la missa. Ansi lo dize Syluestro y la Summa Tabiena, y Nauarro. Esto se entiende, quando los ministros del altar proceden, con buena fe, y sin engaño: como se haze de ordinario, poniendo diligencia para no estar ausente de la missa en la sacristia, o en otro lugar mas de lo justo sin necessidad ninguna. Tambien las cosas q han de aparejar para dezir la missa, y que se pueden preuenir antes de començarla, no lo han de dexar para el tiempo que se ha de dezir la missa: porq esso seria proceder cõ engaño: pero las cosas que no se pueden aparejar antes de la missa, o se oluidaron de hazer por oluido natural, las podra hazer mientras la missa, sin faltar della. Verdad es, que si se le huuiesse oluidado de traer el vino, y huuiesse de yr por ello fuera de la Iglesia, y el sacerdote procediesse adelante con la missa: entonces estaria obligado a boluer a oyr missa si pudiesse, porque esto es accidental, y sino pudiesse se escusaria por razon del justo ministerio.

Sylu. v. miss. 1. q. 1. Tab. v. miss. nu. 1. Nau. c. Quando de conse. d. 1. c. 10. nu.

Quarta conclusion. Este pecado que se comete en dexar parte de la missa, no siempre es ygual, sino es mas graue, o menos graue; conforme a la parte de la missa que dexa. De suerte, que si la parte que dexa es graue sera pecado mortal, y sino sera pecado venial. En esta conclusion conuienen todo los Doctores, y la razon se lo dize. Es necessario declarar mas en particular esto. Ante todas cosas, si vno dexasse la missa, o la tercera parte della, sera pecado mortal, por ser materia graue. Esto enseñan los Doctores citados. Tambien parece cosa cierta, que si vno dexasse vna parte que no llegasse a ser la quarta parte de la missa, no seria pecado mortal, sino venial. Particularmente, si la tal parte fuesse de las cosas en alguna manera accidentales a la missa como son las del principio, o del fin. Algunos Doctores en particular señalan, que no seria pecado mortal dexar la parte de la missa que comiença desde la confession, y el introyto hasta la Epistola exclusiuamente. De suerte, que como oyesse desde la Epistola adelante, dexar lo q queda no seria pecado mortal. Ansi lo enseñan Syluestro, y la Summa Tabiena en el lugar citado, y San Antonio, y Sandoual. Otros Doctores estienden esto hasta el Euangelio. De suerte, que si vno oye la missa desde el principio del Euangelio hasta el fin, no pecara mortalmente. La razon es, porque no excede la quarta parte de la missa, ni parece cosa graue, y notable. Esto enseñan los modernos Theologos, el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. Esto se ha de entender con condicion, que oya todo lo restante de la missa, porque si al principio dexasse hasta el Euangelio, y al fin se fuesse en acabando de consumir, pecaria mortalmẽte. Tambien si vno oye la missa desde el principio, y estan en ella hasta la comunion, si dexa de oyr lo demas, no sera pecado mortal: porque no es graue, y notable materia. Y si dexasse vn poco del principio, y otro poco del fin, como de ambas partes no se hiziesse graue y notable quãtidad, no seria pecado mortal. Como si vno

D. Anto. 3 p. tit. 9. c. 10. §. 1. Sando. tract. de off. eccle. p. 6. cap. 14. Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 1. Nauarr. in manu. c. 21 num. 2. & c. quando, nota. 10. num. 19.

si vno oyesse desde el principio de la Epistola, y dexasse las oraciones que se dizen despues de la comunion.

La dificultad es, si vno comiença a oyr missa desde el ofertorio, o desde el Credo, si cumplira cõ el precepto de la missa, de tal suerte, que no peque mortalmente. En esta dificultad Nauarro dize que no peca mortalmẽte, si despues de acabada la missa lee el mismo Euangelio, o haze que se le lean.

Digo lo primero, q̃ el leer el Euangelio despues de la missa, o hazer que se le lean es cosa impertinẽte para el cumplir cõ el precepto. La razon es, porq̃ el Euangelio dicho fuera de la missa no es parte de la missa: luego cosa impertinente es dezirle despues de la missa. Lo mismo es, si dexasse otra parte de la missa, no estaria obligado a dezilla despues. Y lo mismo es, si vno por no poder mas dexasse de oyr la Epistola, y el Euangelio, no estaria obligado a dezirlo, o hazerlo dezir fuera de la missa.

Digo lo segundo, que es demasiada la licencia que da Nauarro, porque es parte notable de la missa, y es mas que la quarta parte. Y ansi no es cosa segura.

Vltimamente se ha de aduertir, que en lo q̃ toca a ser parte graue de la missa no se ha de mirar tanto a la quantidad del tiempo que dura, como a otras qualidades y circunstancias, y principalmente a la dignidad y cercania que tiene con la substancia del sacrificio. Por lo qual los Doctores mas facilmente permiten el dexar algo de la missa fuera del canon que no despues del canon, hasta auer consumido. Desde el principio del canon hasta el fin mas facilmente y cõn menos tiempo se hara parte graue de la missa, y sera pecado mortal. Por lo qual es muy probale sentencia, que no se cumple con el precepto de oyr missa, si vno dexa algo de lo que toca al canon hasta consumir. Particularmente es muy mas probable, que si al tiempo del consagrar se saliesse vno de la Iglesia, y boluiesse a entrar en acabãdo de cõsagrar no cumplira con el precepto de la missa. Porque aunque es el breue el tiempo que dexa de assistir a la missa, es mucha dignidad aquella parte de la missa, y ansi haze graue materia: porque pertenece a la substancia del sacrificio. Lo mismo es, si no assistiesse al tiempo de consumir: porque es de la substãcia del sacrificio, o gran perfeccion suya. Con todo esso, si el tiẽpo fuesse muy breue, y no se dexasse la consagracion, o el cõsumir, no es cierto que seria pecado mortal. Todo esto se ha de mirar moralmente y juzgarse ansi.

Quinta conclusion El defecto que se comete en el oyr de la missa, porque no se oye entera, no es necessario siempre suplirse. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion. Ante todas cosas se ha de aduertir, que esto puede acontecer de muchas maneras. La primera es quando dexò de oyr alguna parte de la missa, q̃ no es notable y graue, y al principio fue cosa inuoluntaria. Como si vno viniesse a la Iglesia con animo de oyr missa entera, y hallo q̃ estaua començada la missa, y dichas las oraciones, o la Epistola, y oye aquella missa: este tal no oyò missa entera, y el no la auer oydo tiene suficiente escusa. En el tal caso no es necessario para escusar el pecado venial, suplir este defecto en otra missa, y oyr en ella todo lo q̃ dexò de oyr en la otra, aunque lo pudiesse hazer. La razon es, porq̃ ya cumplio con la substancia del precepto, y el defecto q̃ huuo no fue voluntario. Y el modo de suplir el tal defecto no parece q̃ es cõueniẽte para la integridad de la missa. Lo mismo es si oyo toda la missa desde el principio, y por alguna causa necessaria se salio de la Iglesia despues de la comunion. No es necessario oyr la parte que dexò en otra missa.

La segunda manera es, quando vno de proposito dexa de oyr alguna parte pequeña de la missa, como si de proposito no quisiesse entrar hasta la Epistola, y entra con animo de cũplir con el precepto oyendo lo restante de la missa. En este caso peca venialmente, aunque sea parte pequeña, y aunque sea la confession, porque es parte de la missa. Despues de cometido este defecto no es necessario suplirse oyẽdo aquella parte en otra missa, por las razones ya dichas, y tambien porque las cosas morales, particularmente en cosas ligeras, no obligan cõ tanto rigor. Como quando vno no tiene atencion a dos, o tres versos de lo que està rezãdo de obligacion, no està obligado a repetirlo despues.

La tercera manera es, quando la parte de la missa que dexo es notable, y graue, pero inuoluntariamente, como quando vno viene a la Iglesia, pensando q̃ viene a buen tiempo, y halla la missa ya dicha casi hasta la consagracion, y oye todo lo restante, teniendo miedo, que no auria otra missa. En tal caso este tal no cumple con el precepto, hablando en rigor: pero queda escusado del pecado, si el auer venido tarde no fue voluntario, y por culpa suya. En este caso, si ay otra missa està obligado a suplir el defecto. La razon es, porque no ha cumplido con el precepto, y no tiene escusa De camino se ha de aduertir, que en semejantes casos muchas vezes se peca grauemente por el peligro a q̃ se pone vn hombre de no hallar missa, aunque despues la halle, porque la halla a caso.

La quarta manera es, quando vno voluntariamente, y de proposito dexa parte notable de la missa, y si lo haze con animo de no suplir aquel defecto oyendo otra missa, peca mortalmente, y siempre queda obligado de suplir aquel defecto como pudiere. La razon es, porque todo el tiempo en que puede cumplir aquel

aquel defecto està obligado a mudar el animo y cumplirle, porque no es passado el tiempo del oyr missa. Pero si dexò aquella parte notable de la missa con proposito de oyr otra missa y suplir aquel defecto, no pecò oyendo aquella parte de la missa, si despues cumple con el precepto.

La dificultad està en la tercera y quarta manera, como se ha de suplir el defecto, si es necessario oyr otra missa entera, o si basta oyr la parte que dexò, y tener proposito de oyr sola aquella parte que dexò. En esta dificultad la primera sentencia es, que basta oyr la parte notable, que dexò de oyr en la otra missa. De suerte, que si a primera missa la començò a oyr desde la consagracion, basta que oya en la otra desde el principio de missa hasta la consagració de manera que se cumpla con la substancia del precepto. Pero si se hiziesse sin causa ninguna, seria pecado venial por la irreuerencia. Esta sentencia tiene Ioannes de Maiores, y el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porque este precepto solamente obliga a oyr missa entera, y no a oyrla continuamente de vn sacerdote, como se vee en los mismos Derechos: luego cumple con el precepto. La segunda sentencia es, q̃ en los dichos casos se ha de suplir el defecto oyendo otra missa entera. De suerte, que el q̃ oye la mitad de la missa de vn sacerdote, y la mitad de otro, no cũple con el precepto de oyr missa. Esta sentencia se prueua del Derecho, en el qual se dize, que oyan los fieles todas las missas, y en sentido es, que cada fiel oya toda vna missa. Y el tal caso no oye toda vna missa: porque aquellas partes no hazen vn todo: luego no se cumple con el precepto. De suerte, que el precepto es que se oya toda vna missa continua. Esto se confirma, porque de otra manera seguirse ya, que si vno juntamente en dos altares oyesse dos medias missas, que cũpliria cõ el precepto de oyr missa. Lo qual es absurdo, y no se puede admitir. Esta tienen algunos Doctores modernos.

Maio.in 3. d.12.& d. 45.q.2. ar.d.13. .2.(a.1. Nauar.in manu.c.21 num.2.

En esta dificultad mi parecer es, que ambas a dos sentencias son probables, por los argumẽtos que se hazen por ambas partes, y cada vna dellas se puede muy bien seguir, conforme a lo que ellas mismas dizen.

Toda via queda dificultad, supuesta la probabilidad de la primera sentencia, si sera probable, que oyendo juntamente dos medias missas en dos altares, vna desde el principio hasta el medio, y otra desde el medio hasta el fin, se cũple con el precepto. La razon de dudar es, porque este tal cumple con el precepto pues oye missa entera, y el oyr las dos mitades juntamente no quita el poder tener atencion a ambas, pues se puede cumplir con el precepto de oyr missa, y rezar el oficio diuino juntamente, como diremos abaxo.

En esta dificultad no me parece que tiene probabilidad el dezir que se cumple con estas dos medias missas en este caso. Esta es la sentencia que siguen los Doctores. La razon es, porque esta manera de oyr missa entera, es contra la intencion del precepto de la Iglesia, y cõtra la reuerencia deuida a este sacramento. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se cumple con el precepto, como pretende la Iglesia. Y aunq̃ es verdad que se puede cumplir con el oyr missa, y dezir el oficio diuino, porque son dos preceptos distinctos: pero no es la misma razon de vn mismo precepto, q̃ encierra en si dos partes.

Sexta conclusion. Los fieles cumplẽ los dias de fiesta con oyr missa particular, aunq̃ no sea solemne, y oyendola adonde quiera, aunque no sea en su parrochia. Ansi lo enseña Nauarro, la Summa Angelica, Syluestro, Turrecremata, S. Antonino. La razon principal es, la costumbre vniuersal de toda la Iglesia, la qual declara, que qualquiera fiesta por solemne que sea, se cũple con oyr missa rezada, aunque la oya fuera de su parrochia. Tambien se puede esto prouar: porq̃ el precepto de oyr missa, tan solamente manda que oyan missa entera.

Septima conclusion. Para satisfazer a este precepto, no es necessario oyr missa del dia, sino basta oyr qualquier missa votiua, aunque sea de requiem. Esta conclusió tienen muchos Doctores, y es cierta. Tienela Syluestro en el lugar citado, Soto, Nauarro, Cayetano, Antonino, y todos los Summistas. Prueua se esta conclusion, lo primero de la vniuersal costumbre de la Iglesia. Lo segundo, porque los Derechos tan solamente manda que se oya missa entera, sin determinar missa en particular.

Octaua conclusion. Los fieles no estan obligados en ningun dia, aunque sea de Nauidad, a oyr mas que vna missa. Ansi lo enseña Nauarro, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ no ay ley ninguna, ni costumbre que obligue a esto. Esto se entiende por fuerça y virtud del precepto de oyr missa. Perõ por fuerça y virtud de algun voto, o de alguna penitencia que huuiesse dado algun confessor bien podria vno estar obligado a oyr dos missas.

Nauar.in man.c.21. num.5. Ang.v. m.§.n.59. Syl.v.miss. 2.q.5. Turre.in c. Missas. de consec. d.1. Anton.in 2.p.tit.9. c.10.§.1. Sot.d.13. q.2.art.1. Naua.c.21 num.7. Caie.v.festorum.z io latie. Ante.2.p. tit.9.c.10. §.1. Nauarr.in manu.c.21 num.2.

Acerca desto ay vna dificultad, si vno haze voto de oyr missa el dia de fiesta, si cumple con ambas obligaciones oyendo vna sola missa, o si està obligado a oyr dos. La misma dificultad es, si a vno le dan en penitencia q̃ oya vna missa en dia fiesta, si cumplira con ambos preceptos oyendo vna missa.

A esto se ha de responder, que esto depende de la intencion del que haze voto. Porque el voto es como vna ley que el hombre se pone a si mismo. Por lo qual de su intencion se ha de tomar la interpretacion desta duda. Y si q̃uiso obligarse a oyr en el dia de fiesta distincta missa,

missa, està obligado à oyr dos missas, y sino, no. Esto se ha de mirar de las circunstancias, y de las palabras, y de otras cosas. Lo mismo se ha de dezir de la penitencia que da el sacerdote, q̃ depende de la intencion del mismo sacerdote, y el ha de declarar esta duda. Porque la peniten cia que da el confessor es como ley que el con fessor pone, y a el pertenece la interpretaciõ. Ha se de aduertir lo primero, q̃ quando ay es tos diuersos titulos, sino cumpliesse con la obli gacion los auia de declarar en la confession, di ziendo que dexò de oyr missa en fiesta, tenien do juntamente voto de oyrla, o auiendose lo dado en penitencia. Lo segundo se ha de aduer tir, que quando vn hombre està obligado a oyr dos missas por dos diferentes titulos, las puede oyr ambas juntamente en dos altares. Ansi lo aduierte Maiores. La razon es, porque por fuer ça de aquellas diuersas obligaciones, no està o bligado a oyrlas en diuersos tiempos.

Mair. in 4 d. 12. q. 8.

Nona conclusion. Por fuerça y virtud deste precepto de oyr missa estan obligados los fie les a assistir a la missa con la presencia corpo ral, y moral de suerte, que quanto es de su par te puedan oyr, y ver, o percebir en alguna ma nera el ministerio que haze el sacerdote. No estan obligados los fieles a oyr la missa, por que puede ser que sea alguno dellos sordo, y no puede oyr: ni tãpoco estan obligados a ver la missa por la misma razon, sino assistir con forme a lo dicho. Esta conclusion tiene san Antonino, y Cayetano, y el padre Maestro So to, Syluestro, y Nauarro, y todos comunmente. Esta conclusion se prueua. Lo primero, por que la palabra del Derecho que dize, que esté obligados a oyr missa, no se puede declarar mas comodamente, para que obligue a todos, sino aunq̃ no vean ni oyan. Lo segundo se prue ua del vso de la Iglesia, que ha interpretado an si este precepto.

Decima conclusion. Pará que vno cumpla con este precepto de oyr missa, es necessario que assist a a la missa con intencion de cumplir con este precepto. Esta conclusion enseñan co munmente los Doctores, particularmente san Antonino, y el Doctor Nauarro. La razon es, porque para cumplir con el precepto, es ne cessario que aya voluntad de quererlo cumplir porque el cumplimiento del precepto es obra de obediencia. Luego es necessaria la tal inten tion. Declaremos esto, porque no aya escrupu los. Lo primero, para cumplir con este precep to es necessario que vno quiera oyr missa: por que si la oye violẽtado, y por fuerça, contra su voluntad, no cumple con el precepto: porque no quiere obedecer. Y ansi quando los criados, o sieruos oyen missa por fuerça, y que quando la oyen estan contra su voluntad, no cumplẽ cõ el precepto, particularmente si estan distray dos, y no tienen atencion. Pero si los tales quie

D. Anton. 2. [illegible] tit. 9. c. [illegible] 11. Nauar. [illegible] [illegible] tit. 13. num. 2[illegible]

ren oyr missa, aunque el quererla oyr proceda de la violencia q̃ les han hecho, y que no la qui sieren oyr de otra manera, con todo esso cum plen con el precepto. Y aunq̃ primero tuuiessé voluntad de no cũplir con el precepto, por lo qual pecaron grauemente, si despues assisten a la missa, y quieren oyr missa cũplen cõ el pre cepto de oyr missa. Lo segundo es, necessario para cumplir con este precepto, q̃ con la volun tad q̃ vno tiene de oyr missa, no tenga volũtad repugnante al mismo precepto, no queriendo cũplir con el: porq̃ entonces aunq̃ oyesse mis sa, no cumpliria con el precepto. Põgo exẽplo. Vn fiel quiere oyr missa, pero no quiere cũplir con el precepto de la Iglesia, no cumple cõ el, porq̃ no obedece al precepto. Esto se puede hazer sin pecado, como quando vno por deuo cion quiere en el dia de la fiesta oyr vna missa, no pretendiendo cumplir con el precepto con aquella, sino cõ otra. Pero si lo hiziesse sin pro posito de oyr otra missa, o sin esperança que la auria, pecaria mortalmente: porque tiene volũ tad contraria al precepto.

Acerca de todo esto ay vna dificultad y gra ue, si vno oyò missa, y tuuo voluntad de oyrla, pero no quiso con aquella missa cumplir con el precepto de oyr missa despues, si esta ra obligado a oyr otra missa para cumplir con el precepto. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es de algu nos modernos Theologos que enseñan, que en este caso no estarà obligado a oyr missa, sino a mudar la voluntad dentro del tiempo que obliga el precepto, de suerte, que quie ra con la missa passada cumplir con el precep to. La razon destos Doctores es, porque aque lla obra hecha exteriormente de oyr missa, es suficiente de si para cumplir con el tal prece pto, y no le faltò mas de proceder de la obe diencia de voluntad: luego con aquella misma obra exterior teniendo agora la obediencia de la voluntad: y queriendo cumplir con el tal precepto, basta sin oyr otra missa. Y enseñan esto como cosa cierta. La segunda sentencia es contraria a esta, que es necessario oyr otra mis sa para cumplir con el tal precepto. Esta sentẽ cia tiene el Maestro Fray Martin de Ledesma, y otros Doctores. La razon es, porque quando oyò missa en ordẽ al precepto de oyr missa, de la misma manera se huuo como sino huuiera he cho nada, porq̃ no quiso cumplir con el precep to con la tal obra Luego necessario es oyr mis sa otra vez para cumplir cõ el tal precepto. Lo segundo, porque la voluntad q̃ tengo despues no haze que la obra de oyr missa que huuo pri mero aya procedido de obediencia. Luego con la tal obra ya passada no se cumple con el pre cepto, sino que es necessario de nueuo oyr otra missa. Lo tercero, porque si vno huuiera hecho voto de oyr missa, y oyesse vna missa, con la

qual

qual no quisiesse cumplir con el voto, realmente no cumpliria, como lo dizen los mismos authores, sino que seria necessario oyr otra missa. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porq̃ quanto a esto es la misma razon.

A esta dificultad mi parecer es, que esta segunda sentencia es la verdadera, y la que se ha de seguir. Esto conuencen las razones hechas en su fauor, por lasquales se suelta la razon de la contraria sentencia. Lo tercero se ha de aduertir, que para cumplir con este precepto, basta tener intencion virtual de oyr missa para cũplir con el tal precepto, no es necessario, que actualmente tenga la tal intencion. En esto conuienen todos los Doctores. Esto se prueua, porque para merecer delante de Dios basta la virtual intencion de la charidad. Luego para cumplir el precepto de oyr missa bastara la virtual intencion. De suerte, que los fieles que de ordinario acuden a oyr missa los dias de fiesta, cũplen con el precepto, aunque actualmente no tengan voluntad de querer cumplir con el, como la tengan virtual.

La dificultad es, acerca desto de vn fiel que se leuentò de mañana y no entendiendo que era dia de fiesta, y que auia obligacion de oyr missa la oyô por su deuocion, si este tal cumplio con el precepto de oyr missa, o estara obligudo a oyr otra missa quando supiere que es dia de fiesta. La primera sentencia es, que este tal cumple, y que no tiene obligacion de oyr otra missa. Esta sentencia tienen los authores de la primera sentencia de la duda passada. Particularmente la tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo 122. conclusion 2. adonde la tiene por conclusion. La razon es, porq̃ este tal tuuo intẽcion virtual de cũplir cõ el precepto, pues q̃ no tuuo voluntad cõtraria al mismo precepto. La segũda sentencia es, q̃ en este caso este tal no cumple con el precepto, y que esta obligado a oyr otra missa. La razõ es, porque no parece que tuuo intencion virtual de cumplir con el tal precepto, pues no lo sabia.

A esta dificultad se responde, que en este caso ambas sentencias me parecen probables, y se pueden seguir. Porque este caso es muy diferente del passado. Porque en el passado auia voluntad contraria al precepto, con la qual no se compadece intencion virtual de cumplir con el precepto. Pero en este caso no ay voluntad repugnante al precepto, y ansi mejor se compadece la intencion virtual de querer cumplir con el, y mas probable me parece la segunda sentẽcia. Vltimadamẽte, se ha de aduertir, q̃ si vno tiene voluntad de oyr missa aunque se le mezcle alguna mala voluntad y praua intenciõ, puede cumplir con el precepto, sino es que le impida la atencion. Pongo exemplo. Va vno a la Iglesia con intencion de ver, y dessear vna muger, y mientras oye missa dura en esta intencion, pero quiere oyr missa y cũplir con el precepto, si tiene suficiente atencion cumple muy bien con el, aunq̃ tenga aquella mala intencion. Esto enseña Medina, y Nauarro, contra otros Doctores. Prueuase lo primero, porq̃ este haze la substancia de la obra que se manda q̃ es oyr missa. Luego cumple con el precepto. Lo segũdo, porque aquella intencion praua no es contraria al precepto como es claro. Luego con la tal intencion se compadece el cumplir con el precepto. Lo tercero, porq̃ si vno oyesse missa con mezcla de vanagloria cumpliria con el precepto. Luego lo mismo en este caso. *Medina cod. de conf. de pæniten. in vnu. ſta, & Nauar. in manu. c. 27. num. 10.*

Vndecima conclusion. Necessaria es alguna atẽcion interior para cũplir con el precepto de oyr missa. Esta cõclusiõ es contra Syluestro, el qual enseña q̃ la atencion interior no puede caer debaxo de precepto, sino solamente la obra exterior. Pero nuestra conclusiõ es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque aunque es verdad que la obra puramente interior no la puede mandar la ley humana, pero la obra interior jũta cõ la exterior, y como forma suya la puede muy bien mandar, como manda rezar con atencion, y a los Inquisidores que no proceden con odio. Luego lo mismo sera deste precepto. Lo segũdo se prueua, porq̃ el oyr de la missa ha de ser obra humana. Luego necessaria es alguna atẽcion. Lo tercero, porq̃ vno durmiesse alli, o estudiasse atentissimamente, no cumpliria con el tal precepto, porque no tiene atencion. Luego necessaria es atencion. *Syl. v. missa 2. c. 6.*

Duodecima conclusion. Para cumplir con este precepto es necessario q̃ la tal atencion de su objecto sea religiosa, y perteneciẽte al culto diuino. Esto enseñã muchos Doctores, q̃ luego citaremos. Esto se prueua porq̃ el precepto de oyr missa no solamente manda vna obra humana buena, sino vna obra religiosa q̃ pertenece al culto diuino. Luego para cũplir con el tal precepto es necessario q̃ la atencion sea religiosa y perteneciente al culto de Dios. Esto se confirma, porque en la oracion es necessario tener atencion religiosa, como lo enseña santo Thomas en la materia de oracion. Luego lo mismo sera en la missa. De suerte, que ha de orar y subjetarse a Dios y quererle honrar, quanto es de su parte, o por lo menos ha de tener atẽciõ a las cosas sagradas que haze el sacerdote mientras dize missa.

Acerca destas dos cõclusiones es necessario declarar dos cosas. La primera es, supuesto que la atencion que ha de tener el que oye missa ha de ser religiosa qual ha de ser, y de que suerte, y a que cosas ha de atender para cumplir con el precepto. Lo segundo es, si ay obligacion de que esta atencion dure toda la missa. Acerca de lo primero se ha de aduertir, que en la oracion ay tres maneras de atencion como lo

enseña Santo Thomas, las quales se pueden aplicar a nuestro proposito. La primera es, atencion a las palabras. La segunda, atencion al sentido de las palabras. La tercera a Dios que es sobre todo esso. Desta manera puede auer tres maneras de atencion en la missa. La primera es, teniendo atencion a las cosas que haze y dize el sacerdote no passando mas adelante, ni entendiendolas distinctamente, sino como en confuso, entendiendo ser todo aquello cosa sagrada. Esta manera de atencion es la inferior de todas, pero es suficiente para cumplir con el precepto de oyr missa, y por lo menos se ha de tener esta atencion religiosa, para cumplir con el tal precepto. La segunda es, vna atencion mas excelente, con la qual atiende el hombre, no solamente a lo que haze, y dize el sacerdote, sino tambien a lo que se significa por las obras y por las palabras, que es la passion de Christo, y nuestra Redempcion, y otras cosas semejantes. Esta atencion es muy suficiente para cumplir con el precepto: pero no es necessaria por ser tã leuantada y a algunos les sera impossible, porque no entiẽden la significaciõ de las obras ni de las palabras. La tercera manera de atencion es a Dios que es suprema causa y fin de todas las criaturas.

D. Tho. 2. 2. q. 83. ar. 13.

Esta atencion es la suprema: y hemos la de procurar, y a esta nos incita la Iglesia quando cerca del canon nos dize, que leuantemos los coraçones a Dios. Esta es suficientissima para cumplir con el precepto, pero no es necessaria. De suerte, que la primera es la que es necessaria, por lo menos, para cumplir con el precepto por ser mas general, y comun: y ansi ha de caer debaxo de precepto tan general y comun.

Acerca de la tercera manera de atencion ay vna duda, si vn hombre religioso quando oye missa, de tal manera se arrebata en Dios que no oye cosa de la missa ni considera los mysterios que alli passan, si cumplira con el precepto de oyr missa. La razon de dudar es, porque està presente a la missa como sino lo estuuiesse, y en orden a la missa se hà, como si estuuiera dormido. Luego no cumple con el tal precepto.

A esta dificultad se responde, que cumple perfectissimamente con el precepto. La razon es, porque consigue el fin del precepto: y voluntariamente se aplicò con la presencia moral a oyr missa, y en esta voluntad persevera por lo menos virtualmente, y està con la atencion excelentissima que pretende el mismo precepto. Luego cumple con el precepto. De suerte, que este tal no se ha como el que duerme, o el que se distrae a otras cosas. Porque estos tales interrumpen la voluntad que tuuieron de oyr missa, y cumplir con el precepto. Y ansi se responde a la razon de dudar. Quanto a lo segundo, algunos Doctores piensan que es necessario que està atencion dure todo el tiempo de la missa. Ansi lo enseña Scoto, y Gabriel.

A esto se responde, que es necessaria actual intencion, quanto es de parte de la voluntad, y intencion del que oye missa: pero no es necessario que dure siempre actualmente. Esto enseña Cayetano, y el Maestro Soto, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque moralmente hablando, es impossible que la tal atẽcion dure todo el tiempo que dura la missa. Luego no ay obligacion de tener tal atencion actual todo el tiempo de la missa. De suerte, que si vn hombre al principio con buena fe se llegô a oyr missa con la atencion suficiente, y voluntariamente no se distrahe cumple, cõ el precepto, aunque estè distraydo inuoluntariamente. Porque lo demas no esta en la voluntad del hombre. Quando el tal atendiere que està distraydo, ha de procurar con diligencia de boluer a tener la deuida atencion.

Scot. in 3. d. 9.
Gabr. supra can. missæ, lect. 29.
Caie. 2. 2. q. 122. art. 4.
Sot. li. 2. de iustit. q. 4. ar. 4.

Desto se sigue, q̃ si alguno mientras oye missa se exercita en algunas obras contrarias a la deuida atencion, lo vno peca contra la atenciõ, y reuerencia que se deue a la missa, y si de aquella manera oyere parte notable de la missa, pecara mortalmente, porque se ha como sino oyesse aquella parte notable: lo qual es pecado mortal, conforme a lo que queda dicho arriba.

Lo segundo se sigue, que si vno està presente en la missa, pero està siempre parlando, y tratando de negocios, peca mortalmente, y lo mismo es, si desta manera està parte notable de la missa. Este corolario es contra Medina, el qual en el tal caso enseña, que se cumple con la missa, y con el precepto, porque cumple con la substancia de oyr missa, aunque haze contra el fin del precepto. Esta sentencia deste author es improbabilissima, y no tiene fundamẽto ninguno. Porque el parlar, y negociar mientras se dize missa, quita la atencion: la qual pertenece à al substancia del precepto. Estos dos corolarios enseña Syluestro, y Nauarro, y Cayetano. El padre Maestro Soto, dize que aunque es indecencia parlar mientras se oye missa, pero q̃ se quiebra el precepto. Esto se ha de entender, quando no se parla continuamente toda la missa, sino vna parte pequeña de la missa, sino q̃ mezclà algunas palabras, mientras se dize missa. O tãbiẽ se puede entẽder quãdo se habla vna palabra, o otra, y algunas cosas no tan graues, y que no quitan la atencion de la missa, que es necessaria. El exemplo es en el rezar del oficio diuino, que no es pecado mortal dezirlo, haziendo alguna obra que no quite la atencion. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque como dize el padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, menos atencion se requiere para oyr missa, que para rezar las horas Canonicas.

Medina cod. de confes. loco citato.
Syl. v. miss. 2. q. 6.
Nauarr. in manu. c. 19. num. 17.
Caie. v. festorũ violatio.
Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 1

Canonicas. Con todo esso en este caso sera pecado venial grauissimo el parlar desta manera, y puede ser mortal, si el parlar es muy cōtinuo, y si engendra escādalo, o impide los otros que oyan missa.

Vltimamente se infiere, que mientràs se dize missa, puede rezar el que la oye el rosario, o algunos Psalmos, o otras oraciones por su deuocion. La razon es, porque este rezar no impide la presencia, ni quita la atencion necessaria para oyr missa.

La duda es, si vno q̄ està obligado a rezar el oficio diuino cūplira rezandolo mientras oye la missa de precepto, de suerte, que cumpla con ambos preceptos. La misma dificultad es, quando està obligado à dezir el oficio diuino por fuerça y virtud de algun voto. La razon de dudar es, porq̄ parece que no puede cumplir juntamente con dos preceptos. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que no puede rezar juntamente el oficio diuino, de suerte, que cūpla con el precepto. Esta sentencia tiene Syluestro, y la Summa Angelica, y la Summa Armilā, y otros Summistas.

Vir. missa verbo feria.

A esta duda se responde, ser lo mas cierto, y mas seguro, que se cumple rezando el oficio diuino, mientras se oye la missa de precepto. Ansi lo enseña Mayores, y Gabriel, y Cayetano, y el Maestro Soto, y el Maestro Medina en los lugares citados, y otros muchos authores. La razon es clara, porque si el rezar no quita la atencion deuida a la missa, podrà cumplir con la missa y juntamente con el precepto de rezar. A la razon de dudar se responde, que se puede cumplir juntamente con aquellos dos preceptos.

Tercia decima conclusion. Este precepto de oyr missa obliga a todos los fieles baptizados, que tienen vso de razon de qualquier estado y condicion que sean. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Vamos declarando esta conclusion. Ante todas cosas este precepto no obliga a los que no tienen vso de rezon, porque no son capaces de precepto, y tambien porque no pueden exercitar la obra que cae debaxo de precepto, que es oyr missa con atencion religiosa. Tambien es cierto, que no estan obligados a oyr missa los infieles que estan fuera de la Iglesia, y ansi no los puede obligar la Iglesia con su precepto. Lo mismo es de los Catechumenos, que no estan subjectos a las leyes de la Iglesia. Que todos los demas adultos baptizados esten obligados a oyr missa, es cosa certissima. Esto enseñā todos los Summistas, y san Antonino, y Gabriel, y el padre Maestro Soto, y Palude, y Nauarro. La razon es, la costumbre de la Iglesia, y tambien el precepto que se pone en el capitulo missas, en el qual se dize, que todos los seglares estan obligados à oyr missa. Hazese mencion de los seglares, no porque los religiosos y clerigos no esten tambien obligados a oyr missa, como consta de la costūbre, sino porque si ellos lo estan, mucho mas lo hā de estar los clerigos, y religiosos, que estan mas obligados al culto diuino. Fuera desto en el derecho suficientissimamēte se declara, q̄ los fieles todos estan obligados a oyr missa. Los sacerdotes cumplen mucho mejor con este precepto diziendo missa.

Summi. v. miss. & v. feria. Anto. 2. p. tit. 9. ca. 10. §. 1. Gab. in. ca. lect. 14. & 29. Sot. d. 13. q. 2. art. 1. Pal. d. 15. q. 5 Nauarr. c. 212.

Cap. omnes fideles, de cōsec. d. 1. & in alijs.

Podriase dudar de los religiosos, y clerigos, si por fuerça y virtud de algun precepto particular, estan obligados a oyr missa mas frequentemente que los demas fieles. A esta duda digo lo primero, que por fuerça y virtud del derecho, no estan obligados a oyr mas frequentemente missa que los demas fieles. Esto està claro del derecho. De suerte, que si por sus particulares estatutos y constituciones, los religiosos no tienē obligacion y precepto de oyr missa mas frequentemente, por fuerça y virtud de la ley general, y comun, no tienen tal obligacion. Tambien los clerigos podran tener obligacion a dezir mas vezes missa, o assistir mas a los oficios diuinos, ò à la missa, por razō de algun beneficio Ecclesiastico, o capellania, pero no por precepto comun.

Digo lo segundo, hablando de los Obispos, que no es cosa decente que se passe dia ninguno sin que oyan missa. De suerte, que por precepto no estan mas obligados que los demas fieles: pero de decēcia si. Esto se determina en el capitulo vltimo de priuilegijs in 6. De lo qual se ha de ver la Summa Angelica, y Nauarro, y los Canonistas sobre este capitulo. Lo mismo me parece de los religiosos, que es cosa muy indecēte que se passe dia ninguno sin oyr missa.

Sum. Angel. v. miss. num. 57. Nauar. in manu. c. 11.

En lo que toca al vso de la razon, la regla general ha de ser, que todos aquellos que tienē suficiēte vso de razon para pecar mortalmente, y hazer diferencia entre el bien, y el mal, estan obligados por fuerça deste precepto a oyr missa. Porq̄ ya tienen discrecion para respectar y reuerenciar a Dios, y darle el culto deuido que se pretende en el oyr de la missa. Para esto no es necessario mirar a la edad, ni al tiempo, porq̄ vnos tienē mas presto vso de razon que otros. De siete años suele ser lo regular y comun, y en teniendo algunas señales de vso de razon, no ay para que dilatar el oyr missa, y san Antonino aconseja a los padres que enseñen a los niños a oyr missa desde pequeños, y los lleuā a la Iglesia para este efecto.

Quartadecima conclusiō. Este precepto de oyr missa obliga todos los Domingos, y fiestas de guardar de precepto. En esta conclusion cōuienen todos los Doctores. Que obligue los

Domingos, consta del capitulo missas en el qual particularissimamente se manda esto. De los demas dias de fiesta se prueua lo primero, de la costumbre y comun consentimiento de toda la Iglesia, y tambien esto se determina en el Derecho Y la razon es, la misma de los dias de fiesta que de los Domingos. Porque la razō es, el culto diuino. El qual se deue en los dias de fiesta, como en los dias de Domingo. Ha se de aduertir, q̃ estas fiestas de guardar, algunas dellas se han introduzido por derecho comun, como son las principales, que seria cosa larga, referirlas aqui, y son ya muy sabidas. Las demas fiestas se pueden introduzir de vna de tres maneras. La primera es, por la costumbre antigua y recebida: la qual tiene fuerça de ley. Assi lo enseña la Summa Angelica, y otros. La segunda manera, por precepto del Obispo, el qual tiene authoridad en su Obispado de instituyr fiestas con ciertas condiciones, de las quales no ay que tratar aqui. La tercera manera es, por voto del pueblo, de lo qual se trata en la materia de voto. Solamente se ha de dezir aqui vna palabra, y es, que el tal voto no passe a los successores aunque este confirmado con juramento. Porque el voto es obra personal, y ansi si passa a los sucessores, no passa en razon de voto propriamente sino en razon de ley hecha por el Obispo con consentimiento del pueblo. Para que estos votos sean validos, y durables, requierese aprobacion del Obispo. O tambien pueden estos votos tener fuerça como vn pacto y concierto hecho. El qual passa a los descendientes, y successores. Pero ha se de aduertir acerca de todas estas maneras, que como no son fiestas vniuersales de toda la Iglesia, tan solamente obligan en lugares, y tiempos determinados, conforme a la ley, o a la costumbre. De donde viene, que muchas vezes las tales fiestas se guardā en la ciudad y no en los lugares, y otras vezes en los lugares, y no en la ciudad, y en vn lugar, y no en otro, en vna parrochia y no en la otra: y entonces estaran obligados a oyr missa aquellos para quiē fuere fiesta de guardar, y no los demas. Lo mismo es de algunas fiestas que lo son toda la mañana, y no la tarde. Las tales fiestas ay obligacion de oyr missa. Porque aquel medio dia en que se dize missa, esta dedicado al culto diuino. En todos los demas dias no ay obligacion de oyr missa, y en los dias de fiesta de los estudiantes no ay obligacion de precepto de oyr missa. Porque no son dias de fiesta absolutamente. Esto consta de la vniuersal costumbre.

Cap. miss. de consec. d. 1. Cap. si quis c. & hic omnis fides, c. qui die de consec. d. 1.

Sum. Ang. v. feria n. 7

Quintadecima conclusion. El que no oyò missa el dia determinado por la Iglesia, no està obligado a oyrla otro dia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razō es, porque es precepto afirmatiuo, que obliga por cierto y determinado tiempo. Luego passado aquel tiempo no obligà mas. Esto se confirmà, porque el que dexa de ayunar vn dia de precepto, no està obligado a ayunar otro dia, y lo mismo es del que dexa de rezar. Luego lo mismo sera del que dexa de oyr missa. De lo qual se sigue, que no se escusa de pecado mortal, el que dexa de oyr missa el Domingo, con proposito de oyrla el Lunes. La razon es, porque la missa es carga de aquel dia, y lo mismo es, si anticipasse el oyr missa, y la oyesse el Sabado antes del Domingo. De lo qual se ha de ver Nauarro, y Medina. Lo segundo se sigue, que si vno por justa causa dexa de oyr missa en Domingo, o dia de fiesta, no està obligado a oyrla otro dia en lugar de aquel, ni preuenir la missa, o oyrla el dia antes. Porque el precepto obliga por el dia determinado del Domingo, o de la fiesta. Pero ha se de aduertir, que si entiende que no ha de poder oyr missa. Pongo por exemplo. Desde las nueue adelante, el dia de la fiesta, o Domingo, que està obligado a preuenir la missa, y oyrla antes de las nueue: porque el precepto no determina la hora, sino el dia.

Naua. in c. quando notabili. 3. n. 18. Medina co dic. de. ora. q. de horis canonicis reiterandis

Decimasexta conclusion. Los fieles se pueden escusar de oyr missa en el dia del Domingo, y de la fiesta, por causa legitima. De tal suerte, que auiendo la tal causa no pecarian mortalmente en no la oyr. Esto enseñan todos los Summistas, San Antonino, Cayetano, el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. La razon es, porque este precepto es Ecclesiastico. Luego no obliga con tanto rigor, que auiendo causa legitima no escuse. De muchas maneras se puede vno escuscar de cumplir este precepto por causa legitima, las quales no se pueden referir todas. Sera necessario referir algunas para declarar esto.

Summi. v. miss. & v. feria. Anto. 2. p. tit. 9. c. 10. §. 12. Cai. 2. 2. q. 12 2. art. 4. Sot. in 4. d. 23. q. 2. art. 1. Nauarr. in manu. c. 2

La primera escusa es, si ay algun impedimēto, como si vno està descomulgado, o entredicho con general, o particular entredicho: porque este tal està prohibido de assistir a los oficios diuinos, aunque sea en dia de fiesta. Por lo qual cessa la obligacion de oyr missa. Lo qual tiene verdad, aunque por su culpa ayà contrahido la tal censura. Porque aunque pecò contrayendola, despues queda impedido, y como impossibilitado para oyr missa: por lo qual no pecara no la oyendo: principalmente tiene esto verdad, si hizo moral diligencia para que le absoluiessen de la descomunian, y censura: porq̃ entonces el impedimento que tiene no es por su culpa.

La dificultad es, quando es negligente en alcançar la absolucion de las censuras, si se le imputara a pecado el no oyr missa en el dia de fiesta, y del Domingo. En esta dificultad la primera sentencia es, que se le imputara a pecado, el no oyr missa. Esta sentencia parece que tiene Nauarro, y esta misma sentencia tienen algunos Doctores. Esto se prueua lo primero,

mero, porque este tal podria quitar el impedimento, haziendo diligencia, y oyr Missa. Luego si no haze diligencia, a el se ha de imputar el no oyr Missa: porque le es cosa querida. Declaremos esto. Este tal podria quitar el impedimento de oyr Missa, y no lo haze. Luego el mismo quiere en su rayz y causa no oyr Missa. Lo segundo, porque este tal absolutamente esta obligado a oyr Missa, y por el impedimento se escusa. Luego en tanto se escusa, en quanto el impedimento no fuere voluntario: y si fuere voluntario no escusa. Lo tercero, el que dexa de confessarse, y comulgar en el año, por estar descomulgado, si es negligente en alcançar absolucion de la descomunion, no se escusa del pecado de no se confessar, y comulgar, como lo enseña Nauarro en el lugar citado. Luego lo mismo sera en nuestro caso. La segunda sentencia es, que aunque sea negligente en alcançar la absolucion de la descomunion, y en esta negligencia peque, con todo esso no peca en no oyr Missa, porque supuesto el impedimẽto, esta escusado legitimamente. Esta sentencia tiene Nauarro, y otros Doctores. Esto se prueua lo primero, porque no esta obligado tan remotamente: y tan de lexos a disponerse para oyr Missa. Luego por fuerça y virtud del prepto de oyr Missa, no esta obigado a buscar con diligencia la absolucion de la descomuniõ: ni peca contra este precepto. Lo segundo, el enfermo si es negligente en procurar la salud para oyr Missa, no peca contra el precepto de oyr Missa. Y lo mismo es del que esta en la carcel, si es negligente en procurar salir della. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Lo tercero, si vno vee que ha de incurrir en la descomunion, y impossibilitarse para oyr Missa, no peca en particular cõtra el precepto de oyr Missa, dando causa a la descomunion. Luego lo mismo sera si es negligente en procurar la absolucion de la descomunion.

Nauarr. in man. c. 21. num. 9.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables, y algo mas probable y sin escrupulo parece la segunda. Que la primera sea probable, se conuence con los argumentos y razones hechas en su fauor. Que la segunda sea algo mas probable, tambien se conuence con las razones hechas por aquella sentencia. Segun esta sentencia se ha de responder. A la primera razon hecha en contrario se ha de responder, que este tal podria quitar el impedimento, y quitado oyr Missa. Pero no esta obligado a procurar de quitarle para fin de oyr Missa, que esso es cosa muy remota. A la segunda razon se ha de responder lo mismo. A la tercera, que tiene alguna dificultad se ha de responder, que ay gran differencia entre el precepto de la confession, y comunion de vna parte, y el precepto de oyr Missa de otra. La differencia es, porque el precepto de la confession, de su naturaleza se ordena para pureza del alma, y consiguientemente a toda la disposicion, que es necessaria para alcançar la absolucion de los pecados y remission dellos. El precepto de la communion, por la parte que presupone la confession, tambien requiere lo mismo. Por lo qual estos dos preceptos tienen gran connexion con la diligencia que se ha de poner para que se quite la censura. Porque la censura es impedimento para todo esto.

La segunda dificultad acerca desto es, si el que tiene Bulla, que dà priuilegio para oyr Missa en tiempo de entredicho, si està obligado a oyrla dia de fiesta. En esta dificultad algunos Doctores tienẽ que no està obligado el tal a oyr Missa. La razon es, porque este tal por priuilegio puede oyr Missa aquellos dias. Luego no esta obligado a oyrla. Porq̃ de otra manera estaria obligado a vsar del priuilegio, y licencia que tiene. Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta duda se responde: que muy mas probable es, y casi cierto, que està obligado a oyr Missa. Esto tiene el P. M. Soto, y Nauarro. Esto se prueua lo primero, porque el entredicho en tanto escusa del precepto de oyr Missa en el dia de la fiesta, en quanto pone impedimento para oyrla. Luego de qualquiera suerte que se quite el impedimento, tiene su fuerça el precepto de oyr Missa. Lo segundo se prueua, porq̃ si vno està detenido en la carcel, de suerte que no puede oyr Missa, queda escusado de cũplir el precepto de oyr Missa, y si sale de las prisiones, luego esta obligado a oyr Missa, aunque el salir sea por priuilegio: porque ya no tiene impedimento. Luego lo mismo sera en nuestro caso. A la razon de la contraria sentencia se ha de responder, que ninguno està obligado a vsar del priuilegio. Pero supuesto q̃ el priuilegio quita el impedimento de oyr Missa, corre el precepto de oyrla en los dias de fiesta.

Sot. in 4. di. 13. q. 2. art. 1. & d. 22. q. 3. art. 1. Nauarr. in man. ca. 21. num. 3.

A esta manera de escusa, y de impedimento se reduze la ignorancia, como lo dize Syluestro y la Sũma Rosela, y S. Antonino. Hablãdo de la ignorancia inuincible es cosa llana, q̃ escusa del cumplimiento deste precepto, como de otros, y esta ignorancia inuincible del hecho facilmente la puede auer en esta materia. Porq̃ puede vno ignorar inuinciblemente, si tal, o tal dia es dia de fiesta de guardar. Quanto a esto, lo mismo es del oluido, o inaduertencia natural. Hablando de la ignorancia del derecho, y que aya precepto de oyr Missa, es muy difficultosa cosa admitir en los fieles que sea inuincible, sino fuesse en vn hombre que se huuiesse criado en el desierto, y en vn hombre que tuuiesse poquissimo discurso, o en vn muchacho al principio del vso de la razon. Pero hablando de la ignorancia, acerca de la obligacion

deste precepto en particular, en este dia de fiesta, o en otro facilmente puede acontecer, que vno piense que el precepto no obliga, quando realmente obliga. Y con esta ignorancia se puede escusar el hombre del cumplimiento deste precepto. Quando la ignorancia sea culpable, o inculpable no es deste lugar. La segunda manera de escusar del cumplimiento deste precepto es, por la impotencia corporal, y si absolutamente no puede, es cosa clara que el precepto no obliga. Porque nadie esta obligado a lo que es impossible. Desta manera se escusa el que esta preso, o le detienen en su casa, de suerte, que no puede salir a la Iglesia a oyr Missa. Y lo mismo es, sino ay sacerdote que diga Missa, y la Iglesia esta tan lexos que no se puede yr alla. Lo mismo es, si vno esta enfermo de suerte que no se puede leuantar de la cama para oyr Missa. Lo mismo es, si vno ha dado la palabra, y principalmente si la ha confirmado con juramẽto de no salir de casa, o si lo ha mãdado el superior. Como acontece muchas vezes, que a vno le restan en su casa, debaxo de su palabra, o juramento, o mandandoselo el superior. En este caso, no està obligado a oyr Missa saliendo de casa: porque este tal, aunque no tiene impotencia corporal, tiene la moral, porque aquello podemos, que licitamẽte podemos hazer, y en este caso no es licito salir de casa.

Acerca desto es la duda, si aq̃l que por fuerça, o por enfermedad, o por otro camino no puede salir de casa, y tiene decente oratorio, y priuilegio de que se digá Missa en el, si estara obligado a hazer dezir Missa en el los dias de fiesta, y oyrla. Ante todas cosas digo lo primero. Si fuesse necessario buscar sacerdote q̃ dixesse Missa, y darle su pitançá porque la dixesse, no estaria obligado a hazerlo, y oyr Missa. La razon es, porque tan solamente estamos obligados a oyr Missa, y no a dar limosna al sacerdote. La duda es, quando el sacerdote voluntariamente, y sin pitança se offrece a dezir Missa en el tal oratorio. En el tal caso parece que està obligado a oyr Missa. Porque ya no tiene impotencia ninguna corporal, ni moral, ni tiene algun impedimento. Luego tiene obligacion a oyr Missa. Esto se confirma, porque como deziamos poco ha, el que tiene priuilegio, o Bula, esta obligado a oyr Missa en tiempo de entredicho. Luego lo mismo sera del que tiene priuilegio de dezir Missa en su oratorio.

A esta duda se responde, que el que dixesse que esta obligado a oyr Missa en el tal caso, diria probablemente: pero mas probable parece lo contrario. La primera parte se cõuence cõ la razon hecha, y con su confirmacion. La segũda parte se prueua, lo primero, porque como queda dicho, el dezir Missa en casas particulares, aunque sea con aprobacion del Obispo, es cosa odiosa, y no es cosa tan decente a tan alto sacramento, y es fuera de las reglas generales de la Iglesia. Luego no ay obligacion de vsar del tal priuilegio para cumplir el precepto Ecclesiastico de oyr Missa. Porque el tal precepto no es de tanta importancia como el de no dezir Missa en casas particulares. Lo segundo se prueua, porque por otras cosas que no son tan graues como la decencia deste sacramento, se escusa el Christiano del precepto de oyr Missa, como luego diremos. Luego mucho mejor se puede escusar por esta razon. A la razon en contrario se responde, que en el tal caso, aunq̃ el hõbre no tenga impedimento, pero està escusado de oyr Missa por la razon ya dicha, que es la reuerencia del sacramento. A la confirmacion se responde, que ay gran differencia entre este caso y el del entredicho: porque en aquel caso, quitado el impedimento no se haze despues dispensacion ninguna en el Derecho. Porque la Missa se dize como se suele dezir, y se oye como se suele oyr. Pero en este caso quitado el impedimento no se dize la Missa como se dize regular y ordinariamente. Porq̃ se dize fuera de la Iglesia. Y en esto caso mejor tiene verdad aquel principio que nadie esta obligado a vsar del priuilegio. Porque este priuilegio no quita el impedimento de oyr Missa, porque no se quita la violẽcia, ni la fuerça de estar en casa, sino tan solamente que pueda vsar de priuilegio que es hazer dezir Missa en casa. Y a esto no esta obligado.

A este impedimẽto se reduze el impedimento de los que van nauegando por la mar quando no se puede llegar a tierra para oyr Missa, ni la pueden oyr en la mar, porque alli no la pueden dezir.

La duda es, si estos tales estaran obligados á oyr vna Missa q̃ se dize en la mar en seco, que no ay consagracion, ni verdadero sacramento.

A esta duda se respõde, que por fuerça y virtud del precepto de oyr Missa, no estan obligados a oyrla. Porque aquella no es verdadera Missa. Alguna vez seria necessario oylla para euitar escandalo. Y tambien seria muy buen cõsejo y señal de deuocion oyr la tal Missa.

Esto se entiende de la nauegacion que và muy apartada de la tierra, y que està ya començada. Porque quando no và muy apartada de la tierra, ni esta començada ha se de dezir como de los demas caminãtes. De los quales diremos luego.

La tercera manera de escusarse del precepto de oyr Missa, es por la impotencia moral, la qual es mas dificultosa de declarar. La regla general es, que entonces ay impotencia moral, q̃ escuse del precepto de oyr Missa quando no se puede oyr, si quiebra de algun bien de mediana estimacion, o sin gran difficultad y trabajo. Esta regla ponen comunmente los Doctores. Y desta manera han entendido este precepto, que

que no es necessaria causa, ni muy graue. Declaremos esto con algunos exemplos. Lo primero, si yendo a oyr Missa huuiesse peligro de la vida, o porque tiene enemigos, o porque el ayre esta inficionado, estaria escusado legitimamente del precepto de oyr Missa. Esto se entiende si el temor tiene algun fundamento, y es aparente, y no se funda en pura imaginacion. Lo segundo se puede escusar, si vno teme quiebra en la salud. Por esta razon se escusan los enfermos, no solamente quando está en graue enfermedad que no se pueden leuantar de la cama, ni oyr Missa, sino tambien quando no la pueden oyr, ni leuantarse de la cama, sin algun detrimento de su salud, que sea de algun momento, y aunque pueda, y aya començado a cōualecer, si ay peligro de boluer a caer, o que notablemente se tarde en conualecer: està escusado ligitimamente de oyr Missa. En estos casos y otros semejantes ha se de suponer la buena fe, y vsar de prudencia para juzgar dellos. Porque la enfermedad, y la necessidad ha de ser verdadera, y de algun momento, y el peligro del detrimento, que sea probable al juyzio y parecer del discreto. Lo qual se ha de considerar de la distancia del lugar, y del trabajo de oyr Missa: y la destemplança y qualidad del ayre y del tiempo. Es muy buen indicio quando el enfermo tiene tal enfermedad que no se leuanta de la cama ni sale de casa a tratar otros negocios de vgual trabajo, o de mayor q̃ es oyr Missa. Porq̃ si la enfermedad no escusa destos negocios, no ay razon porque escuse del oyr Missa. De aqui se coligira lo que se ha de dezir de los que tienen quartanas, o de las mugeres preñadas. Tambien se puede escusar por razō de la honra. Como si vno teme que su enemigo le ha de hazer alguna injuria, y que ha de padecer detrimento en la honra. Los Doctores enseñan, que esta es causa suficiente para escusarse de oyr Missa. Por este titulo escusan tābien deste precepto aquel, que no puede yr à la Iglesia tan decentemente vestido como pide su estado. Porque no le hemos de obligar que padezca en publico con affrenta suya. Por la misma causa se escusa vna muger noble que no puede salir de casa decentemente acompañada conforme a su estado. Lo qual tambien tiene lugar en los hombres. Todas estas cosas se han de mirar con prudencia, mirando la qualidad de las personas, y la costumbre de la tierra, y del lugar, y no se ha de dar demasiada licēcia, ni estenderse a vestidos superfluos, y demasiados, como lo estienden las mugeres. Porque pueden en semejantes casos leuantarse de mañana a oyr Missa secretamente, o en vna Iglesia apartada del concurso del pueblo. Porque desta manera pueden euitar el daño de la honra, y cumplir con el precepto. Y ansi auiendo esta cōmodidad no se escusan de oyr Missa. Tābien se escusa de oyr Missa el que teme alguna graue infamia, si sale de casa de suerte que le vean. El exemplo es en vna muger tenida por honesta, si se haze preñada, y no puede occultar su pecado, sinó es estandose en casa: esta tal no esta obligada a oyr Missa, porque seria infamarse. Y lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes. Lo qual se ha de entender con el limite ya dicho, quando no puede oyr Missa secretamente. Tambien se puede escusar, si teme graue daño en los bienes temporales por yr a oyr Missa. El exemplo es. Temese que le hurtaran su hazienda, si va a oyr Missa, lo qual tiene mas lugar quando se va a la Iglesia que està distante del lugar.

Por esta razon se puede escusar alguno, quando va camino, y los compañeros no so quieren parar quando ay probable peligro de los ladrones, si va solo por el camino. En el tal caso està escusado de oyr Missa. Pero si dexa solamente de oyr Missa por no dexar los compañeros, no es sufficiente escusa, como lo dize Cayetano, y la Sūma Armilla, y todos comunmente. Por esta misma razon, es biē probable, que se pueden escusar los que guardan ouejas suyas, o otras cosas semejantes, porque no estan regularmente hablādo obligados a oyr Missa con semejante peligro de detrimēto graue. Y lo mismo es en otros casos semejantes.

Caiet verb. festorū violatio.
Armilla, v. mis. n. 30

A esta manera de escusa, se reduze todo grave incōmodo temporal, y corporal quando no se puede oyr la Missa sin el: porque el tal precepto no obliga con tan gran carga. Por esta razon se escusa legitimamente del precepto de oyr Missa, si es necessario para oyr Missa yr a pie vn largo camino, como seria legua y media o dos leguas: y lo mismo seria, aunque no fuesse tan grande la distancia, si fuesse notable, y por otra parte huuiesse gran lluuia, o tempestad, de suerte, que se tuuiesse por graue detrimento. Por este camino y razon se ha de juzgar de los que van camino, o nauegan por el rio, o por la orilla de la mar.

Ante todas cosas estos tales, si comiençan à caminar en dia de fiesta, estan obligados a oyr Missa antes que comiencen su camino, sino es que aya cierta esperança de poderla oyr en el mismo camino. La razon es, porque estos tales no tienen escusa ninguna. Esto se entiende, si no huuiesse tanta necessidad de apressurar el camino, que de no se apressurar, y de pararse a oyr Missa, se temiesse graue detrimento. Pongo exemplo. Si por pararse a oyr Missa perdiesse la nauegacion, o los compañeros que son necessarios para algun graue negocio, o si se perdiesse por esta causa la sazon de algun graue negocio.

Lo que se ha dicho de quando se comiença el camino, se ha de dezir tambien del dia que se continua: porque es la misma razon. Por esta

misma

misma causa se escusan de oyr Missa los que no la pueden oyr porque tienen negocios vrgentes, que no sufren dilacion, sin gran detrimẽto de sus proprios bienes temporales. Lo qual se ha de entender, quando no los pueden preuenir, y anticipar al tiempo de oyr Missa, ni el oyr de la Missa al tiempo de los negocios. Y ha se de aduertir, que en el tal caso, si vno quisiesse estar mucho en la cama, y dormir muy a su plazer, de suerte, que despues no pudiesse cumplir con los tales negocios, y con la Missa, no por esso quedaria escusado de pecado por no oyr Missa: porque fue primero negligente. Lo qual se entiende, quando echo de ver que auia de auer impedimento para oyr Missa, y no puso diligencia para oyr Missa. Lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes.

La quarta manera de escusarse de oyr Missa es, por la charidad: lo qual puede acontecer de dos maneras. La primera es, quando es necessario dexar de oyr Missa para socorrer al proximo que esta en necessidad. En este caso ay legitima escusa de oyr Missa, como lo enseñan comunmente los Doctores, particularmente Cayetano, y el P. M. Soto, y Nauarro en los lugares citados. Por este titulo se escusa el que sirue a vn enfermo y por no le dexar sin ministro necessario que le sirua dexa de oyr Missa. Esto se entiende quando no se puede hazer, lo vno y lo otro. Y tambien quando se teme detrimento graue del enfermo, porque si se puede cumplir con lo vno y lo otro, no ay razõ de escusarse. Y si al enfermo no se teme graue detrimento, no obliga la charidad. Y ansi no ay causa de escusarse de oyr Missa. Pero ha se de aduertir, que debaxo de graue detrimento del enfermo, no se ha de entender que peligre la vida, o que la enfermedad se agraue mucho, o cosa semejante, sino basta que por esta causa no se le pueden aplicar al enfermo los remedios a su tiempo. Principalmente quando la enfermedad es graue, y de alguna importancia. Y si es graue la enfermedad, basta para escusar que el enfermo todo aquel tiempo que esta solo, aya de estar congoxado y con dolor. Y quando la enfermedad fuesse tan graue, y apretasse mucho, si alguno con buena fe, y de piedad dexasse de oyr Missa, raras vezes pecaria mortalmente, aunque en realidad de verdad su seruicio no fuesse tan necessario para el enfermo, porque basta que le sea muy vtil, o tambien que la buena fe con la turbacion que suele auer en casos semejantes, basta para escusar. En este caso, y en otros semejantes se ha de seguir el consejo del hombre prudente. Y si no ay a quien consultar: y el hombre lo haze con buen animo, pareciendole sera aquello conueniente a la charidad del proximo, no pecara mortalmente. Lo que queda dicho desta obra de misericordia se ha de dezir de las demas: ora sean corporales, ora sean espirituales, quando el proximo realmente esta en necessidad, y no se puede dilatar el remedio sin graue detrimẽto del proximo. Como si vno dexasse de oyr Missa en dia de fiesta por confessar al que esta en peligro de muerte, o en otro caso semejante.

Acerca desto ay vna difficultad, porque parece que en estos casos no puede dexar de oyr Missa. La razon es, porque estas obras de misericordia en estos casos no caen debaxo de precepto, sino tan solamente son en consejo. Luego por cumplir con el consejo no se ha de dexar de oyr Missa, y cumplir con el tal precepto. Porque seria dexar el precepto por el consejo.

A esta difficultad digo lo primero, que algunas vezes las tales obras caen debaxo de precepto, y entonces no ay difficultad, sino que se ha de dexar la Missa por cũplir las tales obras. La razon es, porque el precepto diuino de charidad, y misericordia hase de anteponer al precepto Ecclesiastico de oyr Missa. Porque aquel es de mayor necessidad.

Digo lo segundo, que aunque no aya obligacion del precepto de la charidad y misericordia, puedo dexar de oyr Missa en los casos ya dichos. Como puedo dexar de oyr Missa para euitar el proprio incommodo, aunque no este obligado con precepto a euitalle. La razon desto es, porque en el tal caso por bien del proximo, y con las tales circunstancias cessa el precepto de oyr Missa, y como dizen los Doctores no obliga con tanto rigor.

A la razon de dudar se responde facilmente que no se antepone en aquel caso el consejo al precepto, sino cessa la obligacion del tal precepto por el bien del proximo.

Lo segundo, puede acontecer esta escusa, no para hazer algun beneficio al proximo, sino para no le hazer algun mal, como es escandalizarle. Por lo qual alguna vez no sera pecado q̃ vna muger no oya Missa en el dia de la fiesta, sino que se este en casa, porque no sea ocasion de que alguno caya en pecado, porque la quiere demasiado. En el tal caso la tal muger no esta obligada a no salir de casa, porque el tal escandalo no es dado, sino recebido, y ansi no esta obligada a euitar el tal escandalo. Con todo esso puede ser tan grande la necessidad, y fragilidad del proximo, que sea licito no salir de casa para oyr Missa. Esto enseña el Padre Maestro Soto. Por la misma razon se puede escusar de oyr Missa, si vno por yr a la Iglesia, teme probablemente que ha de auer alguna riña graue, y cuchilladas, porque esta enemistado con alguno, o por los lugares y precedencias sobre los quales suele auer ruydos. Esta puede ser legitima escusa de no oyr Missa el dia de fiesta. Por este camino escusan los Doctores

Sot. in 4. d. 13. q. 2. ar. 1.

ctores à la muger casada, que dexa de oyr Missa, porque teme que su marido se ha de enojar grauemente, y reñirla, porque no tiene aparejada la casa deuidamente, y lo que es necessario. De suerte, que dexa de oyr Missa, por quitar la ocasion de ruydos y alborotos. Esto se entiende quando la turbacion es graue y de algun momento; porque de otra suerte, no seria sufficiente para escusar. Lo mismo es, quando el marido es muy celoso y no quiere que salga de casa, quando no lo puede escusar la muger sin graue incommodo, puede muy bien obedecer al marido y dexar de oyr Missa. Verdad es, que S. Antonino parece que enseña lo contrario. Desta manera se han de declarar otros casos semejantes.

Anto. 2. 2. tit. 9. 10. §. 2.

La quinta manera de escusarse es, por razõ del officio, y por razon de la justa obediencia: Ansi se escusan los soldados que guardan alguna fortaleza, o las puertas de la ciudad, o las guardas quando no pueden sin peligro faltar a su proprio oficio. Desta manera se escusan los pastores de oyr Missa quando no pueden poner otro que guarde el ganado mientras ellos oyen Missa. Por este titulo se escusan los que traen mercadurias, y los correos que no puedẽ cumplir con su oficio sin gran detrimento si se paran a oyr Missa, como lo enseña Cayetano. Por este camino se escusan las amas, o madres de los niños quando no los pueden dexar solos, y por otra parte muchas vezes no cumple lleuarlos a la Iglesia. Por este titulo se escusan los criados que dexan de oyr Missa por seruir a sus señores. Lo qual se entiende, si su seruicio es necessario, conforme al comun y ordinario modo de viuir, o conforme a las ocasiones morales y razonables que se offrecen: porque entonces el amo no peca mandandoselo, ni ellos obedeciendo. Porque entonces ay graue y razonable causa, y necesidad moral: siempre se ha de entender, quando el criado no puede poner mediana diligencia, y oyr Missa con tiẽpo: si con la tal diligencia la puede oyr, no se escusa de oyr Missa, pero no està obligado a poner extraordinaria diligencia, leuantandose muy de mañana, y quitandose del sueño necessario: aunque esto seria buen consejo. Pero si el seruicio de los tales criados no es tan necessario, sino que se puede dilatar sin algun incommodo y detrimento para otro dia, o para otra hora, entonces pecarian mortalmente los amos, mandando tal cosa, porque estan obligados a no impedir a los criados de oyr Missa, antes estan obligados a poner diligencia en q̃ la oyan, y que cumplan con los preceptos de la Iglesia, como lo enseña el P. M. Soto, Syluestro, Nauarro, y San Antonino. Esto mismo se determina en el Derecho. Los criados si pueden sin gran incommodo y detrimento no obedecer en el tal caso a sus amos han de oyr Missa, y cumplir con el precepto, aunque aya de auer alguna riña de poca importancia: Pero si por esso se huuiessen de despedir de su amo, o padecer otro graue detrimento, escusarsehian legitimamente de no oyr Missa. Porque no se entiende que el precepto Ecclesiastico obligue con tanto rigor. Lo mismo es; si amenazan a vno que le mataran si va a la Iglesia a oyr Missa. Este tal està legitimamente escusado de oyr Missa: saluo si se hiziesse por menosprecio, ò injuria de la religion Christiana: porque entonces en ninguna manera auia de dexar de yr a oyr Missa. Lo mismo seria, si el señor mandasse à vn criado que no oyesse Missa por menosprecio de la religion Christiana. Pero hase de aduertir, que en estos casos ya dichos el criado està obligado a aduertir a su amo que no ha oydo Missa, y procurar buenamente que le dè licencia para oyr Missa: porque està obligado a procurar oyr Missa, y quitar el injusto impedimento, y sino puede, auiendo el detrimento ya dicho quedara escusado. Tambien se ha de aduertir, que si esto es cosa muy frequente, y tiene esta costumbre, el amo està obligado, o el criado, a procurar otra commodidad, y dexar el tal seruicio, y buscar otro en el qual pueda guardar los preceptos de la Iglesia. Todo esto enseñan casi todos los Doctores, particularmente Paludano, San Antonino, Cayetano, Syluestro, y Nauarro. Desta misma suerte se ha de dezir del marido respecto de la muger, y de los hijos respecto de los padres, y de los soldados respecto del Capitan, y de otras cosas semejantes a estas.

Caiet. verb. ecclesiæ vio latio.

Sot. loco citata. & li. 2. de iustit. q. 4. ar. 4. Sylu. verb. miss. 2. q. 1. Nauarr. in man. c. 21. n. 9. & 10. Ant. loco citato. Cap. amputatis d. 86

Palu. in 4. d. 15. q. 5. Caiet. 2. 2. q. 122. art. 4. & v. s. s. Sylu. verb. dominica. q. 4. Nauarr. in man. ca. 13. n. 7. & vbi supra.

La sexta manera de escusa es, la costumbre introduzida por alguna causa razonable, y que la sufren los Obispos, y Prelados de la Iglesia. Por este titulo se escusan legitimamente las mugeres despues del parto, aunque esten conualecientes, por algunos dias, como lo enseña Cayetano en la summa en el lugar citado: tuuo principio esta costumbre en la limpieza necessaria para entrar en la Iglesia: Por esta misma razon se escusan las viudas, las quales despues de muerto el marido no salen de casa por algunos dias, y dexan de oyr Missa. Esta costumbre aprueuan los Doctores, particularmente Cayetano, y San Antonino, Syluestro, y Nauarro en los lugares citados, y todos los Summistas. La razon es, porque aquella costumbre se funda en la honestidad y tristeza que deuen tener las viudas por la muerte de sus maridos. Pero aduiertase, que los Doctores, particularmente, Syluestro, y la Summa Rosela ponen cierta moderacion y limite, y es, que esto se ha de entender con condicion que el no oyr Missa las viudas no se ha de estender por largo tiempo, qual es el de vn año, sino por breue tiempo, qual es el de vn

mes;

mes. Pero bien mirado en este punto no puede auer regla cierta è infalible para todas las viudas. La razon es, porque suele auer costumbre, que las mugeres nobles quando se les muere el marido esten encerradas sin salir de casa mas tiempo que las demas, y el Doctor Nauarro en el lugar citado enseña, que no se puede condenar esta costumbre en las mugeres nobles aũque dure por espacio de vn año. Verdad es, que dize que seria mejor no guardar esta costumbre. De suerte, que si la tal costumbre està introduzida, y ha prescripto, y los prelados de la Iglesia no contradizen, no sera pecado guardar la tal costumbre: porque por la tal costumbre està abrogado el precepto de oyr Missa, quanto a aquello. Pero los prelados auian de tener cuydado de restringir y limitar la tal costumbre, para que no se estienda demasiadamente. Pero el Doctor Nauarro aduierte bien, que si las tales viudas salen de casa a otros negocios, no parece que estan legitimamente escusadas de oyr Missa.

Otra costumbre ay de las donzellas nobles, que quando son grandes, y casaderas, no salen de casa, y por esta razon dexan de oyr Missa. Esta costumbre quando esta introduzida, y ha prescripto, y la consienten los prelados, es sufficiente para abrogar el precepto de oyr Missa, quanto a esto, de suerte que esten escusadas de oyr Missa, no solamente ellas, sino sus padres. Esto enseñan Cayetano, Soto, Syluestro, Nauarro, y los demas Doctores citados. Añaden estos Doctores, que si por la tal costumbre ya no conuiene que la tal donzella salga de casa, y por otra parte la madre teme que si queda sola en casa le acontecera alguna cosa contraria a la honestidad y buena fama, se puede quedar tambien la madre en casa, y se escusa de oyr Missa: pero no se escusa por la costũbre, sino porque no puede oyr Missa sin graue detrimento, y porque oyendo Missa, no puede satisfazer a su deuido officio. Pero esto mismo parece que conuence, que esta costumbre no es razonable, y que seria mejor que las madres lleuassen consigo las hijas a oyr Missa, y desta manera las guardarian mejor, y cumpliran con el precepto de oyr Missa: por lo qual la tal costumbre se auia de moderar y restringir, y como dize muy bien el Doctor Nauarro, no se ha de consentir que las fiestas principales dexen de oyr Missa, porque el nunca la oyr seria cosa intolerable, è indigna de Christianos.

La septima escusa que suelen traer algunos Doctores es la mayor vtilidad, o necessidad espiritual. Por esta razon la Summa Angelica escusa de oyr Missa al que oye sermon al mismo tiempo, no pudiendo cumplir con ambas cosas. Otros Doctores escusan al que se està confessando mientras auia de oyr Missa, porq̃ entonces tiene quien le confiesse, y despues no lo tendra sino cõ dificultad: pero esta escusa y otras semejantes no son suficientes: porque no se ha de dexar de cumplir con el precepto por las obras que de si son voluntarias. De suerte, que esta excusaciõ no se ha de admitir, sino fuesse vna necessidad vrgentissima.

La octaua escusa suele tener lugar de parte del sacerdote, quando el sacerdote està descomulgado por su nombre proprio, o ha herido manifiestamente algun clerigo, de tal suerte que no se puede esconder el delicto. En este caso no auiendo otro sacerdote ha se de auer para lo que toca a oyr Missa, como sino huuiera copia de confessor.

La dificultad es, si se ha de dezir lo mismo del sacerdote que està publicamente amancebado. En esta difficultad Nauarro expressamẽte enseña, que no es licito oyr Missa, ni recebir los sacramentos del clerigo, o sacerdote, que està publicamente amancebado, y consiguientemente deue dezir, que no auiẽdo otro sacerdote, no estan obligados los fieles a oyr Missa del tal, y ansi se escusan. Esta sentẽcia se prueua del Derecho, en el qual estaua prohibido el recebir los sacramentos de los tales, y oyr Missa dellos como de los descomulgados. Y dize, que este precepto del derecho, tãbien obliga agora como antiguamente. Porque el Concilio Tridentino, renouo todas las penas que estauan puestas en derecho contra los clerigos amancebados.

Nauarr. in sum. c. 25. num. 80.

Cap. nullus & cap. præt. d. 32. & c. vlt 15. q. 8 & c. cum … c. vlt. de … Conc. Tr… sess. 25. c. 14 de reform.

Digo lo primero, que estando en derecho antiguo, esta sentencia de Nauarro era la mas probable. Porque el derecho parece que lo determina ansi. Y Sancto Thomas expressamente enseña, que auia precepto en el derecho, que obligaua a todos de no recebir los sacramentos, ni oyr Missa del tal amancebado. Y lo mismo enseña Syluestro. Verdad es, que algunos Doctores, aun estando en el derecho antiguo dezian y enseñauan, que no auia tal precepto. Esta sentencia entre otros tiene Gabriel.

D. Tho. 3 p. q. 82. ar. 9. ad 3.

Sylu. verb. concubinar. §. 4. & v. excõ. 5. §. 7

Gabr. in 4. d. 13. q. 1. ar. 3. dub. 4

Digo lo segundo, que agora despues del Cõcilio Constanciense no ay tal prohibicion, y esto es lo mas probable. Porque el Concilio Constanciense, limitò, y restringio el tal derecho. La razon es, porque aquella prohibicion era vna manera de suspension, y censura. Luego despues del Concilio Constanciense, no estamos obligados à euitar el tal sacerdote amãcebado. Esto enseña Adriano, y el M. F. Martin de Ledesma, y Cayetano, y otros muchos Doctores. De suerte, que por la maldad y pecado del sacerdote, nunca estan los fieles escusados de oyr Missa, sino es que el sacerdote este descomulgado por su nombre, o aya herido manifiestamente a clerigo.

Adr. in 4. in materia de Euchar. dub. 8.

… 1. p. 4. q. … ar. 6. dub. …

Caiet. 2. 2. q. 12. ar. 2.

Decima

Decima septima conclusion, en el caso, o casos que los fieles legitimamente, y por causa razonable estan escusados de oyr Missa, no tienen obligacion de rezar en su lugar algunas oraciones, o honrar a Dios con algun culto y reuerencia exterior. Esta conclusion es contra Scoto, el qual enseña lo contrario, y le sigue la Summa Angelica. Pero nuestra sentencia es comun entre todos los Doctores. Porque el precepto de la Iglesia tan solamente obliga a oyr Missa. Luego si està legitimamente escusado de oyrla, no le corre otra obligacion. Lo segundo, porque el que dexa de dezir el officio diuino estando escusado legitimamente, no tiene obligacion de dezir otras oraciones. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

co in 4. d. ... d. 17. ... vnic. ... ang. ver. ... r. nu. 43.

Vltima conclusion. No ay pena ninguna Ecclesiastica, puesta para aquellos que passan el precepto de oyr Missa, de suerte que se incurra luego. Tan solamente se dize en el Derecho, que estos tales publicamente los confunda y auerguence el Obispo. Esto entienden los Doctores que los ha de corregir publicamente, y si fuere necessario proceder contra ellos con descomunion.

Cap. Missa de cõs. d. 1.

Tratado del Sacramento de la Penitencia, y Confession.

En este tratado, tan solamente se ha de tratar, lo que toca y pertenece al Sacramento necessarissimo de la Confession con todas sus partes, y de las censuras y descomuniones, por ser cosa necessaria para esta materia.

Cap. I. De la essencia y naturaleza deste sacramento en comun, y en general.

PRIMERA Conclusion. Certissimo es segun la Fe, que en la Iglesia ay vn sacramento de la nueua ley, que se llama sacramento de la Penitencia, distincto de los demas sacramentos, y muy en particular del sacramento del Baptismo. Esta verdad catholica determina el Cõcilio Tridentino y Florentino, y consta de lo que nos enseña la Santa Madre Iglesia, alumbrada con el Espiritu de Dios, y con su diuina luz, que son siete los sacramentos de la Iglesia, y vno dellos es este sacramento, el qual pone en el quarto lugar. Tambien se prueua esta verdad, porque como consta de la definicion del sacramento, sacramento no es otra cosa sino vna señal de vna cosa sagrada, que tiene fuerça y virtud diuina de santificar el alma, y causar gracia en ella como dizen todos los Doctores. Y la penitencia que se haze en la Iglesia por institucion de Christo nuestro Santificador, es vna señal que significa vna cosa sagrada, que santifica el alma, y la purifica del pecado. Significa la remission de los pecados actuales cometidos despues del Baptismo. El Angelico Doctor S. Thomas en aquel famoso libro que compuso contra los Gentiles, trae vna razon digna de su ingenio, para prouar esta nuestra conclusion, y para declarar la congruencia desta verdad Catholica. Porque los hombres despues de auer recebido en el alma la gracia baptismal, por la qual son reengendrados, y hijos de Dios, pueden pecar y perder la gracia, y caer de tan alto estado, y ansi fue necessario que Christo nuestro Señor instituyesse otro sacramento distinto del baptismo, por el qual se perdonassen los pecados cometidos despues del baptismo. Porque los tales no se podian perdonar por el baptismo, siendo ansi que el baptismo no es sacramento que se puede iterar. No puede vno recebirle dos vezes, como no puede segun el ser natural ser engendrado dos vezes. Sino pudieramos perder la gracia recebida en el baptismo, no fuera conueniente cosa instituyr este sacramento, por el qual se perdonã los pecados cometidos despues del baptismo. Pero siendo ansi que podemos pecar, como nos lo enseña la Fe, fue conuenientissima cosa, que el author de la gracia Iesu Christo instituyesse este sacramento.

...Tho. 3. p. ... 84. ar. 1. ... & sequent. ... & ibi Doc... ...or. Schola. ... in 4. d. ... 4. vsq. ad ... 2. & Ma... ...s. Sot. ili... ...isperiti ... titulis ... pœni. & ... decre. Cõ... ...l. Trid. ses. ... 4. & c. 2. ... 73. & c. 1 ... lor. de vn. ... ...ermen. 3. ... 7. 60. Sa... ...amentum ... sacræ rei ... santi... ...antis nos ... Tho. 4. ... n. gen. ca. ... o.

Desta conclusion bien claramente se colige que el sacramento de la penitencia, es distincto y differente de todos los demas sacramentos de la nueua ley, y mas en particular del sacramento del baptismo. Que sea distincto y differente del sacramento de la confirmacion, y del sacramento del altar, y de los demas sacramentos, que los Theologos llaman de viuos, es facil cosa de entender. Toda la difficultad consiste en declarar como se differencian estos dos sacramentos, por ser ambos instituydos para la remission de los pecados. En el baptismo se

mo se perdonan pecados, y en el sacramento de la penitencia tambiē se perdonan pecados. En esto conuienen estos dos sacramentos, pero tambien se differencian entre si. La primera differencia es muy essencial, que se toma de la materia y forma de los mismos sacramentos, y de parte del ministro, y del modo de vsar del mismo sacramento. El sacramento del baptismo tiene por materia el lauar con agua, por forma aquellas palabras: Yo te baptizo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Santo, y el ministro en caso de necessidad puede ser qualquier hombre, o muger. El sacramē to de la penitencia como luego diremos, tiene differente materia, y differente forma, y differente ministerio. La segunda differencia que ay entre estos dos sacramentos, se toma del fin y del effecto, a que se ordenan estos dos sacramentos: aunque conuienen ambos a dos en perdonar pecados, pero de differente manera. El sacramento del baptismo, directamente, y principalmente de su propria institucion se ordena a quitar el pecado original, contraydo por la natural generacion, y ordenase a quitar este tal pecado a manera de regeneracion, de suerte, que la gracia que causa este sacramento, guarda este mismo modo, y es regeneratiua en el ser espiritual. Es vna renouacion, y recreacion del hombre interior. Como el pecado a que se ordena principalmente, se contrahe por la generacion natural, y es como natural por fuerça y virtud de la generacion. Ansi tambien la gracia que se da en el baptismo, se da a manera de nueua generacion para perdonar el tal pecado. Tambien perdona este sacramento los pecados actuales, cometidos antes del baptismo, aunque no fue instituydo tā principalmente para hazer este effecto. El sacramento de la penitencia, de su propria naturaleza è institucion, se ordena a perdonar los pecados actuales, cometidos despues del baptismo, y de la regeneracion espiritual, la qual presupone muy en particular. Este sacramento da gracia que perdona el pecado, y sana el alma, resuscitandola de la muerte que causo el pecado. Este sacramento es vna manera de diuina medicina espiritual que buelue la vida perdida. De lo qual todo se colige bien claramente, quan differentes sean estos dos sacramentos en el perdonar de los pecados, y en todo lo demas.

Segunda conclusion declaradora de la naturaleza deste sacramento. Certissima cosa es en Theologia, que el sacramento de la penitencia incluye essencialmente, no solamente la absolucion que se tiene de parte del sacerdote, sino tambien los actos de parte del penitente, que son como materia del mismo sacramento, los quales son confession, contricion, y satisfacion. Esta conclusion enseñan todos los Theologos contra el Doctor acutissimo Scoto, el qual dize, que sola la absolucion pertenece a la essencia deste sacramento. Pero esta sentencia en nuestros tiempos no se puede enseñar. Esta nuestra conclusion determina el Concilio Florentino, quando dize que todos los sacramentos generalmente han de constar de palabras, que son como forma, y de cosas que tienen lugar de materia. Significa el Concilio, que generalmente todos los sacramentos de la nueua ley, son como vnos compuestos diuinos, que no solamente tienen forma, sino tambien materia. Y ansi el sacramento de la penitencia, que es vno destos, no ha de constar de solas palabras, y de la absolucion sola del sacerdote, sino tambien ha de incluyr los actos del penitente, que son como materia. Mas hablando en particular deste sacramento, determina el mismo Concilio, que la contricion, confession, y satisfaccion, son como materia deste mismo sacramento. Lo mismo determina el Concilio Tridentino, y casi con las mismas palabras. De manera que bien assi como en el sacramento del baptismo, no solamente es de su essencia la forma que consiste en aquellas palabras: Ego te baptizo, en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Santo, sino tambien el mismo lauar el niño, es materia del sacramento. Ansi tambien en este sacramento de la confession, no solamente pertenece a su essencia la absolucion que es la forma, sino tambien aquellos tres actos del penitente que son como materia. Hase de aduertir que debaxo de nombre de contricion se ha de entender contricion, o atricion, de la qual diremos abaxo en su lugar. Esta verdad enseñan todos los Doctores de nuestro tiempo. Dos razones faciles quiero platicar para descubrir esta verdad. La primera es. Porque como dizen todos los Theologos, este sacramento tiene vna manera de juyzio en el qual se pronuncia sentencia, y es assi verdad, que el juyzio intrinsecamente incluye accusacion, y confession del reo, y sentencia, y absolucion. Luego este sacramento, no solamente dize en su essencia absolucion de parte del sacerdote, pero confession y los demas actos de parte del penitente. La segunda razon es. Porque si sola absolucion fuesse la essencia del sacramento, podriase dar verdadero sacramento de penitencia aunque no huuiesse confession, ni contricion, ni satisfaccion, aunque fuesse informe, lo qual nadie lo admite. Que se siga es claro, porque aquellas obras del penitente, no son partes del sacramento, sino disposiciones. Como se puede dar verdadera essencia de baptismo, sin que aya obra ninguna de parte del baptizado.

Tercera conclusiō. Estos tres actos y obras que se

Scot. in 4. 14. d. 15. & d. 16.

Conc. Flor. in decr. vnion. Armen.

Conc. Trid. in ses. 14. cap. 3.

que se tienen de parte del penitente, y son materia deste sacramento no concurren ygualmente a componer la essencia deste sacramento. Todas tres obras son de essencia deste sacramento, y como materia suya, pero no todas le componen ygualmente. En esta conclusion dezimos dos cosas. La primera es, que todas aquellas obras pertenecen a la essencia. Quanto a esta parte esta conclusion es contra Durando, que enseña que sola la confessíon junta cõ la absolucion es de essencia deste sacramento, y en ninguna manera la contricion y la satisfacion. Pero nuestra sentencia es de todos los Doctores, los quales comunmente nos enseñan, que no solamente la confession, sino tambien la contricion y satisfaccion pertenecen á la essencia deste sacramento, juntamente con la absoluçon. Esto se colige claramente de la determinacion de los dos Concilios, Florentino, y Tridentino, alegados por la conclusion passada. Todas tres obras del penitente ponẽ como materia deste sacramento. Esta verdad se conuence tãbien con razon, porq̃ si la contricion y satisfacciõ, no fuessen de essencia deste sacramẽto, claramẽte se siguiria que podria auer verdadero sacramento de penitencia, sin dolor ninguno, ni proposito de satisfazer: confessando tan solamente el penitente sus pecados sin dolor ninguno ni proposito, absoluiendole el sacerdote, lo qual nadie puede admitir en buena Theologia. Que se siga este tan grã de inconueniente està claro, porque segun este author en sola la absolucion, y confession, se salua la essentia toda deste sacramento. En la segunda parte desta conclusion se nos enseña, que la contricion, y confession, y satisfaccion no concurren ygualmente a componer la essencia deste sacramento. Declaremos esta parte desta conclusion porque declarandola resplandecera su verdad. Mas intrinseca y essencial es la confession a este sacramento, que no la satisfaccion. La razon està clara, porque en realidad de verdad el sacramento de la penitencia se puede saluar sin la actual satisfaccion, con solo el proposito de satisfazer, pero no se puede saluar sin la confession de parte del penitente, la qual ha de ser actual, o casi actual. Tambien ay differencia entre la confession, y contricion. Mas intrinseca y essencial es a la razon del sacramento de penitencia la confession, que no la contricion: porque la confession, siendo exterior tiene razon de señal sensible, lo qual es necessario para la razon de sacramento. La contricion como es cosa interior, que tiene su assiento en lo secreto del coraçon, por si, y de su cosecha no puede tener razon de señal sensible, sino por la confession vocal, por la qual se declara, y manifiesta. De manera, que la confession, contricion, y satisfacion, pertenecen a la essencia deste sacramento, aunque no ygualmente, y de la misma suerte.

Durã. in 4. d. 14. q. 3. Palacios in 4. d. 16. q. ... Vega. li. 13 de iustificatione. q. 15. Martin. de Ledesma. q. 1. ad 2. D. Tho. 2. p. q. 84. ar. 1. Por todo el articulo, y solu[c]iones delos argumentos. ... el 4. d. 14. q. 1. ar. ... ad prim. Alexan. de Ales. 30. q. 6. memb. 1. ar. 1. ... 4. d. 16. q. 4. ... Ricar. en la misma dist. ar. 1. ad 2. ... en el mismo lug. ... 2. Ferrar. 4. contra gẽt. ... 72. y todos los modernos.

Quarta conclusion. El sacramento de la penitencia es, estos tres actos y obras del penitẽte todos juntos, puestos debaxo de la forma de la absolución que pronuncia el sacerdote. De manera, que assi como el sacramento del baptismo no es otra cosa, sino aquel lauatorio actual, juntamente con la forma que pronuncia el ministro, ansi tambien el sacramento de la penitencia, no es otra cosa, sino la confessiõ, contricion, y satisfacion, juntas y puestas debaxo de la forma de la absolucion que pronuncia el sacerdote. Esta verdad enseñan todos los Doctores alegados en las conclusiones passadas. Y esta conclusion queda muy facil y clara de lo que hemos platicado en las conclusiones passadas. Porque la confession, contricion, y satisfacion juntas con la absolucion, son partes essenciales deste sacramẽto, y ansi la essencia deste sacramento se ha de componer, de la confession, contricion y satisfacion, juntas con la absolucion. Pero la materia es todo lo que el penitente pone de su parte.

De todo lo dicho en estas conclusiones, que son como fundamentos de todo lo demas, se colige muy claramente la differencia grande que ay entre este sacramento, y los demas sacramentos, y es muy digna de considerar y poner en la memoria. La differencia es, que en otros sacramentos, la materia y forma del sacramento la pone el ministro de la Iglesia. Esto se vee claramente en el sacramento del Baptismo, en el qual el ministro de la Iglesia, no solamente pone la forma diziendo: Yo te baptizo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto, sino tambien pone la materia, porque el mesmo laua el baptizado. De manera, que todo el sacramento con todas sus partes se tiene de parte del ministro que baptiza. Lo mismo es en el sacramento de la confirmacion, y en otros sacramentos. En los tales sacramentos, si es necessaria alguna obra de parte del que recibe el sacramento, la tal obra no es de essencia del sacramento, ni parte suya, sino tan solamente disposicion necessaria que se requiere de parte del que recibe el sacramento, para que haga su efecto en el. Si el que se baptiza es adulto, que tiene vso de razon ha de tener algun dolor de sus pecados para que el baptismo cause en el la gracia. El tal dolor no es parte del sacramento del baptismo, sino disposicion necessaria de parte del baptizado, para ser reengendrado por la diuina gracia. El sacramento de la penitencia tiene muy en particular, que la forma del sacramento la pone el sacerdote ministro de Dios, y de su Iglesia, diziendo: Ego te absoluo a peccatis tuis, &c. Pero la materia del sacramento no la pone el sacerdote sino el penitente. El penitente pone

pone la contricion, confession, y satisfaccion, que son materia proxima deste sacramento. Demanera, que las obras del penitente, que es el que recibe el sacramento, no solamente tienen razon de disposicion en orden al mismo sacramento, sino son partes, que pertenecen a la essencia del mismo sacramento. Esta differencia platica elegantissimamēte el Angelico Doctor S. Thomas en la tercera parte, luego que comiença a tratar deste sacramento, pone vna congruencia digna de su ingenio, desta differēcia que ay entre este sacramento y los demas. El que quisiere podra verla, y no se pone aqui por ser muy metaphysica. Hase de aduertir que aunque las obras del penitente son partes deste sacramento, con todo esso puede auer verdadero sacramento de penitencia, quando de parte del penitente no ay ninguna de aquellas tres obras actualmente. Caso puede auer quando el sacerdote diga la forma de la absoluciō, y constituye verdadero sacramento, aunque el penitente agora no tenga ninguna de aquellas tres obras, si precedieron en el tiempo passado y quedan agora en alguna manera, como en virtud. Es el caso, quando vn hombre teniendo dolor de sus pecados los confesso al sacerdote, y despues se diuirtio, y quedo fuera de juyzio quando le absuelue el sacerdote, despues de algun largo espacio, se constituye actualmente verdadero sacramento de penitencia, aunque la confession y dolor de pecados del penitente no los aya agora actualmente, basta que los aya auido, y agora en alguna manera se informan con la forma que pronuncia el ministro, y se constituyen en razon de señal de cosa sagrada que santifica nuestras almas.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. ad 1. & 2.

Acerca de algunas destas conclusiones, y para mayor declaracion dellas, sera razon poner aqui vna o dos dudas, que son dignas de saber. La primera duda es, si sola la absolucion del sacerdote causa la gracia deste sacramento, que justifica el penitente, y le quita los pecados, o si concurren tambien las obras del penitente a causar la gracia del sacramento. Mas en particular hablamos en esta duda de la confession y contricion del penitente: porque de la satisfaccion diremos luego mas en particular. En esta difficultad algunos Doctores, como son Vega, y otros enseñan, que aunque aquellas obras del penitente sean partes essenciales deste sacramento, con todo esso no concurren a causar la gracia sacramental. La fuerça y virtud causadora de la gracia, por la qual se perdonan los pecados esta en sola la forma de la absolucion. En fauor desta sentencia ay algunas razones que tienen aparencia. La primera es, porque la gracia deste sacramento se da en virtud de las llaues de la Iglesia, y por la potestad de la jurisdiccion, con la qual se pronuncia la sentencia, estas llaues y poder estan tan solamente en el sacerdote, y en ninguna manera en el penitente. Luego sola la forma de absolucion que se tiene de parte del sacerdote, es la que causa la gracia, y remite los pecados. La segunda razon que ay en fauor desta sentencia es, porque si aquellas obras del penitente fuessen causa de la gracia, que se da y communica por este sacramento, seguirsehia que el mismo penitente con sus proprias obras se perdonasse los pecados, y se absoluiesse dellos, lo qual parece que en ninguna manera se deue admitir, siendo ansi, que solo el sacerdote perdona los pecados, y absuelue dellos al penitente. En esta dificultad, y cōforme a lo que queda dicho, es certissima sentencia, que no solamente la absolucion del sacerdote, sino tambiē aquellas obras del penitente juntas con la absolucion tiene fuerça y virtud de causar la gracia sacramental, y en hecho de verdad la causan. Esta sentencia es del Angelico Doctor Sancto Thomas, de Alexandro de Ales, de Ricardo, Paludе, Capreolo, el Maestro Soto, y Cano, Cayetano, y Ferrariense, y todos los discipulos de Sancto Thomas. Ferrariense en particular declara vn lugar de Sancto Thomas en el qual parece que dize lo contrario, diziendo que se ha de entender de las obras del penitente, consideradas por si y de su naturaleza. Desta manera no tienen fuerça y virtud de causar gracia: pero si las obras del penitente se consideran juntas y pegadas con la forma de la absolucion, de alli se les pega fuerça y virtud de causar gracia, y remitir los pecados. Demanera que esta fuerça y virtud principalmente esta en la forma de la absolucion: pero tambien se halla en las obras del que haze penitencia, y se confiessa con contricion, en quanto se juntan con la forma de la absoluciō. De alli reciben esta grande perfeccion. Declaremos esto con vn exemplo muy claro y facil. El hierro de su naturaleza no tiene fuerça y virtud de causar calor, pero si se junta con el calor del fuego, y se entraña con el, participa vna virtud causadora de calor. Desta misma suerte, y desta manera hemos de considerar, que la contricion y confession del penitente, de su naturaleza no tienen fuerça y virtud causadora de gracia, ni de remission de pecados: pero tienenla en quanto se juntan y entrañan con la absolucion del sacerdote: estas obras juntas con la tal forma son vn instrumento diuino, que tiene fuerça de viuificar el alma, y resuscitarla del pecado. Esta verdad certissima se prueua lo primero del Concilio Tridentino que la determina muy claramente, quando dize, que la virtud causadora de la gracia en este sacramento, principalmente esta en las palabras del sacerdote, que tienen razon de forma. En dezir que està principalmente en las

Vega lib. 23 de iustificatione ca. 15 y otros.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. ad 2. & q. 86. ar. 6. & in 4. d. 17. q. 3. artic. 5. quæstiun. 1. Alex. 4. p. q. 60. me. Ricar. Palu. Cap. Magi. Sot. in 4. d. 14. q. 1. ar. 1. & 18. q. 3. art. 1. Cano. in relectione de pœnit. q. 5. dub. 1. Caiet. sobre el primer lugar de S. Thom. y sus discipu. Ferrar. en el 4. cōtra gē. en el c. 72. Conc. Trid. sess. 14. c. 3. vbi dicitur, vis eius sacramenti est in forma posita, præcipue sita in verbis sacerdo.

las palabras del sacerdote, se nos significa biẽ claramente, que tambien esta en las obras del penitente, aunque no tan principalmente. La segunda razon que conuence esta sentencia es, porq̃ es comun doctrina de todos los Theologos, que los sacramentos de la nueua ley tienẽ fuerça y virtud de causar y hazer lo que significan, y la significacion deste sacramento, aunq̃ principalmẽte esta en la forma de la absoluciõ, tambien esta en las obras del penitente, que son partes de essa señal sacramental. Luego la fuerça y virtud de obrar la gracia, y perdonar los pecados, principalmente esta en la forma de la absolucion, y en las obras del penitente, no tan principalmente. La vltima razon que concluye esta sentencia es, porque en el sacramento del baptismo, no solamente la forma, Ego te baptizo, &c. causa la gracia, sino tambiẽ la materia, que es el lauar el baptizado, como lo enseñan todos los Doctores hablando del baptismo. Luego tambien en el sacramento de la penitencia, no solamente la forma y las palabras del sacerdote, sino tambien la materia que son las obras del penitente, causan la gracia del tal sacramento. De lo qual facilmente se responde a la primera razon de la contraria sentencia. Siempre se ha de verificar, que la gracia deste sacramento, y la remission de los pecados, se causa en virtud, y por virtud de las llaues de la Iglesia, y del poder del sacerdote, porque principalmente la virtud de perdonar pecados, y de causar la gracia, esta en las palabras del sacerdote. De alli como de fuente se deriua y comunica a las obras del penitente, por ser como fuente de donde mana, y procede, se dize muy bien, que se perdonan los pecados, y se causa la gracia por virtud de las llaues de la Iglesia. Pero esso no quita que las obras del penitente concurran tambien al causar la gracia, y perdonar el pecado.

A la segunda razon se dize muy facilmente, que las obras del penitente juntas con la absolucion como instrumentos de la diuina virtud causan la gracia, y quitan el pecado. Y esto no es inconueniente ninguno. Verdad es, que no se dize con toda propriedad que el penitente se absuelue del pecado. Porque la absolucion como es sentencia tienela de parte del sacerdote, que es el juez desta causa.

La segunda duda es de la satisfaccion, de la qual diximos que era parte deste sacramento de la penitencia. La duda es, si esta parte da gracia con que se perdonan los pecados, como la da y causa la contricion y confession. Parece que esta parte no cause gracia como las demas. Lo primero, porque este sacramento haze su efeto, y da la gracia en el punto que el sacerdote pronuncia aquellas palabras, Yo te absueluo. Entonces se justifica. Y cosa cierta y aueriguada es, que entonces no ay la satisfaccion que impone el sacerdote, porque aquella cumplese despues: luego la satisfaccion no causara la gracia sacramental, que perdona los pecados. Lo segundo, porque si la satisfaccion causa gracia, seguiriase, que si vno cumpliesse la penitencia que le impuso el sacerdote en pecado mortal, que pecaria mortalmente. Como si a vno le pusiesse en penitencia el sacerdote que ayunasse vn dia, y lo cumpliesse en pecado mortal el penitente, siguese que pecaria mortalmente. Lo qual no parece que se deue admitir en buena Theologia. Que este inconueniente se siga, parece cosa llana, porque el tal penitente cumpliendo en pecado mortal la penitencia, pone impedimento a la gracia, que es efecto de la satisfaction, y ansi peca mortalmente: como el que impide con su indisposicion el efecto de algun sacramento. El qual no solamente no recibe el efecto del sacramento, pero de nueuo añade pecado mortal. Lo tercero, porque si la satisfaccion tiene fuerça de causar gracia, siguese, que si vno estando en pecado mortal la cumple con sola atricion, que se justifique, y se haga de atrito contrito, como si recibiesse el sacramento de la penitencia. Estos son argumentos fuertes, y que tienen difficultad, por los quales algunos Theologos modernos enseñan, que la satisfaccion quando en realidad de verdad se haze despues de la confession y absolucion, como se haze siempre, no causa, Ex opere operato, como dizen los Theologos nueuo grado de gracia, sino causa alguna parte de remission de las penas del purgatorio. Consiguientemente enseñan estos authores, que para que la satisfaccion se llame parte del sacramento de la penitencia, basta que cause gracia, quando esta como en virtud en la contricion, y confession, y en el proposito que tiene de cumplirla el penitente, quando la acepta. Aunque despues quando actualmente la cumple no dé nueuo grado de gracia. Esta sentencia declaran estos authores, con vn exemplo Theologico. Sentencia probable es, que las especies del vino que son partes del sacramento del altar no dan nueuo grado de gracia, quando actualmente se reciben, distincto del que dieron las especies de vino, ni esso es necessario para que sean parte del sacramento del altar. De essa mesma suerte enseñan, que la satisfaccion quando actualmente se cumple, no es necessario que dé nueuo grado de gracia para que tenga razon de verdadera parte deste sacramento. Esta sentencia, aunque no parece del todo improbable, yo no la tengo por verdadera. La razon es, porque la satisfaccion, que es parte deste sacramento, no es la que esta como en virtud en la contricion y confession, y en el proposito que

que tiene el penitente de cumplir la penitécia que le impone el sacerdote, sino la q̃ haze real y verdaderamente, quando actualmēte ayuna, o reza. Luego aqlla es la qne ha de dar el nueuo grado de gracia: y no es la misma razon del sacramento del altar: porq̃ ay grandissima differencia. Las especies del vino virtud tienen para causar la gracia, y ansi no dexan de dar gracia, quando actualmente se recibenpor falta de virtud, sino porque la total virtud, que es Christo està debaxo de qualquiera de aquellas especies sacramentales. Y como se han recibido las especies de pan q̃ encerrauan en si la total virtud causaron el total efeto del sacramento: y ansi quando se reciben las especies de vino, no causan efeto nueuo. Esta razon no tiene lugar en nuestro proposito como es facil de ver. Dexando esta sentencia que no es tā probable, lo mas cierto es, que la satisfacion, quando actualmente se cumple tiene fuerça y virtud de causar nueuo grado de gracia y ansi lo causa en hecho de verdad, sino le ponen impedimento en quanto dize orden a las llaues de la Iglesia. La razon es clàra, porque la satisfacion quādo actualmente se cumple, es parte de vna señal instituyda por Christo a significar y causar la gracia. De suerte, que bien assi como la contricion y confession causan la gracia, en quanto se juntan con la forma de la absolucion, ansi tambien la satisfaccion causa nueuo grado de gracia por el orden que dize a la absolucion que procede de la potestad del ministro de la Iglesia.

A la primera razon de dudar se ha de dezir que en el punto que el sacerdote acaba de pronunciar la forma de la absolució se causa la gracia essencial deste sacramento, pero despues se causa vna perfecion de la misma gracia, por la satisfacion impuesta por el sacerdote ministro de Dios. Como la satisfacion tan solamente es parte integral deste sacramento, ansi tambien este grado de gracia causado por ella, causa la perfecion, è integridad de la misma gracia.

A la segunda razon por agora se ha de respōder, que el que cumple la penitencia impuesta por virtud de las llaues de la Iglesia en pecado mortal, no peca mortalmente. Y a la razō en contrario se ha de dezir, que el tal no pone impedimento al efeto essencial del sacramēto, sino a la perfecion è integridad del mismo efeto, que es la gracia. Para ser pecado mortal, auia de poner el impedimento a la gracia essencial: de suerte que se falsificasse la forma. Pero este tal no pone impedimento a la gracia essencial del sacramento, ni falsifica la forma, sino tā solamente pone impedimento a la integridad y perfecion de la gracia sacramental. Podemos traer vn muy buen exemplo de Theologia. No peca mortalmente aquel que quando recibe el sacramento del altar està diuertido, y sin la atencion deuida, aunque impide la perfeccion de la gracia que se auia de dar por el sacramento que recibe. Si le recibiera con mucha atencion y reuerencia, dierasele mayor gracia, con todo esso no peca mortalmente. De essa misma suerte el q̃ cūple la penitencia impuesta por el sacerdote en pecado mortal, no peca mortalmente porque solamēte impide el augmento de la gracia, y su perfeccion, y no peca nueuo pecado cūpliendo la tal penitēcia.

A la tercera razon se responde, que la satisfacion hecha en pecado mortal, aunque el que la cumple tenga atricion y muy perfeta en razon de atricion, no justifica, ni da gracia, ni haze de atrito contrito, como dizen los Theologos. Lo vno, porque esta es propriedad de todo el sacramento de la penitencia, y ansi no ha de conuenir a la parte integral. Lo otro, porq̃ la satisfacion no tiene causar gracia, o nueuo grado de gracia, sino es en virtud de la absolucion del sacerdote, que precedio. Y la tal absolucion no se estiende al pecado mortal presente, en que cumple la satisfacion, porque este fue despues de la absolucion.

De lo dicho en estas dos dudas se colige biē claramente, que el penitente con sus proprias obras, como instrumentos de la diuina virtud concurre a causar en su alma la salud espiritual, y a resuscitarse de la muerte del pecado. No solamente concurre el sacerdote con la absolucion, sino tambien el mismo penitente con sus proprias obras. Es este diuino sacramento vna diuina medicina que sana el alma de las enfermedades del pecado que estan en el penitente. Pero es parte medicina extrinseca, quanto a la forma que pone el sacerdote, y parte intrinseca quanto a las obras del mismo penitente. Esto enseña diuinamente S. Thomas, y le siguen todos sus discipulos. Pone este Doctor vn exemplo muy claro. Quando el medico da al enfermo vna medicina de la botica, y le manda que con ella se exercite en algnna obra corporal, esta medicina parte es exterior, y parte interior. El mismo enfermo con su proprio exercicio, y con sus obras concurre a su propria salud, y no concurre sola la medicina de la botica. Desta manera se ha el sacramento de la penitencia, que es vna medicina que se compone de la absolucion del sacerdote, que es intrinseca, y de los exercicios y obras del penitente. En el sacramento del baptismo, la medicina toda es exterior, que la pone el sacerdote: el pone materia y forma. El baptizado no concurre con sus obras a su generacion espiritual, como en lo natural ninguno puede engendrarse a si mismo.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. ad 1.

De lo dicho en todas estas conclusiones, facilmente se puede difinir el sacramento de la penitencia, para que con gran breuedad entendamos

damos su naturaleza, y essencia. Este sacramento como dizē los Theologos en el lugar citado tiene dos definiciones, vna metaphysica que mas declara su naturaleza: y otra physica, que declara la essencia deste sacramēto por sus partes physicas, y materiales. La primera es. El sacramento de la penitencia es sacramēto de la nueua ley de su razon īstituydo á significar la gracia de la remissiō de los pecados cometidos despues del baptismo. En el ser sacramento de la nueua ley conuiene con todos los demas sacramētos de la Iglesia. Esta es comun razon de todos los sacramētos instituydos por Christo. En ser instituydo para significar la gracia de la remission de los pecados cometidos despues del baptismo, se diferencia este sacramento de todos los demas de la nueua ley. Porque aunque todos los demas sean instituydos para causar gracia, y significarla ninguno la significa cō este modo que tengo dicho. La segunda diffinicion dize desta manera. Sacramento de la penitencia, es compuesto de ciertos actos del penitente, juntos con la legitima absolucion del sacerdote, que significa la gracia de la remission de los pecados cometidos despues del baptismo. Como quadre esta diffinicion a este sacramento, es muy facil de entender, mirando a lo que atras queda platicado, perteneciente a la essencia deste sacramento y de sus partes.

Diffinicion del sacramento de la penitencia.

Aqui se pudiera tratar para declaracion de la naturaleza deste sacramēto, quales hā de ser las obras del penitente que son parte deste sacramento, si han de ser sobrenaturales, o naturales. El dolor necessario para este sacramēto, del qual procede la confession, es duda, si es necessario que sea sobrenatural, y del orden diuino, o si bastara que sea algun dolor natural. Pero esta duda de necessidad se ha de declarar abaxo, quando platicaremos lo que pertenece a la contricion y dolor en particular: por agora lleuemos assentado, que es cosa cierta que ha de ser dolor sobrenatural. Ansi lo enseña el Cōcilio Tridentino, quando dize que la atricion necessaria para la justificacion del pecador cō el sacramento de la penitencia ha de nacer de vna mocion sobrenatural del Espiritu Santo. Esto mismo enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, con todos sus discipulos.

Conc. Trid. ss. 14. c. 4.

D. Th. 3. p. q. 84. ar. 1. ad 2.

Quinta conclusion. En el sacramento de la penitencia, como en todos los demas sacramentos de la nueua ley, se hallan tres cosas. Vna que tiene puramente razon de sacramento. Otra que tiene razon sola de cosa significada, y causada por el mismo sacramento. La tercera, participa de lo vno y de lo otro: de suerte q̃ no tiene precisamente razon de sacramento, sino tābien de cosa significada por el mismo sacramēto. Esta conclusion es dificil de declarar en romāce, pero con todo esso procurare de dezirla y explicarla de tal suerte, que todos puedan facilmente entenderla. Para lo qual hemos de suponer, que los Theologos en la materia de Sacramentos, siguiendo al Maestro de las Sentencias, que fue como padre de la Theologia, enseñan que en los sacramētos de la nueua ley, siēpre se hallā estas tres cosas, q̃ ya hemos platicado. El sacramento de su naturaleza es vna señal de la gracia, que juntamēte la significa, y causa. Aquello tendra tan solamente razon de sacramento, que solamente significa y causa. Razō sola de cosa condistincta contra sacramēto sera aqlla que fuere significada y causada. Pero ay otra cosa que encierra en si ambas razones, y de tal manera se significa y causa por el sacramento exterior, que juntamente significa y causa otra cosa. Declaremoslo con vn exemplo del sacramento del baptismo. En el qual sacramēto, tan solamente es el lauar del sacerdote, con la forma que pronuncia. La cosa significada y causada por este sacramento es la gracia con que es reengendrado el hōbre en el ser espiritual. El character que se imprime en el alma, tiene ambas razones. Porque es significado y causado por el sacramento exterior, y significa, y causa en alguna manera la gracia sacramental. Lo mismo es en el sacramento de la Confirmacion, y en otros sacramentos. Estas tres cosas que se hallan en los demas sacramentos, hemos de procurar descubrir en este sacramento, aunque sea con alguna difficultad.

Mag. in 4. d. 4.

Ante todas cosas cosa certissima es, y muy aueriguada en S. Thom. y sus discipulos, y aun en los demas Doctores, que lo que tiene razō de sacramēto, tā solamēte son las obras del penitente juntas con la absolucion. El sacramēto de la penitencia, es la contricion, confession, y satisfacion informadas, y perficionadas con la absolucion del sacerdote. La razon de sacramēto tā solamente consiste en esto. Tambien es cosa cierta y aueriguada, que la gracia sacramētal de la remission de los pecados cometidos despues del baptismo, es la que tiene razon de cosa significada, y causada vltimamente por el mismo sacramēto. Esta gracia sacramental en ninguna manera tiene razon de señal, ni de causa. Es cosa que puramente tiene razon de ser significada, y causada. En estas dos cosas no ay dificultad ninguna entre los Theologos. La razon es clarissima. Porque las obras del penitēte puestas debaxo de la forma del sacerdote, significan vltimamente la gracia de la remissiō de los pecados. Y esta misma gracia se causa por aquellas obras, ansi consideradas y perficionadas por la absolucion.

3. par. q. 8. art. 1.

Toda la dificultad es, declarar, que es lo que tiene juntamēte razon de sacramento, y de cosa significada por el sacramēto. De suerte, que no es solamēte sacramento, ni solamente cosa significada por el sacramento, sino juntamente lo vno,

lo vno, y lo otro. En el baptismo el character baptismal que se imprime por el baptismo tiene razon de sacramento, en quanto dize orden a la gracia baptismal, y la significa, y tiene razó de cosa significada por el sacramento exterior del baptismo. De suerte que tiene como razó de medio entre ambas razones que participa dellas. Pues lo que preguntamos acerca del sacramento de la Penitencia es, que cosa aya en el que juntaméte tenga estas dos razones. Este punto es difficultoso, en el qual ay diuersos pareceres entre los Theologos. La primera sentencia es, que en este sacramento de la Penitécia no ay cosa ninguna que tenga estas dos razones, y lo mismo es del sacramento de la Extrema vnccion, y del Matrimonio. Esta sentencia y manera de dezir tiene Paludano, y communmente atribuyen esta sentencia a Durando. Esta sentencia es falsa, porque es contra la commun sentencia de todos los Theologos y contra la commun manera de hablar de todos ellos, con el. El Maestro de las sentencias, enseña, que en los sacramentos de la nueua ley ay estas tres cosas que ya hemos platicado.

Palu. in 4. d. 14. q. 1. art. 2.

La segunda sentencia es, que en este sacramento se halla vna cosa que encierra en si ambas razones. Esta sentencia enseña que bien ansi como en el sacramento del baptismo se imprime el character que abraça en si estas dos razones, ansi tambien por el sacramento de la Penitencia se imprime otra calidad fuera de la gracia, que es vna hermosura y vn atauio grande, para que el alma del penitente se disponga para recebir la gracia sacramental. Esta sentencia enseña Palude, y Capreolo, y otros Theologos, y dizen que es de Santo Thomas en el quarto. Esta sentencia no es recebida de los Theologos, porque no tiene fundamento ninguno en Theologia, ni en el modo de hablar de los Concilios, ni de los Santos, y esta calidad no es necessaria para ser disposicion para la gracia sacramental. Porque el penitente sufficientissimamente se dispone para la gracia por sus proprios actos. El Doctor Angelico en aquel lugar no hablo de su propria sentencia, sino segun la sentencia de otros Doctores. Capreolo confiessa, que esta doctrina no tiene fundamento en S. Thomas.

Palu. in 4. d. 14. q. 1. art. 2.
Capr. in 4. dis. 22. q. 2. art. 3.
D. Th. in 4. d. 1. art. 4. q. 1.

La verdadera senteñcia es, que el dolor y penitencia interior del coraçon tiene estas dos razones de sacramento, y de cosa significada por el sacramento. Esta sentencia es commun entre los Theologos. Tienela el Maestro de las sentencias, Santo Thomas, Alberto Magno, San Buenauentura, Alexandro de Ales, Ricardo, Cayetano, Martin de Ledesma, el Ferrariense, el maestro Soto, y todos los demas Theologos communmente. La razon desta sentencia es clara, porque la penitencia interior, y el dolor de los pecados se significa por las obras del penitente, juntas con la absolucion, y juntamé te este dolor interior es causado por el sacramento de la Penitencia, y el significa y causa la remission de los pecados, y ansi tiene ambas razones de sacramento, y de cosa significada por el sacramento.

Mag. in 4. d. 22. c. vlt.
D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. ad vlt. & in 4. d. 1. q. 2. a. 1. q. 2.
Alb. Mag. en la misma dist. art. 6.
S. Bona. ar. 2. q. 2.
Alexan. de Alex. 3. p. q. 60. m. 1. art. 1.
Ric. in 4. d. 4. ar. 2. q. 1.
Caiet. en el lugar alegado de S. Tho.
Mart. de Ledes. en el lugar citado arriba.
Ferra. 4. cótra g. c. 72.
Sot. en el lugar ya alegado.

Para q̃ acabemos de declarar este punto de la manera q̃ es possible declararse aqui, sera razó poner vna duda, y con su resolucion se dara mas luz. La duda es, porque como ya hemos dicho la contricion y dolor interior de los pecados, es parte de lo que tiene razon de sacramé to tá solamente. Todas las obras del penitéte juntas con la absolucion tiené razon del sacraméto de peniteñcia, luego la contricio y dolor no puede tener aquellas dos razones juntas de sacraméto, y de cosa significada y causada por el sacraméto. A esta duda se ha de respóder q̃ no es inconueniéte, q̃ el dolor interior sea parte del sacraméto, y jútamente téga razon de sacraméto y de cosa significada, y causada por el mismo sacraméto segú diuersas razones. Estas declará algunos Doctores por vn exéplo bien facil, y no me parece q̃ es muy differéte, aunq̃ no quadra del todo. La rama del arbol es parte integral del mismo arbol, juntamente con las demas partes, y tábien es efeto produzido del arbol. Tiene estas dos tá diferétes razones. De essa misma suerte la contricio, y dolor interior del penitente es parte integral del sacramento de la penitencia, con las demas obras del penitente, y juntamente segun otra razon, es significada, y causada por el mismo sacramento que compone. Es parte del sacramento este dolor interior, en quanto se declara por los actos exteriores, que son confession, y satisfaccion, y es efeto y cosa significada en quanto el mismo dolor por virtud del sacramento recibe en si vna gran perfeccion en razon de disposicion, para la gracia, o porque en si misma recibe alguna mayor intencion. Esto no se puede declarar mas en este lugar: quien lo quisiere saber mas distintamente, vea S. Thomas, y a sus interpretes en la tercera parte, tratando deste mysterio. Esto basta de la naturaleza, y essencia deste sacramento en general, y en comun.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. ad vltim. al i. [illegible]

Cap. II. De la materia deste sacramento, muy en particular.

Despues de auer tratado de la essencia deste sacraméto en comun, sera razó mas en particular declarar sus partes, para q̃ mas y mejor se entiéda la naturaleza del sacramento. El sacraméto, como dizé todos los Theologos, es vn artificio diuino, o por mejor dezir, es vna cosa artificiosa ordenada al bien y salud de los hóbres. En la cosa artificial, lo mas substancial es la materia, y la forma, es como su compleméto, en aquel ser artificioso, y por esta razon se trata

3. p. q. 60.

se trata primero de la materia que de la forma deste sacramento.

Primera conclusion. El penitēte en el qual se recibe el sacramento de la penitēcia, se puede llamar en alguna manera materia deste sacramento. Ansi lo enseña S. Thom. y Gerson, y el Abulense. Aunque Gabriel sin razon ninguna dize, que esta manera de hablar de S. Thomas, es muy impropria. Esta conclusion se prueua muy facilmente. Porque el subjecto en el qual se recibe alguna forma, se llama materia de aquella forma, con toda propriedad. Esto se vee claramente en la materia primera que recibe la forma substancial y la forma accidental, qual es la blancura, tiene por materia, en la qual se recibe proprio subjecto, que es el cuerpo. El sacramento de la penitencia es vna forma accidental, que se recibe en el penitente, como en su proprio subjeto, y ansi el penitente se puede llamar su propria materia. Pero esto es general, y comun a todas las formas que se reciben en algū subjeto, y ansi no se trata aqui desta materia, aunque es bien que quede sabida esta conclusion.

S. Th. 4. dist. 2. c. 4. Gerson en las Flores Morales sobre S. Mat. 16. q. 46. Gabr. in 4. d. 14. q. 2. art. 1.

Segunda conclusion. Dos maneras de materia tiene este sacramento, vna proxima, y otra remota, como dizen los Theologos. La proxima son las obras del penitente, contricion, confession, y satisfaccion, la remota son los pecados, como cosa que se ha de deshazer, y destruyr. Esta doctrina es del Angelico Doctor S. Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Theologos y Summistas, tratando de la materia deste sacramento. Declaremos todo lo contenido en esta conclusion. Materia proxima se llama aquella de la qual se compone el sacramento. Esta tal materia como de cerca concurre a componer este compuesto diuino, y es la que proximamente se informa con la tal forma. Por esta razon se llama materia proxima. Materia remota es aquella que concurre mas remotamente, y no tan de cerca, por esta razō se llama materia remota. Viniendo a nuestro proposito, la materia proxima de este sacramēto son las obras del penitente, que concurren a componer el sacramento de la penitencia, y se informan con la forma de la absolucion. Desto no ay que dezir mas, porque queda dicho y declarado en el capitulo passado. En este capitulo muy en particular se ha de declarar la materia remota deste sacramento. La materia remota son los pecados, en quanto pretendemos deshazerlos, y destruyrlos con nuestras obras, que son contricion, confession, y satisfaccion. La razon clara es la que trae S. Thomas en el lugar alegado. El dolor y la confession del pecado, y la satisfaccion que se haze por el, es materia proxima deste sacramento: luego la materia remota seran los pecados. Aduertidamente queda dicho, que la materia remota son los pecados en quanto se destruyen, deshazen, y consumen con el sacramento de la penitencia, que se ordena de su propria naturaleza, è institucion a la destruccion del pecado. Como el madero se dize materia del fuego, porque se deshaze, y consume con el fuego. Ansi tambien los pecados se llaman materia deste sacramento, porque se deshazen y consumen con el. Como el enemigo se llama materia del aborrecimiento, porque se deshaze y dexa de ser, ansi tambien los pecados son materia de la penitencia, porque se deshazen, y consumen por ella.

S. Tho. in 3. p. q. 84. a. 1. y alli sus discipulos.

Desta doctrina se colige facil resolucion para algunas dudas que puede auer acerca deste sacramento. La primera duda es, porque si el pecado es materia remota deste sacramēto, parece que se colige, que el pecado concurra a la justificacion del pecador, y a la gracia sacramental de la remission de los pecados, como instrumento de la diuina virtud: lo qual en ninguna manera se puede admitir. Que se siga, parecelo claramente, porque en los demas sacramentos, no solamente la materia proxima, sino la materia remota, concurren a la produccion de la gracia. Esto se vee claramente en el sacramento del baptismo, en el qual no solamente el lauar que es materia proxima, sino tambien el agua, que es materia remota, concurre a dar la gracia del tal sacramento, y lo mismo es en el sacramento de la confirmacion, y en otros sacramentos. Luego tambien en el sacramento de la penitencia, no solamente las obras del penitente, que son materia proxima, han de concurrir a la gracia de la remission de los pecados, sino tambien la materia remota, que son los pecados. A esta duda se ha de responder, que en ninguna manera se ha de admitir que el pecado que es materia remota, tenga causalidad alguna respecto de la gracia de la remission de los pecados que se da por este sacramento. En esto han de conuenir todos los Theologos. Vna de las razones es, porque no es necessario, que en todos los sacramentos, la materia remota concurra a la gracia del sacramento. Esto es facil de ver en el sacramēto del altar, que tiene por materia remota la substancia del pan y del vino, y ansi la llamā los Theologos, y es cosa cierta y muy aueriguada, que el pan y el vino no tienen causalidad ninguna, respecto de la gracia sacramental del sacramento del altar. La segunda razon y mas principal es, porque el pecado es materia deste sacramento en quanto se ha de destruyr, y deshazer por este sacramēto de suerte que en ninguna manera que de en el alma. No quedando no puede tener causalidad ninguna. De suerte, que bien ansi como en el sacramento del altar, el pan y vino no causan la gracia del sacramento, porq̃ por la fuerça y virtud de las palabras

de sacerdote se deshazen, y dexan de ser, conuertiendose en la substancia del cuerpo y sangre de Christo, ansi tambien el pecado que se destruye y dexa de ser, por fuerça y virtud de este sacramento, no puede causar su gracia. Particularmente, q̃ primero es en alguna manera q̃ la gracia este en el alma, que el destruyisse el pecado. De lo qual se colige vna differencia muy clara que ay entre este sacraméto de vna parte, y el sacramento del baptismo, y otros de la otra parte. El sacraméto de la penitencia de otra manera tiene por materia remota el pecado: q̃ el sacraméto del baptismo el agua. El sacramento de la penitencia tiene por materia remota el pecado q̃ se ha de deshazer, y destruyr: y ansi esta materia remota no puede tener causalidad ninguna respecto de la gracia. Pero el agua que es materia remota del baptismo, que da en el mismo sacramento, y esta como embeuida y entrañada en el mismo lauar. Por donde como la materia proxima concurre a causar la gracia regeneratiua, ansi tambien en alguna manera concurre el agua. Lo mismo es del sacramento de la confirmacion, y de otros.

La segunda duda es, si vnos mismos pecados confessados vna vez, podran boluer a ser materia deste mismo sacramento. La razon de dudar es, porque vna hostia consagrada vna vez, no se puede boluer otra vez a consagrar. Luego tãpoco se puede hazer materia deste sacramento vn mismo pecado dos vezes. Declaremos esta difficultad en vn hombre que no huuiesse tenido mas que vn pecado mortal en toda su vida, y se huuiesse confessado legitimaméte del. La duda es, si podria boluer a hazer materia otra vez, y cófessarse segúda vez por tal pecado, y hazer que le absueluan del. En esta difficultad Gabriel con Scoto, y con S. Buenauétura parece q̃ dize que no es licito, ni seria verdadero sacraméto de penitécia. En esta duda la verdad certissima es, que es licito confessar dos vezes legitimaméte los mismos pecados, y no solaméte es licito, pero es verdadero sacraméto, que dà nueuo augméto de gracia. Esto enseña S. Thomas en las addiciones, y Ricardo, y todos los discipulos de S. Thom. y es comun sentencia. La razon està clara, porque los pecados son materia remota deste sacraméto, y la proxima son las obras del penitéte, la qual se multiplica multiplicandose la confession. Por lo qual la forma del sacraméto, no cae sobre la misma materia proxima, y esto basta para que sea licito y bueno, y sea verdadero sacraméto. No es la misma razon de la hostia consagrada, que en ninguna manera se puede boluer a consagrar otra vez, y seria grandissimo sacrilegio atentarlo, porque alli en ninguna manera se multiplica la materia, y seria pronunciar dos vezes la forma sobre la misma materia. Tambien ay otra razon muy particular: porque consagrada vna vez la hostia, en ninguna manera queda alli pan que poder consagrar, y ansi la forma no cae sobre materia alguna, quando se repite la segúda vez. Pero en nuestro caso la forma de la absolucion cae sobre nueua confession, que haze nueua materia proxima, y con la absolucion se da nueua gracia de remission de pecados, y el hombre se va alexando mas y mas del pecado. Desto hemos de dezir mas a la larga, quando trataremos si este sacramento se puede iterar: y ansi baste esto por agora.

Gabr. in 4. d. 18. d. 1. ar. 3. dub. 3 Scot. en el mismo lug. S. Buena. en la misma dist. art. 2. q. 2. addi. D. Tho. in addi q. 18. ar. 1. ad 4. Ric. in 4 d. 18. art. 2. q. 4.

Tercera conclusió. Los pecados cometidos antes del sacramento del baptismo, no pertenecen al sacraméto de la penitencia ni son materia suya. De suerte, que aunque los pecados son materia en este sacraméto, no hemos de entender que qualesquier pecados pertenecé a este sacraméto como materia suya, sino tan solaméte los cometidos despues del baptismo. Esta conclusion es contra la Sũma Angelica, y contra Ricardo, que enseñan que los baptizados por derecho diuino, estan obligados a confessar al sacerdote los pecados cometidos antes del baptismo. Pero nuestra cóclusion es comũ entre todos los Doctores. Ansi lo enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos, y los demas authores conuienen en esta cóclusion y se prueua claraméte del Cócilio Tridétino, en el qual se nos enseña, que el sacraméto de la Penitencia, fue instituydo por Christo nuestro Señor contra los pecados que cometen los baptizados. Luego los pecados cometidos antes del baptismo, no pertenecen a este sacramento, ni son materia suya. Lo segundo, para este sacraméto son necessarias llaues de la Iglesia y potestad de jurisdiccion en el sacerdote q̃ absuelue, como consta del Euangelio, y del Concilio Tridentino, y dà la razon clara, porque en este sacraméto ay vna manera de sentencia, y absolucion, y esta jurisdiccion no la ay en la Iglesia en ordé a los pecados cometidos antes del baptismo: pues se cometen fuera de la Iglesia. Luego los tales pecados cometidos antes del baptismo, no pertenecé a este sacramento, en el qual se exercita la jurisdiccion Ecclesiastica. La segunda razon tambien es clara, porque el sacraméto de la Penitencia, y los demas sacramétos presuponen el sacraméto del baptismo, en el qual recibe el hombre la gracia regeneratiua, porque el baptismo es la puerta y la entrada para todos los sacramentos, como dizen todos los Theologos. Luego los pecados cometidos antes del baptismo, no se perdonan por este sacraméto, porque quedan ya perdonados quanto a la culpa, y quanto a la pena por el sacramento del baptismo. Acerca desta conclusion ay algunas dudas, que es necessario saberlas. La primera duda es, del pecado que los Theologos llaman de ficcion, cometido quãdo se re-

Sũ. Ang. v. baptis. 6. § vlt. & confess. Ricar. in 4 d. 16. art. q. 4. D. Th. 3 p. q. 84. art. ad 3. Conc. Trid.

Matt. 16. Tibi dabo claues. Io. 20. quorum remiseritis peccata. Conc. Trid. sess. 14.

se recibe el baptismo, si pertenece al sacramento de la penitencia: de suerte, que se aya de cõfessar del al sacerdote, y ser absuelto del por virtud de las llaues de la Iglesia. Pecado deficiõ llaman los Theologos el recebir indignamente algun sacramento. Sea el caso q̃ vn adulto q̃ tiene vso de razon se baptize, como suele acõtecer quando se conuierte algun Iudio, o Moro, y el tal no recibe dignamente, y con deuida disposicion el sacramento del baptismo. La duda es, si el pecado mortal que comete recibiendo indignamente el bapismo, si pertenece al sacramento de la penitencia, y es materia suya. La razon de dudar es, porq̃ el tal pecado no se cometio despues del baptismo, sino quando actualmẽte lo recibia, luego el tal pecado no pertenece al sacramento de la penitencia.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna el tal pecado pertenece al sacramẽto de la penitẽcia, y es materia suya. Ansi lo enseña Sãto Thomas, y Cayetano, el Maestro Soto, y el Doctor Scoto y todos los demas que siguen a estos. Esta sentencia se puede prouar con algunas razones. La primera es, porque el tal pecado no se puede perdonar por el sacramẽto del baptismo, pues es su naturaleza poner impedimẽto a la gracia del baptismo. Luego ha de pertenecer al sacramento de la penitencia: porque estos dos de su naturaleza son instituydos para el perdon de los pecados. La segunda razon es mas clara, y facil: porque si bien consideramos la naturaleza deste pecado, es pecado cometido en alguna manera despues del baptismo: y ansi ha de pertenecer al sacramento de la penitencia. Que esto sea ansi, se declara desta manera: porque este pecado consiste en poner impedimento a la gracia, que es efecto del baptismo, y el efecto en alguna manera es despues de su causa. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar, diziendo, que el tal pecado en alguna manera es despues del baptismo. Esta duda se declara mucho mas en la siguiente. La segunda duda es de los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y quando baptizan a vno. Declaremos esta duda con exemplos. Estan baptizando a vn adulto que tiene vso de razon, y al tiempo que lo estan baptizando desordenamente dessea vna muger, o dessea hurtar. La dificultad es si los tales pecados ansi cometidos pertenecen al sacramento de la confessiõ, y sean materia suya, de tal suerte, que estè el baptizado obligado a confessarlos. Esta es muy diferente dificultad de la passada: porque el pecado dessa indiposicion con q̃ recibe vno el sacramento del baptismo, es sacrilegio injurioso al mismo sacramento del baptismo: y ansi no se puede perdonar por el. Y por consiguiente ha de pertenecer al sacramento de la penitencia que se ordena a la remissiõ de los pecados. Al presente no tratamos deste

D. Tho. 3. p. q. 69. ar. 10. ad 2. y alii Caiet. Sot. in 4. d. 6. q. 1. art. 8. Sco. in 4. d. 14. q. 15

pecado injurioso al sacramento del baptismo, sino de aquellos que le acompañan. En esta dificultad Cayetano enseña, que los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y en el punto que vno se baptiza sacada la indisposicion con que vno recibe el baptismo, no son materia del sacramento de la penitencia. Y el que los comete no està obligado a confessarlos. Los tales pecados pertenecen al sacramento del baptismo. Esta sentencia se prueua lo primero, porque Santo Thomas en este lugar citado, en la solucion del segundo parece que enseña muy claramente, que los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y quando se celebra el baptismo, pertenecen al sacramento del baptismo, y no al de la penitencia. Lo segundo, porque los pecados que se cometen quando se celebra el baptismo, no tienen razon de sacrilegio, ni son injuriosos al sacramẽto del baptismo, como en hecho de verdad lo es el pecado de recebir indignamente el baptismo. Luego aunque este pecado injurioso al baptismo, no pertenezca al tal sacramento, sino al de la penitencia, los demas pecados perteneceran al baptismo. Lo vltimo, porque este pecado no se comete dentro de la Iglesia. Luego no pertenece al sacramento de la penitencia, en el qual se exercita la jurisdicion Ecclesiastica, en orden a los pecados cometidos dentro de la Iglesia. Que el tal pecado no se cometa dentro de la Iglesia, parece claro, porque por el sacramento del baptismo entra el hombre a la Iglesia: y ansi los pecados cometidos quando se baptizan, parece que se cometen fuera de la Iglesia, y no subjectos a ella.

Caie. 3. p. q. 69. art. 10.

Ad secundum.

Esta sentencia de Cayetano no es del todo improbable, pero lo contrario es mas probable, y para mi casi cierto, hablando de los pecados que se cometen en el punto y momento que se acaba el sacramento del baptismo, y quãdo tiene su efecto. De manera que ay dos maneras de pecados, que estan juntamente con el baptismo. Vnos que se cometen en el tiempo que dura el baptismo, y el lauar el baptizado, y pronunciar la forma. Estos tales pecados, sin duda ninguna pertenecen al sacramento del baptismo, y en ninguna manera, al sacramento de la penitencia, porque preceden al baptismo: siendo ansi, que en este tiempo no està el baptismo perfecto y acabado: los tales pecados se hizieron antes que el hombre estuuiesse dentro de la Iglesia. En este sentido, y destos pecados se ha de entender el Doctor Angelico en el lugar alegado, en fauor de la sentencia de Cayetano. Otros pecados puede auer, que se cometen en el punto, y momento que se acaba el baptismo, quando està perfecto y consumado: y hablando desto, mi parecer es, que pertenecen al sacramento de la penitencia, y son materia suya, y se deuen confessar. Esta sentencia tiene

el Maestro Soto, y el Doctor Scoto, y otros Doctores, particularmente discipulos de santo Thomas. Esta sentencia se prueua con las razones siguientes. La primera razon es: porque el pecado cometido en el punto y momento que se pone en perfeccion, y se acaba de celebrar el baptismo, es pecado cometido dentro de la Iglesia, y quando ya la Iglesia tiene jurisdicion sobre el tal hombre. Luego el tal pecado pertenece al sacramento de la penitencia. Que el tal pecado se cometa dentro de la Iglesia, parece cosa manifiesta, porque la puerta y entrada para la Iglesia, es el sacramento del baptismo, y en aquel punto y momento està ya perfecto y consumado el sacramento del baptismo: y el tal hombre està dentro de la Iglesia. La segunda razon es, porque el pecado de recebir indignamente el sacramento del baptismo, que se comete en el mismo punto que vno se baptiza, pertenece al sacramento de la penitencia, como queda determinado en la duda passada. Luego tambien los pecados de que vamos hablando. Porque es la misma razon de todos, y todos se cometen en vn mismo punto, y momento.

Sot. in 4. d. 6. q. 1. ar. 8. Scot. in 4. d. 14. q. 5.

La tercera razon es, porque estos tales pecados cometidos en el punto y momento que se acaba el sacramento del baptismo, no se pueden perdonar por el tal baptismo, como se vee claramente. Luego hanse de perdonar por el sacramẽto de la penitẽcia, y son materia suya.

A la primera razon hecha en fauor de la sentencia de Cayetano, se ha de responder, que el Angelico Doctor santo Thomas, se ha de entender de los pecados cometidos, todo el tiempo que dura el sacramento del baptismo, pero no de los pecados cometidos en el punto y momento que se acaba el baptismo, quando ya fenecio, conforme a lo dicho en nuestra sentencia.

A la segunda razon se ha de responder, que el ser sacrilegio injurioso al sacramento del baptismo, o no lo ser, es cosa impertinente para ver si pertenece, o no pertenece al sacramento de la penitencia. Tan solamente se deue mirar, y tener atencion a si el tal pecado se comete dentro de la Iglesia, de suerte, que la Iglesia tenga jurisdicion sobre el, o no.

A la vltima razon se ha de responder, q̃ sin duda ninguna el tal pecado se comete dentro de la Iglesia, y su jurisdicion se estiende a el, cõforme a lo que ya hemos declarado en las razones hechas por nuestra sentencia.

Quarta conclusion. Los pecados veniales cometidos despues del baptismo, son materia y verdadera deste sacramento, que se pueden cõfessar, y el sacerdote los puede absoluer: pero no son materia necessaria: de suerte, que aya obligacion de confessarlos. Esta doctrina es de S. Thomas, y de todos los Thomistas, y de todos los Doctores sin diferencia ninguna. Que sea verdadera, y propria materia deste sacramento consta manifiestamente, porque como enseñan los Theologos, los pecados veniales son verdaderamente pecados, y se cometen cõ la propria voluntad: y ansi pueden pertenecer al sacramento de la penitencia, y ser materia suya. Que no sean materia necessaria deste sacramento, de suerte, que aya obligacion de confessallos, lo enseña admirablemente el Concilio Tridentino, y esto consta del comun vso, y sentir de todos los Santos, y fieles, los quales entienden, que los pecados veniales son materia suficiente deste sacramento, pero no materia necessaria. Tambien esto està claro, porque los pecados veniales, no quitan la gracia del alma, ni hazen a vn hombre enemigo de Dios, y puedense perdonar por otros muchos medios, y ansi no es necessario confessarlos. Esta verdad encerrada en esta conclusion, està determinada contra Luthero, el qual hereticamente affirmaua, que los pecados veniales en ninguna manera pertenecian a la confession, ni se auian de confessar. Este error deste herege està condenado en la Bula de Leon Decimo contra Luthero. De lo qual se podra ver Roffense, y Vega que lo trata a la larga.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 2. ad 3. 3. 2. q. 88.

Conc. Tri. sess. 14. [illegible]

Roffen. ar. 8. Veg. lib. 13. de iusti. cap. 27.

La vltima conclusion. El pecado orginal, y los pecados actuales que preceden al sacramento del baptismo, en ninguna manera son materia del sacramento de la penitencia, ni se deuen confessar. Esta conclusiõ tiene dos partes. Quãto a la primera, la enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta parte se prueua del Concilio Tridentino, adonde dize, que el sacramento del baptismo, principalmente se instituyò para quitar el pecado original del alma: y el sacramento de la penitencia, para quitar los pecados actuales, cometidos despues del baptismo. Luego el pecado original no se puede quitar por el sacramento de la penitencia, y por el consiguiente no es materia suya. Tambien esta parte se puede prouar con vna congruencia. El pecado orgiinal no se comete con la propria voluntad, sino contrahese por la natural generacion. Luego conuenientissima cosa es, que el tal pecado se perdone por el sacramento del baptismo, que es vna manera de nueua regeneracion, y no por el sacramento de la penitencia, en el qual concurre el hombre con sus proprias obras. La segunda parte desta conclusion tambien la enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, en el lugar immediatamente citado, y todos los Doctores son deste mismo parecer. Esta verdad se determina en el Cõcilio Tridentino, en el lugar que trayamos immediatamente. Prueuase esta verdad muy facilmente. Lo primero, porque el pecado original, y todos los pecados actuales que anteceden el baptismo, se perdonan por el sacramen-

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 2. ad 3. y todos sus discipulos. Conc. Tri. sess. 6. c. 14. & sess. 14. c. 2.

cramento del baptismo, por el qual es reengendrado el hombre en el ser de gracia: porque este sacramento no puede perdonar el pecado original contra el qual fue principalmente instituydo, sin que perdone los pecados mortales. Haze su efecto este sacramento dando gracia, la qual no se compadece con el pecado mortal. Luego el sacramento de la penitencia, no puede perdonar los pecados mortales, cometidos antes del baptismo. Lo segundo, porque la Iglesia no tiene poder, ni juridicion sobre los pecados actuales, cometidos antes del baptismo, que es la entrada para Iglesia. Luego los tales pecados, no son materia del sacramento de la penitencia, ni pertenecen a el, ni se deuen confessar. De manera que los tales pecados q̃ se cometieron con la propria voluntad del pecador, no se perdonan por el sacramento de la penitencia, sino por el sacramento del baptismo. Porque en alguna manera parece, que participan la naturaleza del pecado original, quanto a esto, que es quitarse por el sacraméto que nos reengendra en el espiritual.

Cap. III. De la forma deste sacramento que es su complemento essencial.

PRimera cóclusió. Certissimo es, segun nuestra fe, que aquellas palabras: Yo te absuel uo, son forma suficiente, y conuenientissima del sacramento de la penitencia. Esta conclusió enseña diuinamente el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos los Doctores. Esta verdad Catholica se prueua lo primero, de las letras sagradas, de las quales se colige ser esta la forma de la absolucion. Christo por san Matheo, dize hablando con san Pedro y sus sucessores: Yo te dare las llaues del reyno de los cielos, y qualquiera cosa que desatares en la tierra, terna efecto en el cielo. De las quales palabras bié claramente se colige, que la forma de la absolucion, son aquellas palabras: Yo te absueluo. Lo segundo se prueua de la determinacion del Cócilio Florentino, en aquel famoso decreto de la vnion de los Armenos. En el qual se determina ser estas palabras la forma deste sacraméto. Lo tercero consta del vso de la santa madre Iglesia, la qual siempre vsa desta forma. La razó de santo Thomas en el lugar citado, declara muy bien ser esta forma conuenientissima. Porque la materia deste sacramento, son los pecados que se han de destruyr, y deshazer. Y para este efecto conuenientissima forma son aquellas palabras: Yo te absuelo.

.Tho. 3. p. q. 84. ar. 3.

Matth. 16 Tibi dabo claues, &c.

Segunda conclusion Aquellas palabras: Yo te absueluo, como son forma deste sacramento tienen virtud de causar la remission de los pecados. De suerte, que los sacerdotes verdaderamente absueluen de los pecados, y los perdonan, como ministros de Dios, como instrumentos suyos. No solamente tienen virtud de declarar la remission de los pecados que Dios haze, como principal author de la gracia, sino tambié tienen virtud de causar la remission de los pecados, y la gracia como instrumentos, y ministros de Dios. Para lo qual se ha de entender, que el Maestro de las sentencias enseña, que aquellas palabras: Yo te absueluo, no significan que el sacerdote causa la absolucion de los pecados, sino declara estar causada por Dios: y esta sentencia tienen otros Doctores. Pero nuestra conclusió es certissima en Theologia, de manera que lo contrario en ninguna manera se puede defender en nuestros tiempos por ser peligroso en la fe. La doctrina de nuestra conclusion, es comun de todos los Doctores Santo Thomas, Cayetano, el Maestro Cano, el Maestro Soto, Durando, Ricardo de Santo Victore, y Hugo, el qual dize, que la contraria sentencia mas es digna de reyr, que no de ser referida. Y esto enseñan todos los demas Doctores. Esta conclusió se prueua lo primero de las sagradas letras, por que Christo nuestro Señor dixo a sus Apostoles por san Matheo, que qualquiera cosa que desatassen en la tierra, terna efecto en el cielo. Y por san Iuan les dize, que aquellos, a quien perdonassen los pecados, les seriá perdonados. En las quales palabras se deue considerar, que Christo no dixo a quié declaredes por absuelto, y perdonado lo sera, sino al que absoluieredes, y perdonaredes, sera perdonado, y absuelto. Mas es de considerar, que Christo nuestro Señor a sus discipulos, dioles potestad y jurisdicion de absoluer, y de atar, no de declarar, que el declarar no pertenece a la potestad de jurisdicion, sino a la ciencia. La potestad de juridicion pertenece al juez, el qual verdaderamente por su senteçia absuelue. Lo segundo se prueua de la doctrina de los Santos san Augustin, san Ambrosio, san Iuan Chrysostomo, y otros muchos Santos, los quales todos claramente enseñan, que los sacerdotes quando absuelué en el sacramento de la penitencia, verdaderamente purifican, y limpian el alma de las manzillas del pecado, y no solamente declaran estar pura y limpia. Lo tercero se confirma esta verdad de la doctrina de los Concilos. El Concilio Florentino, en el decreto de la vnion de los Armenos expressamente determina, que es efecto proprio del sacramento de la penitencia la absolucion de los pecados: la qual se haze principalmente por la forma de la absolucion, que pronuncia el sacerdote, y mana, y procede de la potestad de jurisdicion que tiene. Y el Concilio Tridentino expressamente determina, que la absolucion del sacerdote, no es puro ministerio de declarar, q̃ estan perdonados los pecados. Lo quarto se prueua esta doctrina, porque como enseñan todos los Theologos con el principe dellos Santo Thomas, cierto es segun la fe

Mag. in 4. d. 28. c. 6. S. Bena. in 4. d 18. ar. 2. q. 1. Alex. de Ales 4. p. q. 79. me. 3. ar. 2. Gabr. en la misma d. q. 1. D. Tho. in 3. p. q. 84. ar. 3. y alli Caiet. y en el 4. contr. gent. c. 72. Cano in relect. de pænit. p. 5. Sot. in 4. d. 18. ar. 3. Duran. d. 18. nu. 4. & 5. Ricar. li. de potest. ligandi, & soluendi, c. 12. Hugo li. de sacrament. p. 14. c. 8.

Matt. 18. & Ioan. 20

Aug. li. de vera & falsa pænit. c. 10. Ambr. l. 1. de pænit. ca. 2. lil. 2. Chrysost. l. 3. de sacerdotio.

Conc Flor. in decre. de vnio. Armenorum: Conc. Trid. ss. 14 ca 6 & ca. 9.

D. Tho. 3. p. q. 84 ar. 1 c. 3. ad tertium.

la fe, que los sacramentos de la nueua ley, son causadores de la gracia, principalmente por la forma. Luego tambien este sacramento principalmente por su forma causa la gracia de la remission de los pecados, y absuelue verdaderamente dellos. De suerte, que deuemos considerar, que bien ansi como Dios, que es el principal author de la gracia, y con todo esso los sacramentos son instrumentos diuinos del mismo Dios, que realmente causan la gracia: ansi tambien Dios por su diuina gracia, es el que principalmente perdona los pecados, y los quita, limpiando, y purificando el alma. Pero tambien los sacerdotes por la forma de la absolucion, como ministros de Dios, y instrumentos suyos, perdonan los pecados, y limpian el alma, causando en ella la hermosura de la gracia. Ansi lo enseña el Angelico Doctor Santo Thomas.

Desta conclusion se colige bien claramente, q̃ los sacerdotes por las palabras de la absolucion, no absueluen tan solamente de la pena deuida al pecado, sino tambien de la macula, y de la culpa. Este corolario se pone contra algunos

Ricardo. Hugo en los lugares alegados inmediatamente Med. Complute. en el tratado segundo, de pœniten. en vna q. particular del efecto de la solucion.

Doctores como son Ricardo, Hugo, y Medina, los quales enseñan que es proprio de Dios absoluer de la culpa y del pecado, y que este efecto no lo puedẽ hazer los sacerdotes con la forma de la absolucion. De donde viene, que tan solamente, absueluen de la pena eterna. Esta sentencia y modo de dezir es tan falsa como la del Maestro que queda impugnada en la cõclusion. Lo primero, porque Christo nuestro Señor en aquellos lugares citados, da poder y authoridad a los Apostoles y sacerdotes, de absoluer de pecados, y de perdonarlos, y el pecado es cosa notoria que es verdadera macula, y culpa, y no pena eterna deuida al pecado. Luego los sacerdotes verdaderamente absueluen de los pecados, y los perdonan. Lo segundo, porque los Santos en los lugares citados, enseñan, que los sacerdotes por la absolucion purifican el alma, y la limpian. Luego quitan le el pecado y la culpa que es la que manzilla el alma. Lo tercero, porque en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino expressamente se determina, que los sacramentos de la nueua ley dan gracia a aquellos que no ponen impedimento de su parte. Y en particular el Concilio Florentino enseña hablando del sacramento de la penitencia, que su proprio efecto es absoluer de pecado. Y el Concilio Tridentino determina, que el sacramento de la penitencia tiene virtud de perdonar el pecado, y la pena eterna. En el qual lugar claramente pone diferencia entre la culpa y la pena enterna y dize que lo vno y lo otro es efecto proprio deste sacramento. Y en el mismo Concilio se determina, que la virtud deste sacramento, principalmente està en la forma de la absolucion q̃

Conc. Flor. en el lugar citado. Conc. Trid. ses. 7. c. 14. Conc. Trid. ses. 6. c. 14. Ses. 14. c. 3.

pronuncia el sacerdote, cuyo efecto proprio es la reconciliacion con Dios, la qual no se puede hazer sino es perdonando la culpa. Y en el capitulo siguiente expressamente determina, que el efecto deste sacramento es hazer al hombre de atrito contrito, y dar la primera gracia: lo qual no podria ser verdad, si las palabras del sacerdote no tuuiessen virtud de perdonar la culpa, sino la pena. Lo quarto se prueua, porque la pena eterna infaliblemente se consigue a la culpa y al pecado mortal, y ansi si la culpa y pecado solo Dios lo perdona, y no el sacerdote, tan bien la pena eterna la perdona solo Dios. Lo vltimo. Si solo Dios perdona el pecado, y da la gracia, y despues el sacerdote perdona la pena eterna, por la forma de la absolucion: siguese claramente, que puede vno estar en gracia, y ser amigo de Dios, y tener perdonados todos sus pecados, y estar obligado a pena eterna, lo qual en ninguna manera se deue admitir. De suerte, que los sacerdotes verdaderamente absueluen de los pecados, como instrumentos de Dios: y tienen poder de perdonarlos, como ministros suyos. Por lo qual deuen considerar los sacerdotes, que no son señores en este ministerio, ni tienen absoluto poder para absoluer de los pecados por su voluntad, y como ellos quisieren, que esto es proprio de señores absolutos, sino han de mirar con grandissima diligencia, y cuydado la disposicion del penitente, y absoluer, o condenar segũ la tal disposiciõ, y segun las leyes puestas por Christo nuestro Señor.

Cap. 4.

De lo dicho en estas conclusiones, se sigue la resolucion de algunas dudas pertenecientes a la forma de la absolucion. La primera duda es, que es la razon, porque la forma de la extrema vncion, se pone por modo de rogar a Dios, diziendo (Indulgeat tibi Deus quicquid peccasti, &c.) Y la forma del sacramento de la penitencia, no se pone por modo de rogar a Dios, sino determinadamente se dize: que perdona los pecados, y absuelue dellos.

La razon de dudar es, porq̃ el sacramento de la extrema vncion, tambiẽ fue instituydo de Christo contra el pecado, y para destruycion de la culpa, como lo enseña el Apostol Sãtiago en su Canonica. Luego absolutamente auia de dezir: Yo te perdono los pecados q̃ cometiste por la vista, o en el sacramento de la penitencia se auia de pronunciar la forma por manera de ruego, diziendo: Absueluate Dios.

Iacob. c. 5. Si in peccatis fuerit, &c.

A esta duda se responde facilmente, diziendo, que aunque ambos sacramentos ayan sido instituydos contra el pecado, fuerõ instituydos con diuerso modo y manera. El sacramento de la penitencia, como dize el Concilio Tridentino, fue instituydo por manera de sentencia judicial. Y ansi la soluciõ del sacerdote ha de ser determinada, y de presente diziendo: Yo te absueluo.

Conc. Trid. ses. 14. c. 6

sueluo. Pero el sacramento de la extrema vncion, no tiene forma, ni manera de sentencia de juez. Y ansi no es necessario que la forma se pronuncie de presente, y a manera de forma judicial, antes del tal sacramento de su naturaleza se ordena a la perfecta salud del alma, y del cuerpo. Como no es cierto que sea cosa conueniente al enfermo la salud del cuerpo para la vida eterna, dase la forma a manera de ruego, y de oracion, pidiendo a Dios que perdone los pecados cometidos por los sentidos, y que conceda la salud del alma, y del cuerpo. Esta es vna muy buena congruencia. La principal razõ que conuence esta verdad, es auerlo instituydo ansi Christo, como consta del vso comun de la santa madre Iglesia. La segunda duda es, que sentido verdadero tenga esta forma: Yo te absueluo de tus pecados, quando vno llega a este sacramento con contricion y perfecto dolor dellos, que es bastante para perdonarlos delante de Dios. O quando llega el penitẽte ya absuelto de los tales pecados a culpa y a pena, no solamente delante de Dios, sino tambien en el tribunal del sacramento de la penitencia. En estos casos no parece que puede ser verdadera la forma deste sacramento, que pronuncia el sacerdote. En el primer caso, porque verdaderamente està absuelto de sus pecados delante de Dios. En el segundo caso, no solamente delante de Dios, sino tambien en el tribunal del sacramento de la penitencia. Luego falso es dezir: Yo te absueluo. En el primer caso se pudiera dezir, que aunque el tal penitente, por la contricion de sus pecados queda absuelto dellos delante de Dios, pero no en el tribunal del sacramento de la penitencia, al qual dize orden la contriciõ en la ley de gracia. Y ansi parece que podia tener la forma de la absolucion verdadero sentido diziendo: Yo te absueluo de tus pecados en este tribunal deste sacramento, en el qual no estauas absuelto. En el segũdo caso no parece que puede tener la forma ningun sentido verdadero. Porque està absuelto verdaderamente, no solamente delante de Dios, sino tambien en el tribunal del sacramento de la penitencia.

A esta duda se ha de responder breuemente en este lugar, porque abaxo se ha de tratar mas de espacio. La resolucion es, que la forma tiene verdadero sentido en ambos casos, como lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. El sentido es, que aquellas palabras: Yo te absueluo, hazen este sentido, doyte vn sacramento de absolucion de pecados. Las quales palabras tienen verdadero sentido en ambos casos. Tambien podemos dezir, que aquellas palabras: Yo te absueluo, hazen este sentido: Yo te doy gracia, la qual de su naturaleza perdona los pecados. Este sentido es legitimo, y es verdadero en aquellos casos: porque aunque en hecho de verdad, el penitente no tengà pecado ninguno, la gracia que se dà por virtud de la absolucion, es perdonadora de pecados, y siempre va destruyendo, y deshaziẽdo mas, y mas el pecado. Como el sacramento del altar, aunque algunas vezes puede acontecer que dè la primera gracia y perdone los pecados, siempre haze este efecto a manera de comida, y de banquete.

ho. 3. p. 4. ar. 3. ...ltimũ.

La tercera duda es, si es necessario vsar determinadamẽte de aquellas palabras: Yo te absueluo, para que sea verdadera forma deste sacramento. Hasta agora està determinado, que aquellas palabras son verdadera forma, y conueniẽtissima forma. En esta duda se trata, si es necessario, vsar dellas determinadamente. De suerte, que sin ellas no se haga verdadero sacramento. La razon de dudar es, porque la forma deste sacramento se pronuncia como vna sentencia judicial. Porque este sacramento es vn juyzio y la sentencia judicial no es necessario q̃ tenga palabras determinadas. Con qualesquier palabras puede el juez absoluer al reo. Luego tampoco es necessario vsar de palabras determinadas en la absolucion del penitẽte. Esta razon se puede confirmar, porq̃ el sacerdote puede muy bien absoluer de la censura de descomunion, con qualesquier palabras, y no ay palabras determinadas para este efecto: como lo enseñan todos los Theologos. Luego tampoco es necessario vsar de palabras determinadas en la absolucion de los pecados, porque parece la misma razon.

En esta dificultad el Doctor Scoto claramẽte enseña, que ningunas palabras determinadas son de essencia, o necessidad deste sacramento, de parte del sacerdote, que tenga lugar de forma: sino qualesquier palabras que diga, teniendo intencion de absoluer al penitẽnte, queda real y verdaderamente absuelto. Este autor pone diferencia entre el sacramento del baptismo, y los demas sacramentos de vna parte, y el sacramento de la penitencia de otra. En el sacramento del baptismo, son necessarias aquellas palabras determinadas: Yo te baptizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. Y lo mismo es en el sacramento de la Confirmacion, y los otros sacramentos. Pero en el sacramento de la penitencia, no son necessarias palabras determinadas de parte del sacerdote para hazer verdadero sacramento.

Scot. in 4. d. 14. q. 4.

Para declarar la verdad, digo lo primero, que es certissimo en Thologia, de suerte, que lo contrario no se puede tener, que no son menos necessarias en el sacramento de la penitẽncia aquellas palabras determinadas: Yo te absueluo, que en el baptismo aquellas determinadas palabras: Yo te baptizo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo: y lo mismo es de otros sacramẽtos. De manera, que no

ay

ay diferencia ninguna, quanto a la determinacion de la forma, entre el sacramento de la penitencia, y el sacramento del baptismo, y otros sacramentos. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, sin exceptar ninguno, sacado Scoto. Esto se prueua lo primero de las letras sagradas. Porque ansi como Christo dixo por San Matheo a sus discipulos, que baptizassen a los hombres en el nombre del Padre, y del Hijo, y de Espiritu sãto, y de alli se colige, que aquellas determinadas palabras: Yo te baptizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, son de essencia del baptismo. Ansi tambien por san Iuan dio a los Apostoles potestad, de atar y desatar de los pecados, de suerte, que qualesquier pecados que perdonassen fuessen perdonados. Luego destas palabras se colige, que aquellas palabras determinadas: Yo te absueluo, son de essencia del sacramento de la penitencia. Lo segundo se colige, porque el Concilio Florentino, y Tridentino en los lugares arriba citados, de la misma manera ponen estas palabras determinadas: Yo te absueluo, por forma deste sacramento, como ponen aquellas: Yo te baptizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, por forma del sacramento del baptismo. Luego quanto a la determinacion de palabras, lo mismo es de las vnas q de las otras. Lo vltimo, porque como consta de la doctrina del Angelico Doctor Santo Thomas estas palabras determinadas: Yo te absueluo, son conuenientissimas para explicar el efecto deste sacramento. Luego estas palabras determinadas son la forma del sacramento de la penitencia: porque la forma ha de ser acomodada para significar el efecto del sacramẽto. Digo lo segundo, que esta determinacion de palabras, que es necessaria en este sacramento, y en los demas, no se han de entender muy material y grosseramente, quanto al sonido de las syllabas sino formalmente. Esto es, quanto a la significacion y sentido. De suerte, que aunque no sean las mismas palabras quãto al sonido de las syllabas si lo son, quanto a la significacion, y sentido tienen bastante determinacion en razon de forma deste sacramento. Ansi lo enseñan los discipulos de Santo Thomas y todos los Doctores comunmente. Esto se prueua lo primero, porque las palabras en los sacramentos tienen razon de forma en quãto significan el efecto proprio de los mismos sacramentos. Luego donde estuuiere la misma significacion alli estara la verdadera razon de forma. Lo segundo se prueua por el exemplo del baptismo, porque como dizen todos los Doctores en su materia verdadero baptismo es diziendo: Yo te baptizo, o yo te lauo con las demas palabras. Luego de la misma suerte sera sacramento de penitencia sino se muda la significacion ni el sentido, aunque se varien las palabras, quanto al sonido de las syllabas. Porque es la misma razon del vn sacramento y del otro.

Matt. 18. *Ioan. 20.* *Conc. Flor. & Trid. in loco citato.* *D. Tho. 3. q. 80. ar. 3.* *Discip. li. 1. Tho. 3. 60 art. 7. & 3.*

De lo qual se sigue claramente, que todas estas palabras que son diuersas en el sentido, son verdadera forma deste sacramento de la penitencia: Yo te absueluo, Remitto tibi peccato, Condono tibi peccata, y otras que hazen el mismo sentido, como si vno dixesse: Absoluaris à me.

A la razon de dudar que se puso al principio de la duda se responde, que en los juyzios humanos de la tierra, no son necessarias determinadas palabras para pronunciar la sentencia, pero son necessarias en el juyzio del sacramento de la penitencia. La razon es, porque aquella sentencia pertenece a la razon de sacramento, como forma suya. Y ansi Christo nuestro Señor instituyò palabras determinadas para pronunciar esta sentencia. A la confirmacion desta razon se responde, que la absolucion de la descomunion no se haze a manera de forma sacramental, antes procede en el foro exterior del juez, y ansi con qualesquier palabras se puede absoluer de la descomunion. Pero la absolucion de los pecados es forma sacramental, y ansi es necessario que aya determinadas palabras para absoluer de los pecados.

La quarta duda es, si serian bastante forma deste sacramento estas palabras: Absoluatur talis à peccatis, o Remittantur illi peccata, que quieren dezir en Romance: Sea fulano absuelto de los pecados, o perdonensele los pecados. Ay razon de dudar por ambas partes. Que no sean bastante forma para hazer verdadero sacramento de la penitencia parece que se conuence, porque como hemos dicho este sacramento es vn juyzio, en el qual se exercita la potestad espiritual que se halla en el sacerdote, y ansi es necessario que en la absolucion del sacerdote se declare el exercicio desta potestad espiritual. Y es ansi verdad, que en aquellas palabras sea absuelto, Pedro, o el sieruo de Christo: o perdonensele los pecados, no se declara suficientemẽte el exercicio desta potestad espiritual. Luego no es verdadera forma, ni haze verdadero sacramento. Lo contrario se prueua, porque como dizen los Theologos en la materia de baptismo, verdadera forma del sacramento del baptismo son aquellas palabras: Baptizetur seruus Christi, In nomine Patris, &c. Que quieren dezir, sea baptizado el sieruo de Christo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. Luego tambien seran suficiente forma del sacramento de la penitencia, Sea absuelto el sieruo de Christo, o perdonensele los pecados.

En esta duda ay dos diferentes pareceres, y dos diuersas sentencias. La primera sentencia y parecer es, que aquellas palabras no son verdaderamente

deramente forma deste sacramento, ni con e-
llas se puede hazer verdadero sacramento. Es-
ta sentencia tiene Paludano. Este author do-
ctissimo pone diferencia entre el sacramento
del baptismo y el sacramento de la penitencia.
En el sacramento del baptismo, no se requiere
especial potestad en el ministro que baptiza.
Qualquiera puede baptizar. Por lo qual no es
necessario que pronuncie la forma con autho-
ridad y poder diziendo assertiuamente: Yo te
baptizo en el nombre del Padre, &c. Sino ba-
sta que diga, Sea baptizado el sieruo de Chri-
sto en el nombre del Padre, &c En el sacramé
to de la penitencia es necessaria en el ministro
especial, y particular potestad espiritual, y ansi
es necessario que el ministro pronuncie la for-
ma, como sentencia con authoridad y poder, y
assertiuamente diziendo: Yo te absueluo, y de
otra manera no se haze verdadero sacramento.
La segunda sentencia es opuesta a esta total-
mente, y dize, que aquellas palabras tienen ra-
zon de verdadera forma deste sacramento, de
suerte, que absoluiendo con ella seria verdade-
ro sacramento de la penitencia. Esta sentencia
y parecer es muy comun entre los Doctores.
Tienela el Maestro Soto, y el Doctor Nauar-
ro y todos los demas. Para declarar esta ver-
dad, digo que sin duda ninguna, aquellas pala-
bras: Sea absuelto el sieruo de Christo, o per-
donensele los pecados, son verdadera forma
deste sacramento, si aquellas palabras se toman
imperatiue, y dichas con mando e imperio, y
con authoridad, y no por manera de rogar. La
razon es clara y manifiesta, porque estas pala-
bras, tomandolas en este sentido, significá muy
bien el efecto deste sacramento, que es el per-
don de los pecados, y la absolucion dellos, co-
mo procede de la potestad del sacerdote, por
vn imperio pratico, en virtud de las llaues de la
Iglesia. Luego es verdadera forma deste sacra-
mento. Declarando la sentencia de Paluda-
no, y aquellas palabras, quando se dizen a ma-
nera de rogar, y por modo de oracion, seria ver
dadera su sentencia, aunque el en todos senti-
dos, parece que afirma que aquellas palabras
no son forma deste sacramento. A la razon que
se trae por la contraria sentencia, se responde
facilmente, que aquellas palabras dichas có au
thoridad e imperio declaran el exercicio de la
potestad espiritual, y jurisdicion que està en el
sacerdote.

(Palud. in 4. d. 22. q.) (Soto in. 4. d. q. 2. ar.) (Nauar. de ... d. 6. n. 17.)

De la resolucion desta duda se colige clara-
mente, q̃ estas palabras, Absoluaris à Deo, que
significan en Romance: Seas absuelto de Dios,
son verdadera forma deste sacraméto, dichas có
imperio y authoridad, y no por manera de ro-
gar. Pero ha se de aduertir, q̃ el imperio y man
do no se ha de endereçar a Dios, sino al efecto
que se recibe en el mismo penitente. Que sea
verdadera forma se prueua facilmente, porque
aquellas palabras, declarán sufficientissimá-
mente el efecto deste sacramento, que es la re
mission de los pecados, y la absolucion de-
llos.

La quinta duda es, si aquellas palabras: Ab-
soluat te Deus, que quieren dezir: Absueluate
Dios, sean sufficiente forma deste sacramento;
de suerte, que con ellas se constituya verdade
ro sacramento. Parece que si, porque hazen el
mismo sentido que las passadas: Absoluaris à
Deo: Seas absuelto de Dios. Porque no ay dife
rencia ninguna, sino en dezirse, por actiua, ò
por passiua.

A esta duda mi parecer es, q̃ estas palabras
no son sufficiente forma del sacraméto de la pe
nitencia. La razon es, porq̃ estas palabras en ri-
gor, no pueden ser dichas con imperio y autho
ridad, como es necessario, para q̃ seã forma de-
ste sacramento. La razon està clara, porque si
se dixessen con imperio, el sentido seria, que el
sacerdote manda a Dios que absuelua al peca-
dor. El qual sentido es blasphemo, y contra la
razon del ministerio sacerdotal, Siendo el sacer
dote ministro de Dios, contra toda razon seria
q̃ hablasse con imperio y mando al mismo Dios.
A la razon de dudar se ha de responder, q̃ estas
palabras no hazé el mismo sentido que las pre
cedentes. Sola aquella variació de dezirse por
actiua, o por passiua, es causa que esta oracion;
y estas palabras no hagan el mismo sentido, ni
se puedan dezir con imperio ni authoridad. Ha
se de aduertir, que el que absoluiesse al peniten
te, diziendo: Absoluatur seruus Christi: Sea ab
suelto el sieruo de Christo, o Absoluaris à Deo;
Seas absuelto de Dios, pecaria mortalmente:
porque aquellas palabras tienen sentido dudo-
so, y no es cierto que sean forma sufficiente de
ste sacramento: y por apartarse del vso comun
de la Iglesia.

La sexta duda es, si es necessario añadir en
la forma de la absolucion aquellas palabras, A
peccatis tuis, y de tus pecados. De suerte, que
la forma de la absolucion, ayan de ser todas a-
quellas palabras: Yo te absueluo de tus peca-
das: parece cosa cierta que si. Lo primero por
el vso comun de la Iglesia, que tiene grã fuer-
ça en lo que toca a las formas de los sacramen-
tos. Todos los sacerdotes quando absueluen dĩ
zen en la forma: Yo te absueluo de tus pecados:
Lo segúdo, sino se poné en la forma de la abso
lucion esta palabras, De tus pecado; no se de-
clara sufficientemẽte, y determinadamẽte el efe
cto deste sacamento. Porque diziendo: Yo te ab
suelo, queda indiferente a la absolucion de
los pecados y a la absolució de la descomunió:
luego necessario es añadr aquella palabra, De
tus pecados, para que determine la absolu-
cion.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La
primera sentencia es, que aquellas palabras, A
pecca-

peccatis tuis, es de essencia de la forma deste sacramento, sin la qual no se haria verdadero sacramento, de penitencia. Esta sentencia tiene Paludano conuencido con el argumento segun d...y tambien la tiene la Summa Angelica. La segunda sentencia es, que aquellas palabras, A peccatis tuis, de tus pecados, aunque no sea de essencia de la forma deste sacramẽto, y assi puede auer verdadero sacramento de penitencia sin ella, cõ todo esso pertenece a la integridad de la forma deste sacramento. Esta sentencia tiene el padre Fray Martin de Ledesma declarando la forma deste sacramẽto, y otros modernos Theologos. La razon destos Doctores es, porque por esta palabra no se añade cosa extrinseca al sentido substancial de aquellas palabras: Yo te absueluo, sino tan solamente se declaran y determinan. Ponen estos authores exẽplo en las palabras con q̃ se consagra el Caliz. Las primeras: Hic est enim Calix sanguinis mei, son de essencia de la forma de la consagracion, y las que se siguẽ, pertencen a la integridad de la forma, porq̃ la determinan y declarã. Ansi lo dizen algunos Doctores declarando a S. Thomas. De la mesma suerte hablan estos Doctores desta palabra, A peccatis tuis, en el sacramento de la penitencia.

Palu. in 4. d. 22. q. 3. Sum. Angel. v. confes. 5. §. 1. F. Mart. de Ledes. y otros modernos Theologos declarã a S. Thom. 3. p. q. 84. art. 3. D. Th. 3. p. q. 78. ar. 3. D. Th. in 4. d. q. 84. ar. 3. y assi Cayet. y en la Sũm. verb. absolutio.

Para declarar esta verdad, digo lo primero, que se ha de suponer como cosa cierta y aueriguada, que aquellas palabras tan solamente: Yo te absueluo, son de essencia deste sacramento, de tal suerte, que si estas solas dixere el sacerdote haze verdadero sacramento. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. Ansi lo determina el Catechismo de Pio V. y ansi lo enseña Santo Thomas y todos sus discipulos con el, particularmente Cayetano. Esto siente san Antonino, Syluestro, Nauarro, el Maestro Soto, y el Maestro Fray Martin de Ledesma. Esto se prueua, de los Concilios Florentino, y Tridentino en los lugares arriba citados, los quales quando ponen la forma deste sacramento, solamente ponen aquellas palabras Yo te absueluo, y si otras fueran de essencia deste sacramento, no es creyble que tan graues Concilios dexaron de ponellas. Lo segundo, porque aquellas palabras solas: Yo te absueluo, significan el efecto deste sacramento, que es la remission de los pecados: luego estas palabras solas son de la essencia deste sacramento, y de su forma. Digo lo segundo, que aquella palabra, A peccatis tuis, de tus pecados, no es improbable cosa dezir, que pertenece a la integridad de la forma deste sacramento, pero mucho mas probable es lo contrario, y para mi es casi cierto. En este dicho se encierran dos cosas. La primera se prueua con los argumentos del principio, y con la autoridad de los Doctores que tienen aquella sentencia. Todo esto haze, que aquella sentencia no sea improbable. Segun esta sentencia seria cosa escrupulosa dexar en la forma de la absolucion aquella palabra, A peccatis tuis, y auria escrupulo de pecado mortal. Porque siendo aquella palabra de la integridad de la forma segun estos Doctores, no seria cosa segura dexarla. La segunda parte deste dicho es comun entre todos los Doctores, y la tienen todos aquellos que tienen el primer dicho. Todos los argumẽtos hechos en fauor del primer dicho conuencen esta parte. Porque consideradas todas las circunstancias de la confession, en la qual se acusa el penitente de sus pecados, el efecto deste sacramento essencialmente, y enteramente, y muy perfectamente, se significa por aquellas palabras: Yo te absueluo: luego aquellas solas son de essencia y de integridad deste sacramento. De lo qual se sigue, que no ay escrupulo ninguno de pecado mortal, si el sacerdote en la forma de la absolucion dexa aquellas palabras, A peccatis tuis.

S. Anton. 3. p. tit. 17. c. 21. §. 1. Sil. v. verb. absolu. §. 4. Nauarr. in man. c. 26. nu. 11. y de pen. d. 16. c. 1. nu. 18. Sot. y el M. Ledes. en los lugares ya citados.

A la primera razon de dudar se responde, que el vso de la Iglesia, es bueno y santo, pero no conuence, que aquellas palabras, A peccatis tuis, de tus pecados, sean de essencia de la forma, o de su integridad. Porque la Iglesia no vsa de aquellas palabras, como de palabra essencial, a la forma, o perteneciente a su integridad.

A la segunda razon de dudar se responde lo primero, que si algo conuenciesse, conuenceria, que es de essencia de la forma, porque no se declara el efecto del sacramento sin ella. Lo segundo se responde, que aquellas solas palabras: Ego te absoluo, sin añadir otras ningunas del modo, y de las circunstancias, determinadamente significan la absolucion de los pecados, de los quales se ha confessado el penitente.

La septima duda es, si aquellas palabras: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, son de essencia de la forma deste sacramento. Parece que si, lo primero, por el comun vso de toda la Iglesia. Todos los sacerdotes vsan destas palabras en la forma de la absolucion. Lo segundo, porque en el sacramento del baptismo, y en el sacramento de la Confirmacion, estas palabras son de essencia de la forma, para declarar, que la principal causa del efecto de aquellos sacramentos, es la santissima Trinidad. Luego tambien estas palabras son de essencia de la forma del sacramento de la penitencia, para declarar que su efecto principalmente lo causa la santissima Trinidad, y no el ministro.

En esta dificultad Durando conuencido con el segundo argumento, tiene por opinion, que aquellas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, son de essencia de la forma del sacramento, de la penitencia: porque *Dur. in 4. d. 22.*

porque es necessario declarar en la forma la diuina virtud, que es causa principal del efecto deste sacramento. Esta misma sentencia tiene Gerson, como refiere el doctissimo Nauarro. Esta misma sentencia tienen otros authores. La segunda sent'cia es, que estas palabras: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, no son de essencia de la forma deste sacramento, pero pertenecen a su integridad como deziamos en la duda passada de aquella palabra, A peccatis tuis. Esta sentencia tiene el Maestro Fray Martin de Ledesma, en el lugar citado en la duda passada, el qual de la misma manera habla de aquestas palabras, En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo, que de aquellas, A peccatis tuis, de tus pecados. Ambas dize que son de la integridad y perfeccion de la forma deste sacramento. A esta duda se ha de responder, que sin duda ninguna estas palabras no son de essencia de la forma deste sacramnnto, pero no es improbable que pertenezca a su integridad, y lo mas probable y casi cierto es, que no pertenecen a su integridad. Tres partes tiene esta respuesta. La primera parte es certissima, como consta de lo que diximos en el primer dicho de la duda passada. Solas aquellas palabras: Yo te absueluo, son de essencia de la forma deste sacramento. La segunda parte se ha de prouar con la authoridad de los Doctores q̃ la tienē, y con las razones puestas al principio, que parece que conuencen, q̃ esta sentēcia no es del todo improbable. Todas las cosas que platicamos en la duda passada, de aquellas palabras, A peccatis tuis, de tus peeados se han de dezir destas palabras, En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. La vltima parte es comun entre todos los Doctores y prueuase, porque Christo nuestro Señor por San Matheo, y por San Iuan, tan solamente dize, que todo lo que desataren sobre la tierra, tendra efecto en el cielo, y que todos los pecados que perdonaren seran perdonados, y no dize, que esto se ha de hazer en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo: luego aquellas palabras, ni son de essencia de la forma deste sacramento, ni pertenecen a su integridad. Declaremos la fuerça deste argumento. Quando Christo instituyô el sacramento del baptismo, como cuenta San Matheo, dixo que los baptizassen en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. De las quales palabras se colige muy facilmente, que de essencia de la forma del baptismo, son aquellas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. Pero quando instituyô el sacramento de la penitencia, en el lugar de San Iuan alegado no dixo que perdonassen los pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo: luego estas palabras no son de essencia de la forma deste sacramento, ni pertenecen a su integridad. La segunda razon es, porque si estas palabras perteneciessen a la integridad de la forma deste sacramento, por ser necessario declarar en la forma la Santissima Trinidad, que es la causa principal del efecto deste sacramento, siguese claramente, q̃ en todos los sacramentos pertenezcan estas palabras a la integridad de la forma, pues el efecto de todos los sacramentos principalmente lo causa la Santissima Trinidad, y esto es necessario declararlo en la forma. Lo qual es falso, como se vee claramente en algunas formas de sacramentos, en las quales no se vsa destas palabras. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. De la resolucion desta duda se colige bien facilmeete, que ansi como no ay escrupulo de pecado mortal en dexar aquellas palabras, A peccatis tuis, en la forma de la absolucion, ansi tambien no ay escrupulo de pecado mortal en dexar aquellas palabras, En el nōbre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. A la primera razon de dudar se responde facilmēte, que la Iglesia vsa destas palabras, no como necessarias, o pertenecientes a la entereza deste sacramento, o de la forma, sino como de palabras de deuocion. A la segunda razon de dudar se responde facilmente, que no es la misma razon del sacramento de la Confirmacion, y del Baptismo, que del sacramento de la penitencia. Ay gran diferencia entre estos sacramentos. El sacramento del baptismo, y confirmacion de su naraleza e institucion se ordenan a la professsion de la fe: por lo qual es necessario, que en la forma destos sacramentos se pronuncie el mysterio de la santissima Trinidad, que es el principal de nuestra fe. Pero el sacramēto de la penitencia, ordenase a la remissiō de los pecados, y ansi no es necessario que en la forma se ponga el mysterio de la santissima Trinidad. Particularmente, q̃ si este argumento tuuiera alguna fuerça, auia de conuencer, que estas palabras no solamēte son de integridad de la forma, sino de su essencia, como en hecho de verdad lo son en la Cōfirmaciō, y en el Baptismo. Y es cosa cierta y muy aueriguada entre todos los Doctores: que estas palabras no son essenciales a la forma.

La vltima dificultad es, si es licito añadir algunas palabras a la forma de la absolucion. Para declarar esta duda, digo lo primero, que no es licito añadir algunas palabras a la forma de la absoluciō, como de essencia, o de necessidad de la forma, sino tan solamente se hā de dezir aquellas palabras: Yo te absueluo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y la enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en los demas sacramentos tampoco es licito, y ansi

Nauarr. de poenit. d. 6. c. 1. nu. 18. Sū. Ang. v. confess. 5. n. 1.

Matt. 16. Matt. 18. Ioan. 20.

Matt. 28.

D. Th. 3. p. q. 60. ar. 7. & 8.

y ansi no es licito poner en la forma del baptismo palabra alguna, como perteneciente a su essencia. No es licito en la forma del baptismo dezir: Ego te baptizo, In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, & Beatæ Virginis, añadiendo aquella vltima palabra como essencial a la forma: luego lo mismo sera en el sacramento de la penitencia. Lo segundo se prueua, porque tan solamente es licito poner en la forma del sacramento aquellas palabras, que por la institucion de Christo significan el efecto del sacramento. Luego no es licito añadir otras como essenciales.

Digo lo segundo, que es licito añadir a la forma de la absolucion algunas palabras, no como de essencia, ni de necessidad del sacramento, antes es conuenientissima cosa que se añada. Desta manera se ponen en la forma de la absolucion, aquellas palabres: A peccatis tuis, y en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. Declaremos esto mas en particular. En el sacramento de la confession, y en la absolucion, conuenientissimamente se añaden algunas palabras que anteceden, y otras que se siguen, que son vnas oraciones que anteceden, y otras que se ponen despues de la forma. Esta verdad enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y le siguen todos los Doctores. Esto se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se dize, que la forma deste sacramento, son aquellas palabras: Yo te absueluo, a la qual santa y loablemente se juntan algunas oraciones que no son de essencia ni de necessidad de la forma. Lo segundo se prueua, del vso de la Iglesia, aprouado por el Concilio. Los sacerdotes antes de la absolucion, dizé algunas oraciones, y otras despues de la absolucion, y lo mismo acontece en otros sacraméntos. Lo vltimo se prueua, porque es conueniétissima cosa que el penitente por semejantes oraciones se disponga a recebir el efecto del sacramento.

D. Th. 3. p. q. 84. ar. 3
Conc. Trid. ses. 14. c. 3.

Ha se de aduertir, que estas oraciones suelen ser varias y diuersas, conforme al vso de los Obispados. El sacerdote se ha de conformar con la costumbre de su Obispado. Lo comun es dezir antes de la absolucion. Misereatur tui, &c. Como enseña Santo Thomas, y ha de absoluer de la descomunion condicionalméte, sino es cierta, y luego dezir la forma de la absolucion, y despues aquellas palabras. Passio Domini nostri Iesu Christi, &c. El Doctor Nauarro aduierte, que estas oraciones q̃ se juntá con la absolucion, son de grandissimo valor por virtud de las llaues de la Iglesia. Y lo mismo enseña la Summa Angelica. Digo lo tercero, que no es cosa conueniente multiplicar oraciones, y palabras en la forma de la absolució. Esta es comun Doctrina de todos los Doctores. Esta conclusion se prueua muy facilmente, porque regular y comunmente la significacion de la forma con añadir semejantes palabras se restringe, y ansi no es conueniente cosa multiplicar tãtas palabras. De donde viene, que los confessores quando absueluen, hazen mal, diziédo en la forma de la absolució: Yo te absueluo con authoridad del Papa, y del Obispo de los pecados que me has confessado, o de los que tienes contricion, o de los que tienes memoria. Porque todas estas palabras restringẽ la forma de la absolucion. Por esta razon en el Concilio Maguntino, se manda a los sacerdotes, q̃ con llanas y sinceras palabras pronuncien la forma de la absolucion, diziendo: Yo te absueluo de tus pecados en el nombae del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo.

D. Th. 3. p. q. 84. art. 3. ad 1.
Nauar. de pœnit. d. 6. c. 1.
Sũ. Ang. v. confes. 5. §. 1.
Conc. Maguntí. c. 14

Digo lo quarto, que es pecado de sacrilegio grauissimo en la forma de la absolucion añadir alguna condicion que dependa de tiempo futuro. Pongo por exemplo: Si vn sacerdote dixesse absoluiondo: Yo te absuelo si restituyeres, si satisfizres, o otra semejante. Esta doctrina es comun de todos los Doctores, y la explican Cayetano, y Nauarro. La razon està clara, porque la tal condicion ansi añadida irrita y annula la absolucion no puede tener efecto ninguno. Lo qual se declara desta manera. La absolucion no puede tener efecto ni fuerça por el tiempo que se pronuncia, porque essa es la naturaleza de la condicion de futuro, que suspende el efecto, como se dize expressamente en el Derecho, ni puede tener efecto la absolucion despues de cumplida la condicion, porq̃ como dizen los Theologos, los sacramentos causan sus efectos a manera de causas naturales, como el fuego causa el calor: y ansi el sacerdote no puede suspender el efecto del sacramento para el tiempo que està por venir, como no puede suspender el efecto del fuego, y ansi irrita y annula el sacramento: y por consiguiẽte es sacrilegio grauissimo añadir tal condicion. Lo segundo, porque se haria grandissima injuria al penitente, si està legitimaméte dispuesto para recebir la absolucion de presente: porq̃ el tal penitẽte agora tiene derecho de presente para ser absuelto sin niuguna condició. Luego injuria grauissima se le haze, absoluiendole con semejante condicion.

Caiet. in Sum. v. absolutu.
Nauar. de pœnit. d. 6. c. 1. nu. 36.
De regulis iuris in 6. cap. actus.

Ha se de aduertir, que regularmente hablãdo, no es licito poner condició ninguna de presente, o del tiempo passado. Esto enseñan comunmente todos los Theologos. La razó està clara, porque el sacramento de la penitencia comunmente se ha de administrar, segun la institucion de Christo, y ansi absolutamente el penitente ha de ser absuelto, o no absuelto sin condicion ninguna. Verdad es, que en algun caso, por alguna especial razon podra el secerdote absoluer con tal condició. Pongo exemplo:

Si el sacerdote duda, si el penitente tuuo vso de razon quando cometio los pecados que cõfiessa, licito sera dezir: si pecaste yo te absuel uo, y lo mismo es en otros muchos casos que tienen semejança con este.

Al fin deste capitulo será bien dezir vna palabra de vna ceremonia q̃ se solia vsar, y vsan algunos al tiempo de absoluer el penitente, quando el sacerdote quiere pronunciar la forma, q̃ es poner las manos sobre la cabeça del penitente. De la qual ceremonia se trata en este capitulo por ser cosa muy perteneciente a la forma deste sacramento.

Primera conclusion. Esta ceremonia no es necessaria en este sacramento, ni es de precepto. Esta conclusion es certissima entre todos los Doctores, y ansi la enseña Santo Thomas, en la Tercera parte, y en los opusculos, adõde dize, que lo contrario es temeraria sentencia. Lo mismo enseña Durando, y todos los demas Doctores. Desto no ay dificultad ninguna ni razon de dudar en contrario. El sacerdote que dexare esta ceremonia hara verdadero sacramento, y no pecara pecado ninguno. Desto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad está si sera cosa conueniente, y decente, a este sacramento vsar de semejante ceremonia en este sacramento. Quanto a este punto hemos de suponer, que esta ceremonia no es de essencia de ningun sacramento, como lo enseñan todos los Doctores. Pero conuenientissimamente vsa la Iglesia desta ceremonia en algunos sacramentos, como son el sacramento de la Confirmacion, y del Orden, para significar la plenitud de la gracia, y poder que se da en aquellos sacramentos. Lo que se duda agora es, si es cosa conueniente que en el sacramento de la penitẽcia se vse desta ceremonia para significar algun efecto. En esta dificultad algunos authores tienen que es cosa muy conueniente que en este sacramento se vse desta ceremonia, haziendose con authoridad, y decencia. Esta sentencia tiene Paludano, y esta sentencia enseñan agora algunos modernos Theologos. Este parecer fundan estos authores. Lo primero en la antigua costumbre de la Iglesia, de la qual haze mencion el Concilio Niceno, y el Concilio Cartaginense Tercero, y el Concilio Cartaginense Quarto, y San Cypriano, y el Derecho Canonico, y otros muchos authores. Fundanlo lo segundo, porque esta ceremonia es conuenientissima para significar la misericordia, y benignidad de Dios, con que recibe los pecadores debaxo de su proteccion, y amparo, y los abraça con su diuino amor, como el padre recibio amorosamente al hijo prodigo, quando se boluio a el. Lo tercero se funda, porque esta ceremonia es muy conueniente para significar, que el sacerdote como ministro de la Iglesia, muy amigablemẽte recibe el pecador en la compañia de los justos, para que sea ayudado de las oraciones de los justos. De lo qual se ha de ver San Augustin, que habla muy bien, y Thomas Vvaldense, que disputa contra vn herege llamado Vviclef, que burlaua desta ceremonia cõtra el vso de la Iglesia.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 4. & opusc. 22. ca. 4 d. 22. q. 2. Palud. in 4.

l. 22. q. 3. Conc. Nice. ca. 9.

Conc. Car. 3. ca. 32. Conc. Cart. 4. ca. 478. Cypria. li. 3. epistola. 14. & 15. ... Canonicum. c. penitentes ... capin. l. 50. ... 6 ... 6. c. qui ... dixit, ... qui, & presby...

Aug. li. 3. contra Donatistas c. 6. Thomas Vvald. li. de sacram. c. 147.

Otros Doctores tienen el contrario parecer, y dizen que esta ceremonia no es conueniente para este sacramento de la penitencia: porque en el no se da plenitud de gracia, ni de poder, como en el sacramento de la Confirmacion, y de la orden. Deste parecer es Santo Tomas, y Durando en los lugares citados, por la primera conclusion, y deste parecer son todos los Thomistas.

Segunda conclusion para declarar esta dificultad. Regla certissima sea, que en las prouincias y Obispados donde esta ceremonia está en vso y costumbre, se ha de vsar della con mucha modestia, y donde no está en vso, y costumbre, en ninguna manera se ha de vsar desta ceremonia, ni se ha de introduzir. En las prouincias donde se vsa esta ceremonia tiene aquellas conueniencias ya referidas por la sentencia de Paludano, y en las prouincias que no se vsa, tiene fuerça la razon de santo Thomas, y de Durando.

Finalmente se ha de aduertir, que vna ceremonia que se suele vsar al fin de la absolucion, que es echar la bendicion al penitente a manera de cruz, me parece muy bien, y parece que la aprueua Santo Thomas en el lugar alegado. Porque es muy conueniente para significar, que la remission de los pecados que causa el sacramento de la penitencia, viene por Christo crucificado, el qual nos echa la bendicion espiritual. Esto parece que se significa en el Derecho. De lo qual haze mencion el Doctor Nauarro: porque alli se dize, que todos los dones del cielo que se dan a los hombres por el ministerio del sacerdote, se ponen en perfection por la figura de la cruz de Christo nuestro Señor.

D. Tho. en el lugar alegado ad 3

Cap. nunquid de cõsec. d. 5. Nauar. de pœnit. d. 6 c. nu. 34.

Capit. IIII. De algunas propriedades pertenecientes al sacramento de la penitencia.

ANTES que passemos adelante a tratar en particular de las partes deste sacramento, que son contricion, confession, y satisfacion, será necessario dezir primero de algunas propriedades, y cosas tocantes al mismo sacramento en comun.

Primera conclusion de la necessidad deste sacramento. Este sacramento absolutamente, no es medio necessario para conseguir la salud espiritual del alma, ni es cosa necessaria, como cosa mandada, y q̃ ay precepto della, ha-

blando absolutamẽte. Declaremos esta cõclusiõ, y luego la prouaremos. De tres maneras puede ser vna cosa necessaria para la salud espiritual. Lo primero puede ser necessaria, porque aya precepto della: y sin el cumplimiento del tal precepto no se puede vn hombre saluar. Como no se puede vno saluar sin dar limosna, en los casos que obliga el precepto. Por esta razon, y titulo, la limosna es necessaria. Lo segundo, puede ser alguna cosa necessaria como medio necessario tan solamente: de suerte, que no se halla ninguna razon de precepto, ni de mandamiento de Dios. Desta manera es necessaria la gracia de Dios en el alma, y su ayuda, sin la qual no se puede vn hõbre saluar, ni conseguir la salud del alma. Pero destas cosas no ay precepto ninguno, ni mandamiẽto de Dios. La tercera manera de necessidad es quando vna cosa es necessaria para la vida eterna, por ambos a dos titulos. Lo vno por ser medio necessario, de lo qual nace ser cosa mandada por el mismo Dios, y que cae debaxo de precepto diuino. Desta manera es necessario el creer en Dios con fe sobrenatural. Porque sin esta querencia no se puede conseguir la salud del alma, y tambien el creer cae debaxo de precepto diuino. Esta declaran los Theologos mas a la larga en varios y diuersos lugares. Aqui no se puede declarar mejor. Viniẽdo pues a nuestro proposito, dezimos en esta conclusion primera que el sacramento de la penitencia, hablando absolutamente, no es necessario medio para conseguir la salud espiritual. Sin este medio la puede vno alcançar: y ansi tambien, hablando absolutamente, no cae debaxo de precepto diuino. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, y la enseña muy en particular el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos. Y se prueua claramente, porque del Concilio Tridentino consta, que este sacramento de su propria razon fue instituydo a manera de medicina para sanar los que tuuiessen enfermedad espiritual cometida despues del baptismo. De donde se sigue, que si no huuiera pecado despues del baptismo, en ninguna manera fuera necessario este sacramento. y absolutamente no es necessario. Declaremos mas este mysterio. Demos vn hombre que se baptiza con legitima disposicion: de suerte, que consigue la gracia del baptismo, por la qual es reengendrado hijo de Dios. Este tal, sino peca despues del baptismo, consigue la salud espiritual, y puede yr a la gloria, sin el sacramento de penitencia. Luego el sacramento de la penitencia, no es necessario absolutamente, ni como medio, ni cae debaxo de precepto.

D. Th. 3. p. q. 84. ar. 1. Con. Tri. sess. 14. ... & 4.

Desta conclusion se sigue vna diferencia grande que ay entre el sacramẽto de la penitencia, y el sacramento del baptismo. El sacramento del baptismo, absolutamente y a boca llena, es medio necessario para la salud espiritual. La razon es, porque el pecado original, el qual quita, es como natural, y como necessario, que se contrahe por la natural generacion. Pero el sacramento de la penitencia no es absolutamente necessario, porque el pecado actual que quita, en ninguna manera es necessario ni natural. Como se comete por la propria voluntad es del todo libre y puede dexar de cometella. Y ansi el sacramento de la penitencia no es absolutamente necessario.

La segunda conclusion. El sacramento de la penitencia es necessario de ambas maneras para la salud eterna, a aquel que pecó mortalmente despues del baptismo. De suerte, que si vno pecò mortalmente despues del baptismo, es medio necessario para su justificacion el sacramento de la penitencia, y pecara mortalmente sino se aprouecha deste medio. En lo que toca a ser medio necessario para la salud eterna a aquellos que pecaron mortalmẽte despues del baptismo, se prueua lo primero, porque Christo nuestro Señor por san Matheo, le prometio a San Pedro de dalle las llaues del reyno de los cielos, y que, qualquiera cosa que desatasse en la tierra tendria efecto en el cielo. Y por San Iuan, dize a sus discipulos, los pecados que perdonaredes, verdaderamente seràn perdonados. En los quales lugares segun la comun declaracion de los Santos se da authoridad a los sacerdotes de absoluer a los pecadores, y abrirles el reyno de los cielos, estando cerrado para ellos. De suerte que ansi como en la tierra nadie puede entrar en vna casa si la puerta està cerrada, ansi tambien en las cosas espirituales ninguno se puede librar del pecado cometido despues del baptismo, sino es por el poder espiritual de los sacerdotes, y por la fuerça deste sacramento. De lo qual se ha de ver vn lugar de San Augustin, referido en el Derecho, adonde se dize ser contra el Euangelio, dezir que no es necessario para la salud, confessarse al sacerdote, sino tan solamente a Dios. Lo segundo se prueua, de la determinacion de los Concilios contra algunos hereges. Ansi lo determina el Cõcilio Constanciense, contra Vviclef, y el Concilio Tridentino, contra Lutero. De lo qual todo se sigue, que el sacramento de la pentencia es necessario, para la salud espiritual, como medio, sin el qual no se puede conseguir. De lo dicho se colige bien claramente, q̃ el sacramento de la penitencia, no solamẽte es necessario como medio para nuestra salud, sino tambien cae debaxo de precepto. La razon es clara, porque en buena Theologia todas las obras nuestras, que tienen razon de medio necessario para la salud eterna, de la manera que tienen razon de medio, caẽ debaxo de precepto diuino.

Matt. 16.

Ioan. 20.

Aug. li. 4. homilia. hom. 49. ... ferese de pœnit. d. 1. c. agite. Conc. Const. sess. 8. & sess. vltim. Conc. Trid. sess. 14. c. 2. & ca. 7. & sess. 6. cola. 193.

De donde viene, que siendo este sacramento necessario para la salud eterna, como hemos dicho, forçosamente se ha de dezir que cae debaxo de precepto diuino. De lo qual se sigue, que el sacramento de la penitencia, aunque no estuuiera mandado con precepto Ecclesiastico, cahia debaxo de precepto, para todos aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo.

Tercera conclusion. El sacramento de la penitencia, no es de tal suerte medio necessario para la salud espiritual del alma, que sea siempre necessario recebirle en realidad de verdad, y con efecto, sino basta tener este sacramento en voto, y desseo, como dizen los Theologos. Esta doctrina es comun sentencia de todos los Theologos, particularmente de los Thomistas. Esta conclusion se prueua facilmente de la determinacion del Concilio Tridentino que determina, que el sacramento de la penitencia es necessario para la salud, y justificacion de aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo, recibiendole real y verdaderamente, o teniedo voto, o desseo del. Esto mismo determina en otro lugar, quando dize, que la contricion apareja el alma suficientemente para la gracia y justificacion, si està junta con el voto y desseo del sacramento de la penitencia. Luego sin recebir, real y verdaderamente, el sacramento de la penitencia con solo el voto, y desseo de recibirle se justifica. Lo segundo se prueua, porq el sacramento del baptismo, no es necessario recebirle siepre, real y verdaderamente, sino basta el voto y desseo del, como lo enseñan todos los Theologos en la materia del sacramento del baptismo. Luego lo mismo es en el sacramento de la penitencia, porque es la misma razon de vn sacramento y de otro. Lo vltimo se prueua, porque como dizen todos los Theologos, la contricion es suficiente para justificar vn hombre de los pecados mortales cometidos despues del baptismo, con el orden que dize al sacramento de la penitencia. Luego el sacramento de la penitencia no es de tal suerte necessario, que sea menester recibirle, real y verdaderamente. Otras subtilezas de Theologia, ay acerca deste punto, pero no son deste lugar. Hanse de ver en el lugar ya citado de Santo Thomas.

.p.q.84. a.5. Conc.Trid. ses.6.ca.14. & ses.14. c.4.

Quarta conclusion. Conuenientissimamente el sacramento de la penitencia se llama segunda tabla despues del naufragio. Esta conclusion enseñã todos los Theologos, como cierta en la fe, contra vn herege llamado Caluino, que hazia burla, y mofaua deste modo de hablar de los Theologos. De lo qual se ha de ver el Dean de Louayna. Esta conclusion se prueua lo primero, del Concilio Tridentino que determina esta vedad: y lo contrario condena por heregia. Lo segũdo se prueua esta verdad del comũ consentimieto de todos los Theologos. S. Thomas principe dellos, y el Maestro de las sentencias, con todos sus expositores celebran grandemente y alaban esta manera de hablar. La qual se tomò del bienauenturado San Hieronymo, y del bienauenturado san Ambrosio, y otros muchos antiguos Doctores. Refiere sus palabras Canisio en el Catechismo. Contra esta verdad arguye este herege diziendo, que por la misma razon que este sacramento se llama segunda tabla despues del naufragio, se podia llamar tercera y quarta, siendo ansi que vn hõbre se puede remediar del naufragio del pecado, confessandose del muchas vezes. A lo qual se responde, q̃ el sacramento de la penitencia, aunque se puede recebir infinitas vezes, y justificarse por el, con todo esso se ha de llamar segũda tabla despues del naufragio: porque siempre tiene vna misma razon, y se ordena a vn mismo fin, y efecto, que es reparar la gracia baptismal.

can.ar.3. Conc.Trid. ses.14.ca.2

D.Tho.4.s. q.84.ar.6 Mag.in 4. dist.14. D.Hie.sup. Isa.a.3. D. Ambr. ad Virginẽ lapsam. Canis.in e Cathechis. p.q.can.de pen.q.2.

En el explicar y declarar esta metaphora, y este modo de hablar de los Santos, y de los Theologos, no conuienen todos los Doctores. Porque algunos dizen, que el estado de la innocecia era como vna naue entera: en q̃ yua el hõbro caminando con grandissima felicidad y bonança. Quando cayò de aquel estado se quebrò esta naue, y se abrio: y ansi el baptismo es la primera tabla, con la qual nos libramos del naufragio del pecado original. El sacramento de la penitencia se llama segunda tabla, porque por el nos libramos del naufragio del pecado actual cometido despues del baptismo, por el qual se perdio la gracia baptismal. Esta manera de declarar esta metaphora tiene San Buenauentura, y Gabriel, y Medina, y la Glossa, y otros authores.

La segunda manera de declarar esta metaphora y manera de hablar, es que la gracia perfecta que alcançamos por el baptismo, y cõfirmacion, y por el excelentissimo sacramento de la Eucharistia, es como vna naue entera, y perfecta, en la qual caminamos por este mar tempestuoso del mundo. El estado de la innocencia, en que viuio Adam antes del pecado, sin razon ninguna se llama naue, y se compara a ella. Porque en aquel estado no auia elas de tentaciones ni miserias como ay agora. Pero perdida la gracia baptismal, como en hecho de verdad se pierde por el pecado mortal sucede el remedio del sacramento de la penitencia, y ansi con grande razon se llama tabla, en la qual se libra el hombre del naufragio del pecado actual, cometido despues del baptismo. Pero queda vna duda, que parece que no se auia de llamar este sacramento segunda tabla, despues del naufragio, sino primera. A lo qual se responde facilmente, que no se llama segunda tabla,

D.Bona. en el quarto.d. 14. declarã de la letra. Gabr. en la mesma dis. q.3. art.3. dub.2. Medi. c.de pen.in princip. Glos. super caput 2.tabula de pænit.d.2.

tabla, porque precediesse otra, en la qual se huuiesse saluado despues de auerse abierto la naue, y quebrantandose: sino llamasse segunda tabla, porq̃ es segundo remedio q̃ sucede al primero, el qual era como vna entera y perfecta naue. Esta segunda manera de explicar esta metaphora es muy buena, y se ha de seguir, como lo enseña santo Thomas, y todos sus discipulos, y Ricardo, y todos los authores.

S. Tho. 3 p. q. 84. ar. 6. Ricar. in 4 d. 14. in fine.

Quinta conclusion. De la institucion deste sacramento de la penitencia. Este sacramento fue conuenientissimamente instituydo en la ley nueua. Esta es doctrina del Angelico Doctor S. Thomas, y de todos sus discipulos y de todos los Theologos. Esta conclusion la prueua alli Santo Thomas muy elegantemente, como suele. Y ansi es cierto entre todos los fieles, que el sacramento de la penitencia, no fue instituydo en la ley de naturaleza, ni en la ley escripta, sino tan solamente en la nueua ley de gracia. Esto determina el Concilio Tridentino, y condena lo contrario por heregia. La razon es, porque el sacramento de la penitencia, no es otra cosa, sino las obras del penitente, en quanto estan debaxo de la forma de la absolucion, tienen fuerça y virtud para causar gracia. Todo esto ansi junto no se instituyò, sino por Christo nuestro Señor, en la ley nueua.

S. Tho. in 3. p. q. 84. ar. 7.

Conc. Trid. sess. [illegible] 14. & sess. [illegible] c. 2. & 2. & cna. 1.

Toda la dificultad consiste en declarar, quando fue instituydo el sacramento de la penitencia en la ley nueua, y si Christo nuestro Señor puso precepto de confessarse.

La sexta conclusion. Certissima cosa es, segun nuestra fe, que el sacramento de la penitencia, fue instituydo por Christo nuestro Señor en la ley nueua, y que puso precepto, de que los hombres se confessassen, y recibiessen este sacramento. Esta es doctrina comun de todos los Doctores que la enseñan communmente. Particularmente agora despues de la determinacion del Concilio de Trento. Ansi lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Alexando de Ales, y San Buenauentura, y todos los Doctores deste tiempo. Esta conclusiõ se prueua lo primero, de las letras sagradas. Porque Christo nuestro Señor por San Matheo, prometio a san Pedro las llaues del reyno de los cielos, y por san Iuan les dio poder de perdonar los pecados. De los quales lugares se colige claramente, que los pecados mortales cometidos despues del baptismo, no se pueden perdonar, sino es en virtud de las llaues de la Iglesia, y con poder que tienen los sacerdotes. El qual poder no se puede exercitar sin el conocimiento de la causa por la confession. De lo qual todo colige la Iglesia, que el sacramento de la penitencia fue instituydo por Christo nuestro Señor, y que el puso precepto a los hombres que huuiessen cometido pecado mortal despues del baptismo, que se

D. Th. 3. p. q. 84. [illegible] 7. Alexan. [illegible] 4 p. q. 59 [illegible] 1 [illegible] 2. & 3 [illegible] in 4. [illegible] 17 [illegible] 2 [illegible] 1. q. 1. [illegible] 2. Mat. 16. & 18. Ioan. 20.

cõfessassen y recibiessen este sacramẽto, y aunque no està dicho tan claramente en aquellas palabras, mirando en la sobrhaz, pero està dicho en ellas, mirando la fuerça virtud que tienen. Esto enseña claramente el Concilio Tridentino. Supuesta la institucion del sacramento de la confession, como medio necessario para la salud espiritual, queda facilmente dicho, que ay precepto de confession, y de recebir este sacramento. Esto tambien enseñan los santos, San Augustin, San Leon Papa, y otros muchos Santos que coligen esta verdad, de aquellos lugares del Euangelio, y sus testimonios se refieren en el Derecho, y los trae tambien Canisio en la segunda parte de su Catechismo. Esto mismo consta de la vniuersal tradicion de la Iglesia, y del comun consentimiẽto de todos los fieles que tienen por cosa cierta y aueriguada en nuestra fe, que el sacramento de la penitencia lo instituyô Christo, como medicina necessaria contra el pecado mortal, cometido despues del baptismo, y que puso precepto do recebirle a aquellos que tuuiessen la tal enfermedad del pecado. Esto mismo se conuence de la determinacion del Concilio Tridentino, el qual determina, que el sacramento de la confession, y la misma confession la instituyô Christo, y puso precepto della. En particular se prueua claramente, que ay precepto diuino de Christo nuestro Señor de recebir el sacramento de la penitencia, porque fue instituydo por el: como medio necessario para nuestra salud, para los pecados cometidos despues del baptismo. Esta verdad ha de estar assentada como de fe Catholica, en los coraçones de los fieles. De lo qual se sigue, que las diuersas sentencias, y pareceres que huuo en tiempo antiguo en contrario, ya no se pueden tener, ni se han de referir aqui: porque esso no pertenece a nuestro instituto. Refierenlas los discipulos de Santo Thomas en la tercera parte, hablando deste punto.

Conc. Trid. sess. 14 [illegible]

S. Aug. [illegible] quinquaginta h[illegible] liarum, [illegible] 49. D. Leo Pa. epistol. 9[illegible] Theodos[illegible] de penit. d. 2. illa. Canisio en la segunda parte del Cathecismo. de sacra. pen. q. 5. & 9. Conc. Trid. sess. 6. c. 14 & sess. [illegible] 1. & sess. 14 can. 6.

3. p. q. 8[illegible] 7.

La septima conclusion. Certissimo es en Theologia, de lo qual no es licito dudar, que el sacramento de la penitencia, essencialmente y perfectamente, y absolutamente hablando, fue instituydo por Christo despues de la Resurreccion, quando dixo aquellas palabras que refiere San Iuan: Recibid el Espiritu santo, a los que perdonaredes los pecados seran perdonados. En esta doctrina de la Iglesia, conuienen todos los Theologos de nuestro tiẽpo.

Ioan. 20.

Esta verdad se prueua lo primero de las letras sagradas, de las quales consta, que el poder de absoluer de los pecados q̃ antes auia prometido Christo a sus Apostoles por S. Matheo, se le dio despues de la Resurreccion quando Christo dixo las palabras referidas en la cõclusion, y ansi lo enseña el Concilio Tridentino.

Matt. 16 tibi dab[illegible] Matt. 18 Conc. Trid. sess. 14 [illegible]

Luego

D. Tho. 3. p. q. 66. Luego entonces fue instituydo el sacramento de la penitencia el qual depende essencialmente de la potestad de perdonar los pecados, como lo enseñan todos los Doctores, y santo Thomas en particular enseña, que entonces se instituye algun sacramento, quando recibe la virtud de produzir su efecto. Luego siendo ansi q̃ este sacramento recibio la virtud y poder de causar su efecto, que es la remission de los pecados despues de la Resurreccion, en el lugar alegado, alli fue instituydo. Lo segũdo se prueua esta verdad Catholica, porque el Concilio Tridentino en vn lugar claramente dize, que este sacramento fue instituydo despues de la Resurreccion en el lugar citado, y en otra parte dize que entonces fue principalmẽte instituydo. (Conc. Trid. ses. 6. ca. 14. y ses. 14. c. 1.) En lo qual da a entender, q̃ la principal institucion del sacramento de la penitẽcia, fue despues de la Resurreccion. Esta misma verdad se prueua con vna buena cõgruencia. Porq̃ Christo nuestro Señor, el poder y autoridad q̃ auia merecido por su passion y muerte, se la dierõ despues de la Resurreccion, quando dize: Dado me han todo poder en el cielo y en la tierra. (Math. 28. Data est mihi omnis potestas.) Luego cõuenientissima cosa fue, que el tal poder no lo comunicasse a sus discipulos hasta despues de la Resurreccion. Desta cõclusiõ se colige muy claramente, que las sentencias y pareceres que huuo en contrario desta verdad, en los tiempos antiguos, ya no se pueden ninguna manera tener, y en ninguna manera se puede dezir, q̃ la essencia deste sacramento fue instituyda antes de la Resurreccion, ni los Apostoles hasta entõces tuuieron authoridad de perdonar pecados. Como Christo tenia tan excelẽte poder el Iueues Santo, consagrò los Apostoles, y los ordenò de sacerdotes, y les dio poder de cõsagrar. Pero el poder de perdonar pecados, no se le comunicò hasta despues de la Resurreccion. Pero ha se de aduertir, q̃ este sacramento antes de la muerte de Christo fue en alguna manera instituydo en este sentido, q̃ fue insinuado por Christo, y figurado por el. Lo qual se significa en aq̃llas palabras del Concilio, quando dize, q̃ principalmente fue instituydo despues de la Resurreccion. En lo qual da a entender, q̃ en alguna manera, y segũ alguna imperfecta razon, y menos principalmente fue instituydo antes de la Resurreccion. Antes que muriesse por san Matheo, y por san Lucas insinuo y figurò la materia, quando dize. Hazed penitencia, y sino hizieredes penitencia, todos perecereys. La forma la insinuo, y figurò quãdo prometio a sus discipulos el poder de perdonar los pecados. (Math. c. 4. & Luc. 13. Math. 16. Tibi dabo claues. Math. 18.)

La octaua conclusion. El sacramento de la penitencia se puede iterar, y repetir muchas vezes de varios, y diuersos pecados. De manera, que han gran diferencia entre el sacramento de la penitencia, y el sacramento del baptismo. El sacramento del baptismo de su naturaleza tiene no se poder recebir mas que vna vez por ser principalmente instituydo para quitar el pecado original, el qual no se puede contraher mas que vna vez. Pero el sacramento de la penitencia puedese recebir vna, y dos mil vezes: por ser instituydo contra el pecado actual cometido despues del baptismo, el qual se puede repetir millones de vezes. La doctrina desta conclusion es certissima segun nuestra fe, como lo enseñan todos los Doctores sobre la doctrina de Santo Thomas. (3. p. q. 84. ar. vlt.) Esta verdad tiene fundamento en muchos lugares de la sagrada Escriptura, y de Santos que traen alli los Doctores, y en el comun consentimiẽto de todos los fieles, y de toda la Iglesia, que tiene por cierto segun la fe, que este sacramento se puede iterar. Esta verdad Catholica, determina la Iglesia en el capitulo firmiter, y en el Concilio Niceno primero, y en el Concilio Tridentino. (Cap. firmiter. de sũ. Trid. Conc. Nicen. 1. c. 8.) Esto fue muy conueniẽte q̃ fuesse ansi por la fragilidad y miseria del hombre, el qual puede caer muchas y diuersas vezes en varios, y diuersos pecados, y ansi fue necessario, o conuenientissimo, que este sacramento fuesse instituydo de tal naturaleza, que se pudiesse repetir muchas vezes. (Conc. Trid. ses. 14. ca. 1.) Hasta agora hemos determinado, q̃ el sacramento de la confession de su naturaleza se puede iterar, confessandose de varios, y diuersos pecados. De lo qual no ay duda ninguna, sino q̃ es cierto segun la fe Chatholica. La dificultad moral que aqui se puede tratar es, si el sacramento de la penitencia se puede iterar de los mismos pecados que otras vezes se ha confessado vn hombre, y ha sido absuelto dellos. Pongo exemplo. Vn hombre que en toda su vida no ha cometido sino dos, o tres pecados mortales, de los quales se ha confessado legitimamente, y legitimamẽte està absuelto dellos. La duda es, si en este caso podra ser absuelto de los mismos pecados boluiẽdolos a cõfessar cõ la deuida disposiciõ. En esta dificultad algunos Doctores tienen q̃ de ninguna manera es licito repetir la forma de la absoluciõ sobre los mismos pecados, aunq̃ se confiesse de nueuo. De manera, q̃ segun esta sentencia el sacramento de la penitẽcia, no es iterable de los mismos pecados. Esta sentencia, y parecer, parece que sigue S. Buenauentura, y tienelà Gabriel, y Scoto. (D. Bona. in 4. d. 18. q. 2. ar. 2. Gab. en la misma d. q. 1. a. 2. dubitatio. 3. Scot. en el mismo lugar.) Vn grauissimo maestro discipulo de S. Thomas, en esta dificultad dezia dos cosas, las quales le ohi yo mismo. Lo primero dezia, q̃ regularmente hablando muy bien se podia iterar el sacramento de la penitencia de los mismos pecados, y que en esto no auia escrupulo ninguno. Lo qual prouaua del vso comũ de todos los fieles q̃ se bueluẽ a confessar muchas vezes de los mismos pecados ya confessados, sin tener rastro ninguno de escrupulo. La razon deste author es, porque los pecados ya absueltos por la precedente, o precedẽtes confessiones, pue-

puede ser que no esten totalmente perdonados quanto a la pena, y ansi por la nueua absolucion se puede quitar esta obligacion a la pena. Porque aunque la absolucion sacramental, de su naturaleza principalméte se ordene a quitar la culpa del alma: pero menos principalméte se ordena tambien a quitar la obligacion de la pena. Tambien, porque el que se confiessa, y recibe este sacramento, siempre queda con duda si le perdonaron los pecados, o no: y el sacramento de su naturaleza se puede iterar, y ansi regularméte se puede iterar el sacraméto de la penitencia de los mismos pecados. Lo segundo dize este author, q̃ si huuiesse certidumbre, o grã dissima probabilidad, q̃ aquellos pecados se han perdonado por el sacramento que precedio, y por la absolucion passada, q̃ seria sacrilegio iterar el sacraméto de aquellos pecados, y echar la forma de la absolució sobre los mismos pecados. La razon deste Doctor es, porq̃ en este caso se falsificaria la forma deste sacramento, y por consiguiente seria sacrilegio. Que se falsifique en el tal caso la forma deste sacramento, parece q̃ lo conuéce esta razon: porq̃ en el tal caso, tiene certidumbre moral de que està absuelto de los pecados, y ansi parece que no puede tener verdad dezir: Yo te absueluo de tus pecados. En hecho de verdad, en este caso no tiene lazo ninguno ni atadura de pecados, y ansi le pueden desatar del.

Para declaracion desta verdad, digo lo primero, q̃ de los mismos pecados se puede iterar el sacramento de la penitencia, y la absolucion sacramental, si ay nueua confession, y dolor, y no ay grandissima certidumbre, o grandissima probabilidad, que por el sacramento passado se perdonaron los pecados, quanto a la culpa, y quanto a la pena. Este es el caso comun y ordinario: y en este no ay dificultad ninguna. Todos los Theologos, y Canonistas tienen que es licito repetir el sacramento de la confession en el tal caso. De lo qual se han de ver los discipulos de S. Thomas. Esto se prueua claramente, porq̃ como queda dicho, el sacraméto de la penitencia, y su forma, de su naturaleza se puede iterar, y repetir y por otra parte ay nueua confession, y nueuo dolor que son materia proxima deste sacramento. Luego licito es y santo, repetir el sacramento. Confirmase esta razon, porque en el tal caso no ay certidumbre ninguna que se han perdonado estos pecados por el sacramento que precedio. Luego licito sera y santo boluer a confessar los mismos pecados, y la absolució podra muy bié vereficarse en el tal tal caso, y ansi no podra ser pecado por ninguna via.

3. p. q. 84. ar. 10. y en la materia de cõfessione.

Digo lo segundo, que sin nueua confession, por lo menos seria sacrilegio repetir la forma sobre los mismos pecados. Dixe en esta conclusion por lo menos sin nueua confession, porq̃ ay alguna duda, como luego diremos, si es necessario repetir, no solamente la confession, sino tãbien el dolor. En esta conclusió no ay dificultad ninguna, todos la tienen por certissima, y ansi la enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, en la precedente conclusion. De lo qual se ha de ver Cayetano, en la Summa. Esta conclusion se prueua facilmente, lo primero del comun vso de todos los fieles, el qual tiene grandisma fuerça en Theologia. Lo segundo sa prueua claramente, porque en este caso la forma de la absolució se repitiria sobre la misma materia proxima, y remota, lo qual es sacrilegio, y seria como el que consagrasse dos vezes vna misma hostia, el qual cometeria vn grauissimo sacrilegio. De suerte, q̃ para repetir se la forma de la absolucion sobre los mismos pecados, es necessario por lo menos repetir la confession, y boluerse a confessar de nueuo de los mismos pecados.

Caie. in Summa v. absolutio pu casus.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, q̃ que si vno antes que le absueluan ninguna vez, se cõfessasse dos vezes de los mismos pecados, no le podrian despues absoluer dos vezes: porque moralmente no es mas que vna confession. De manera, que despues de absuelto de aquellos pecados para boluerle a absoluer dellos ha de auer nueua confession despues de la absolucion.

Digo lo tercero, que a mi me parece cosa cierta, y sin duda ninguna, que aunque aya grandissima probabilidad, y certidumbre moral, que por la paimera absolucion se perdonan los pecados, quanto a la culpa, y quanto a la pena: puede muy bien el hombre sin pecado ninguno ni rastro del boluerse a confessar de los mismos pecados, y el sacerdote le puede absoluer dellos. Antes me parece certissimo, que aunq̃ tuuiesse reuelacion de Dios, de que le fueron perdonados los pecados por la absolucion precedente, se puede repartir, e iterar el sacramento de la penitencia de los mismos pecados. Esto enseñan comunmente todos los Theologos en el lugar ya citado, por la primera conclusion. Esta sentencia se prueua del vso comun de los hombres santos, y buenos, los quales se bueluẽ a confessar de los mismos pecados, aunque tengan grandissima probabilidad que se confessaron legitimamente, y que por la absolució passada se les perdonaron los pecados. Lo segundo se prueua, porque este sacramento de la penitencia de su naturaleza se puede iterar, como ya hemos platicado. Por otra parte ay nueua materia proxima. Luego licito es y santo, boluer a pronunciar la forma sobre aquellos pecados, auiendo nueua materia proxima. Lo tercero se prueua, porque en este caso, aunque se itere el sacramento, y se repita la forma, no se falsifica. Lo qual se prueua claramente, porq̃ la forma de la absolucion, conforme

D.Tho.3.p. q.84.ar.3. ad vltim. forme a la doctrina de Sancto Thomas, haze este sentido. Yo te doy vn sacramento de absolucion de pecados, o doyte gracia que de su naturaleza perdona el pecado, y estos sentidos son verdaderos en el tal caso. Luego licito es repetir el sacramento, y la forma en el caso de la conclusion. Lo vltimo se prueua, porque si el pecado de que vno esta legitimamente absuelto en el sacramento de la Penitencia, nueuamente confessado no pudiesse ser materia de otra absolucion, seguirsehia, que quando no ay tanta certidūbre moral, si queda absuelto de los pecados passados, como acontece regularmente, que no me podria boluer a confessar dellos ni repetirse la forma de la absolució sobre aquellos pecados. Lo qual es contra lo determinado en la primera conclusion, y contra el vso comū de todos los fieles, que se siga, se prueua, porque en caso que aya duda si ay materia de vn sacraméto, o no, no es licito pronunciar la forma sobre la tal materia: porque se pone a peligro de falsificar la forma. Luego si en este caso ay alguna duda, si esta legitimamente perdonado el pecado, no podra ser absuelto del.

La segunda duda es, si bastara repetir la cófession vocal de los mismos pecados, para poderse iterar la forma, o si sera necessario repetir tambié el dolor interior. Parece ser necessario, porque la materia proxima deste sacramento, son los actos del penitente, contricion, y confession. Luego para hazer nueua materia proxima, necessario es repetir, no solamente la confession de los pecados, sino tambien el dolor interior dellos. En esta dificultad algunos hombres doctos discipulos de Sancto Thomas en el lugar inmediatamente citado, enseñan, que para repetir la forma sobre los mismos pecados, no basta repetir la confessió, y hazer nueua confession, sino que es necessario repetir el dolor de los pecados, y tenerle de nueuo, y de otra manera seria pecado y sacrilegio. Pongamos exemplo en vno que se confesso de vn hurto, y le absoluieron del, este tal para boluer a ser absuelto deste mismo hurto, no basta que se buelua a confessar del, y que haga nueua confession. Es necessario que renueue el dolor, y tenga nueuo dolor, y no basta perseuerar en el antiguo dolor con que se confessó la vez passada.

A esta duda, mi parecer es, que aunque esta sentencia referida tenga alguna probabilidad, lo contrario es mas probable, y mas comun entre los Doctores en el lugar que tengo citado, y esto se ha de seguir. De manera, que si el penitente se buelue a confessar del mismo pecado sin renouar el dolor, sino perseuerando en el antiguo con que se confesso la primera vez le pueden muy bien absoluer de nueuo sin escrupulo ninguno. Esto se prueua, porque auié do nueua confession, aunque no se varia el dolor interior, se varia la materia proxima, como es claro. Luego muy bien se podra boluer a pronunciar la forma de nueuo sobre la tal materia proxima, que es distincta. De lo qual facilmente se responde a la razon de la contraria sentencia, diziendo, que aūque la materia proxima son aquellas obras del penitente, contricion, y confession, como se varie la vna parte destas que es la confession, se varia la materia proxima, aunque no totalmente, y segun todas sus partes. Tambien se podria dezir, que aunque perseuere el mismo dolor, repitiendose las confessiones en alguna manera, se repite el dolor en orden a ellas, por lo menos virtualmente: como dizen los Theologos.

Pero toda via queda vna duda, y escrupulo acerca de lo dicho. Porque de aqui se sigue: que si sobre los mismos pecados se repitiesse el dolor interior, y no la confession vocal, que podria el penitente ser absuelto segunda vez de los mismos pecados. Lo qual no lo admiten los Theologos, porque no iterando la confession vocal, sacrilegio es absoluer segunda vez al penitente: y ansi lo confiessan todos los Doctores. Que esto se siga se prueua facilmente, porque la materia proxima se compone destas dos obras del penitente, lo qual agora pertenece a nuestro proposito. Luego ansi como mudandose la confession, y renouandose, aunque no se renueue el dolor, se haze otra materia proxima, ansi tambien renouandose el dolor, y duplicandose con la misma confession, se hara nueua materia proxima. Particularmente, que el dolor es cosa mas principal, que no la confession. A esta duda se ha de responder, que aunque se multiplique el dolor interior, y la contricion, sino se repite la confession, sacrilegio es boluer a absoluer de los mismos pecados. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar ya citado. La razon es, porque la contricion y dolor interior, aunque es cosa mas principal que la confession, considerandolos absolutamente: pero en razon de parte de sacramento, no es tan principal: antes no tiene razon de parte, sino es en orden a la confession. Porque no es señal sensible, sino es en quanto se representa por la misma confession, como lo enseñan los Theologos, declarando la doctrina de Sancto Thomas. De lo qual bien claramente se sigue, que aunque se itere, y multiplique solo el dolor interior, sino se multiplica la cófession, no ay nueua materia proxima del sacramento de la Penitécia, y ansi no es licito boluer a echar la forma sobre los mismos pecados, de los quales tienen nueuo dolor, y nueua contrició, pero no nueua cófessió. Siendo nueuo sacraméto ha de ser nueua señal sensible, y por consiguiente ha de tener nueua materia proxima sensible. *S.Tho.3.p. q.84.ar.1.*

Vlt. Concl.

La vltima conclusion, de lo tocante y pertenecie̅te al efeto y fruto particular deste sacramento. El efeto proprio y particular deste sacrame̅to, es la remission de los pecados cometidos despues del baptismo, ora sea̅ pecados mortales, ora sean veniales. Esta conclusió es comu̅ de todos los Doctores, y la enseña S. Thom. y todos sus discipulos: y muy en particular el P. M. Soto. Esto se prueua del Concilio Tridentino, el qual dize, q̃ el fruto deste sacrame̅to es la perfeta remission de los pecados, y la reconciliació có el mismo Dios. De manera, q̃ todos los sacramentos de la nueua ley, tienen su efeto proprio, y particular, q̃ causan en el alma, como lo enseña̅ los Theologos en la materia de sacramentos en comun. El sacramento del baptismo tiene por efeto dar gracia q̃ quita principalme̅te el pecado original, a manera de nueua regeneracion. El sacrame̅to del altar da gracia a manera de nutricion augmentandola. Los demas sacrame̅tos ta̅bien tienen sus particulares efetos. El sacramento de la Penitencia, tiene esto particularissimo que causa la remissió de los pecados cometidos despues del baptismo. Es vna diuina medicina, q̃ resucita el hóbre del estado del pecado, y nos recócilia có Dios y nos buelue a su amistad. Esta fuerça y virtud como deziamos arriba, principalmente la tiene la absolucion, y la forma deste sacramento, que desata de las ataduras del pecado. Todo el sacramento tambien tiene esta virtud y efficacia, por razó de la forma de la absolució. Hase de aduertir, q̃ aunque los pecados veniales se puedé perdonar por otros mil modos, y maneras: con todo esso es efeto proprio deste sacramento perdonar los pecados veniales, quando se confiessan, y se hazen materia de este sacramento. La potestad y authoridad que Iesu Christo nuestro Señor dio a sus discipulos de perdonar pecados, se estiende ta̅bien a los pecados veniales: porq̃ en buena razon, concedie̅do lo q̃ era mas, q̃ era el poder perdonar los pecados mortales, y absoluer dellos, ta̅bien concedio lo que era menos. Este efeto de perdonar los pecados resuscita̅do el alma có la diuina gracia, q̃ es vida del alma, y sanando la de sus enfermedades, es efeto proprio y particular deste sacramento. Ta̅bien se hade aduertir, q̃ como dize el Concilio Tridentino en el primer lugar q̃ queda immediatamente citado en los varones Sa̅tos y buenos, y q̃ de veras trata̅ del negocio de su alma, este sacrame̅to recebido có deuoció, causa vna paz, y serenidad gra̅de de la consciencia, y vna consolació singularissima. Como recócilia al hóbre có Dios, y le ju̅ta el causa este marauilloso efeto. Finalmente este sacramento tiene por proprio efeto perdonar, no solamente los pecados, pero las penas deuidas por los pecados. Todos estos efetos marauillosos, y otros que despues diremos por el discurso de la materia, causa este diuino sacramento: por lo qual es cosa muy vtil y prouechosa frequentar este sacramento.

D. Th. 3. p. q. 86. ar. 6. Sot. in 4. d. 15. q. 1. ar. 6. Conc. Trid. sess. 14. c. 3. 4. & 8. 3. p. c. 62.

Cap. V. De las partes del sacramento dela Penitencia, en general y en comun.

PRimera conclusion. El sacramento de la Penitencia en razon de sacramento, tiene partes essenciales, y partes integrales: como las tienen los demas sacrame̅tos. Esta doctrina es comu̅ de todos los Theologos, q̃ trata̅ de la naturaleza deste sacramento. Enseñala S. Thomas con todos sus discipulos, y es Doctrina comunmente recebida de todos los Doctores. Como el hombre tiene sus partes essenciales, y tambien sus partes integrales, ansi tambien el sacramento de la penite̅cia, tiene partes essenciales, y tiene partes integrales.

D. Th. 3. p. q. 90. ar. 1. & 2.

Antes que declaremos estas partes se colige bien claramente, quan falsa sea la sentencia del Doctor Scoto referida en el Capitulo primero, que affirma, que el sacramento de la penitencia, es sola la absolucion. Segun esta sente̅cia no se puede verificar, como este sacramento te̅ga partes, particularme̅te integrales, siendo vna cosa tan simple como es la absolucion.

Segunda conclusion. Las partes essenciales del Sacramento de la penitencia son dos: la materia del sacramento, y la absolucion, que es forma deste sacramento. De suerte, que bien ansi como el hombre tiene sus partes essenciales, que son materia, y forma: ansi tambien este sacramento tiene partes essenciales, que son materia y forma. La materia son las obras del penitente, y la forma la absolucion del sacerdote q̃ tiene jurisdiccion. O tambien el genero, y la differencia que llaman los Logicos, son partes essenciales del sacramento de la penitencia. Como el hombre consta de genero y differencia, como de partes essenciales: ansi tambien el sacramento de la penitencia, que es vna cosa artificiosa, consta de genero y differencia. El genero es la razon de sacramento de la nueua ley, y la differencia la gracia particular de la remission de los pecados, que significa, y causa el sacramento.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. ad 3. Caiet. 3. p. q. 90. ar. 2. Soto. in 4. d. 3. q. 1. ar. 1. & d. 14. q. 1. ar. 1. Ledesm. in 1. p. quarti. q. 35. ar. 1. dub. 2. in fi. Conc. Flor. in decret. de vnione Armenorum. Conc. Trid. sess. 14. c. 3. & canc. 4. sess. 9. c. 14.

La doctrina desta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmente el padre Maestro Soto, y el Maestro Fray Martin de Ledesma. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino, y Tridentino, los quales determinan que los sacramentos de la nueua ley, consta̅ de materia y forma, y en particular lo determinan del sacramento de la penitencia. Lo segundo se prueua con clarissima razon: porque el sacramento de la penitencia, como todos los demas sacramentos, es vna cosa artificial, inuentada por el mismo Dios. Luego como las demas cosas artifi-

artificiales, tienen su materia y forma, que son sus partes essenciales, ansi tambien el sacramẽto de la penitencia ha de constar de materia y forma, las quales son como partes essenciales de su naturaleza. La forma como ya hemos dicho, son aquellas palabras: Yo te absueluo. Las quales son como vna cosa senzilla, que no tiene partes. Agora hemos de declarar mas en particular, qual sea la materia deste sacramento, y si tiene partes.

La tercera conclusion. De parte de la materia tiene este sacramẽto tres partes, q̃ los Theologos llaman integrales, que son, contriciõ, confesion, y satisfacion. Estas tres obras concurrẽ a la integridad, y perfeccion de la materia deste sacramento. Vamos declarando esta doctrina con el exemplo del hombre que trayamos al principio. El hombre tiene partes essenciales, que son materia, y forma, cuerpo y alma. De parte de la materia tambien tiene partes integrales, que son la cabeça, los pies, y las manos, y otras partes. De todas estas se compone, y entera, y se pone en perfeccion la materia del hombre. Desta misma manera, y a este modo hemos de entender, que el sacramento de la penitencia fuera de las partes essenciales que encierra en si, que son materia, y forma de parte de la materia, y tiene tambien partes integrales, de las quales se entera y pone en perfeccion toda la materia deste sacramento. Esta verdad es certissima en Theologia: de manera q̃ lo contrario en ninguna manera se puede dezir. La doctrina desta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en diuersos lugares. Y esta verdad enseñan todos los Doctores, los quales quedã citados arriba en el capitulo primero: y ninguno de los modernos Theologos puede dexar de seguir esta sentẽcia. Esta conclusion se prueua, lo primero del Concilio Florentino, que determina esta verdad, en el lugar que muchas vezes hemos alegado, y el Tridentino. En estos lugares determinan, que de parte de la materia deste sacramento ay tres obras de parte del penitente, que son, Cõfession, Contricion, y Satisfaccion. Lo segundo se prueua; porque Christo nuestro Señor, dio poder a los sacerdotes, y jurisdiccion para absoluer a los hombres de sus pecados, como ya hemos dicho muchas vezes. Para lo qual es necessario, que el mismo pecador se acuse de sus pecados: y ansi de parte del penitente se requiere confession. La qual no sera legitima, sino procede del dolor de los pecados, y ansi requiere dolor. Finalmente es necessario q̃ obedezca la sentencia del juez, y que cumpla con la recompensacion, y satisfaccion, que le manda hazer el sacerdote, como ministro de Dios.

3. p. q. 84. ar. 1. & q. 90. art. 1. & 2.

Conc. Flor. Conc. Trid. sess. 6. c. 14. & sess. 14. c. 3. & c. 4.

De esta conclusion se colige muy claramente vna differencia grande que ay entre este sacramento, y todos los demas sacramentos. Los demas sacramentos tienen materia, y forma; pero de parte de la materia, no tienen partes, ni composicion alguna: pero el sacramento de la Penitencia, no solamente se compone de materia y forma, y tiene estas partes essenciales: sino la misma materia tiene partes de que se cõpone. El sacramento del Baptismo de parte del lauar, que es materia suya, no tiene partes: y lo mismo es en los demas sacramentos. El sacramento de la Penitencia de parte de la materia tiene partes. Esto enseñan los Santos, particularmente S. Iuan Chrysostomo, y refierese en el Derecho, adonde dize, que assi como ay tres maneras de pecados de coraçõ, y de obras, y de palabras: ansi tambien la materia deste sacramento encierra en si estas tres cosas, que son, penitencia en el coraçon, que es la contricion, y penitẽcia en la boca, q̃ es la confession vocal, y finalmente penitencia en las obras, que es la satisfaccion que impone el sacerdote al penitente.

Chrys. refert. rese. dicho de poenit. d. 3. cap. perfecta.

Pero ha se de aduertir, que ay grandissima differencia, como deziamos en el capitulo primero entre las partes de este sacramento. Las partes essenciales que son materia, y forma, en razon de ser essenciales, componen de tal suerte el sacramento de la Penitencia, que real y verdaderamente no se puede hallar verdadero sacramẽto de penitencia sin estas partes. Pero las partes integrales, en razon de serlo, no son tan intrinsecas, ni tan necessarias para la constitucion del sacramento, que no se pueda saluar la essencia del sacramento, sin alguna de las tales partes integrales. Declaremos esta doctrina por algun exemplo facil. No se puede dar en el mũdo hombre verdadero sin forma y materia, y sin cuerpo y alma, que son las partes essenciales del hombre: pero podria auer hombre que no tuuiesse todas las partes integrales: porque puede auer verdadero hombre, aunque imperfecto sin vna mano, o vn pie. De esta misma suerte hemos de entender, que el sacramento de la Penitencia, no se puede hallar sin las partes essenciales, que son materia y forma, pero puedese hallar sin alguna de las partes integrales, aunque no perfecto y entero. Y ansi se puede hallar sin satisfaciõ: porque la satisfacion no es tan intrinseca y necessaria, como las demas partes integrales. Sin la confession, y sin dolor alguno, no puede auer verdadero sacramento de penitencia: pero sin satisfacion, bien lo puede auer, aunque imperfecto. La confession y dolor, son partes mas intrinsecas a la materia del sacramento. Como en el hombre, entre las partes integrales ay vnas mas necessarias que otras. Mas necessaria es la cabeça que no la mano, pues sin la mano se puede hallar verdadero hombre, aũque imperfecto, y no se puede hallar sin cabeça: Desta

misma

misma suerte, la confession y dolor, son partes tan principales en este sacramento, que en ninguna manera se puede hallar sin estas partes. Pero la satisfacion no es parte tan intrinseca, y necessaria, que no se pueda hallar el sacramento sin ella, aunque imperfeto. Lo segundo se ha de aduertir, que toda esta materia que se cōpone de todas estas partes, y se informa con la forma de la absolucion: porque todas ellas cōcurrē a hazer vna entera, y perfeta materia de este sacramento. Como todas las partes materiales del hombre se informan con la misma forma: ansi tambien todas las partes materiales deste sacramento se informan con la misma forma de la absolucion. Para este efeto no es necessario que todas las partes esten tan presentes como en otros sacramentos. En el sacramento del baptismo el lauar y dezir la forma de la absolucion, estan presentes y juntos moralmēte, y no ay muy gran distancia entre la forma, y la materia. Lo mismo es en otros sacramentos. En este sacramento de la Penitencia, no es esto tan necessario, porq̃ tiene vna manera de juyzio. En el juyzio precede la acusacion, y despues se pronuncia la sentencia, y vltimamente se pone en execucion. De la misma suerte en el sacramento de la penitencia, las partes han de estar presentes moralmente, a manera de juyzio. De donde viene, q̃ muchas vezes la confession, que es como acusacion del reo, ha precedido muchos dias antes, y despues se sigue la absolucion del sacerdote, y aun queda la memoria de los pecados en el. Despues de todo esto se sigue la satisfacion, que es como execucion de la sentencia. Todas estas partes estan juntas con la forma, y se informan con ella, y estan presentes moralmente a manera de juyzio. Esto basta para constituyr vn sacramēto. De lo qual tambien se sigue, que todas las partes integrales deste sacramento, tiene fuerça y virtud de causar gracia, en quanto se informan con la misma de la absolucion. De la confessiō, y contricion, esta claro, como deziamos arriba en el capitulo primero. De la satisfacion que tenia alguna dificultad, lo enseña claramente S. Thomas, y todos sus discipulos con el, adonde dize dos cosas: la primera es, que la satisfacion, como esta en virtud, y segun que està en virtud en el proposito del que se confiessa, causa gracia. Quiere dezir, que el que se confiessa ha de tener dolor de sus pecados, en el qual se encierra el proposito de satisfazer por ellos, y cumplir la penitencia que le impone el sacerdote por virtud de las llaues de la Iglesia. Como la contricion y dolor junto con la forma causa la gracia de la remission de los pecados: ansi tambien el proposito de satisfazer y cumplir la penitencia, es causa de la gracia de la remission de los pecados. Lo segundo enseña, que la satisfacion, quando se pone en execucion, y se cumple actualmente, causa gracia, como parte de sacramento, o por mejor dezir la augmenta, y pone en perfeccion en quanto està debaxo de la forma de la absolucion. Si el sacerdote me mando dezir vnos Psalmos penitenciales en penitencia, o rezar vn rosario, o ayunar vn dia, esta tal obra satisfatoria augmenta la gracia, por ser parte integral deste sacramento, y informarse con la misma forma. Este augmento de gracia, y esta perfecion, pertenece al efeto de la gracia sacramental del sacramento de la penitencia. Como la satisfacion es parte integral perteneciente a la perfecion, y integridad deste sacramento: ansi tambien la gracia que causa es perfecion, y como integridad de la gracia causada por el sacramento de la penitencia. Todas estas verdades enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado. De todas estas cosas, mas en particular hemos de dezir en sus proprios lugares. Por agora baste esto de las partes de la penitencia en general y en comun.

S. Tho. 3. p. q. 90. a. 2. ad 2.

Capit. VI. De la contricion, que es vna de las partes de la materia deste sacramento.

DEspues de auer tratado de las partes deste sacramento en general, y en comun, es necessario tratar dellas mas en particular, para que mas en particular se declare la naturaleza de todas ellas, y deste sacramento. En primer lugar se trata de la contricion, y dolor, por ser la primera, y mas principal y substancial, y como rayz, y principio de todas las demas: aūque en razon de parte de sacramento, tiene mejor lugar la confession, por ser mas sensible.

Primera conclusion. Contricion es vn dolor del alma, y vna detestacion, y aborrecimiento del pecado cometido, que nace y procede de amar a Dios summamente, con proposito de confessarse y satisfazer por ellos. Esta conclusion es de todos los Doctores, porque es la distincion de la contricion. Enseñala Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el padre Maestro Soto: y esta verdad enseñan el Maestro Cano, y el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, y todos los Summistas: particularmente Syluestro. Declaremos esta conclusion. Ante todas cosas se ha de suponer, que esta palabra, contricion, significa vna obra propria de la virtud de la penitencia: la qual es parte integral deste sacramento. La penitencia es vna virtud sobrenatural que Dios infunde en nuestras almas, cuyo officio proprio es tratar de destruyr el pecado en quanto es possible. Para este efeto la pone Dios en la voluntad, y de este ministerio trata siempre, como lo enseña el Angelico Doctor, tratando desta virtud, y le

D. Tho. q. 1. in addi. a 3. p. ar. 1. Sot. in 4. d. 17 q. 2. ar. 5. Canes 1. p. relect. de peni. Nauarr. in man. ca. 1. Sūmis. ve. contritio. Sylu. verb. cont. 1. D. Tho 3. p. in q. 85. ar. 1. & 2.

y le siguen todos sus discipulos, y comunmente los Theologos. Desta virtud es obra propria, y muy particular la contricion. Como el amor de Dios sobrenatural, es obra propria, y particular de la charidad, que es la suprema de las virtudes: ansi tambien la contricion es vna obra propria y particular desta excellentissima virtud sobre natural, que reside en la voluntad, y tiene su assiẽto en ella. Llamase contriciõ por metaphora. Siendo obra de tan alta virtud, tiene este nõbre de contriciõ, para declarar su naturaleza. Es vna obra de la voluntad, mediante esta virtud, la qual se ordena ala destruyciõ, y como aniquilacion del pecado: y por esta razõ se llama contricion. La razon desta metaphora consiste en esto, porq̃ el hõbre, quando verdaderamente haze penitencia de sus pecados, se aparta de aq̃lla dureza q̃ se causo quãdo cometio el pecado, ensoberueciẽdose con la fuerça del amor proprio. Hemos de considerar, q̃ la voluntad con el amor proprio, que es principio de todo pecado se endurece. Despues con la fuerça grande de la virtud de la penitencia sobrenatural, que trae consigo, y en su compañia la humildad, y menosprecio de si mismo, se quebranta y deshaze. Ansi lo declara Syluestro en el lugar que tengo citado. De suerte, que la displicencia del pecado, y el aborrecimiento del, con que se deshaze y se destruye, meritamente se llama contricion, y quebrantamiento. Lo qual se declara mas en particular, acerca de la definicion de la contricion. Desta metaphora vsa la sagrada Escriptura, como se vee claramẽte en el Propheta Dauid, quando hablando cõ nuestro Señor, y tratãdo de su pecado en aquel famoso Psalmo de la penitencia, dize, q̃ el coraçon contrito y quebrãtado, y humilde, no le desagrada a Dios, y en otro Psalmo dize, q̃ es proprio officio de Dios sanar, y santificar los quebrantados de coraçõ. Demanera, que esta obra de penitencia, justamente goza deste nombre de contricion. Vamos agora a nuestro proposito, y declaremos la definicion y naturaleza desta marauillosa obra de la contricion. La primera palabra desta definicion es, dolor y detestacion del pecado cometido. Esta palabra pone en su definicion el Cõcilio Tridentino, declarando la naturaleza de la contricion. La contricion, hablando en rigor, no es dolor: Porque el dolor propriamente hablando, esta en el apetito sensitiuo, y es vna passion suya, como lo enseña S. Thom. Esta passion de naturaleza, no es obra de virtud. La contricion es vna obra de vna excellentissima virtud, que esta en la volũtad: y ansi es obra de la voluntad, y no del apetito sensitiuo. Llamase dolor por vna de dos razones. La primera, porque la contricion causa dolor en el apetito sensitiuo, y es cosa muy ordinaria en Theologia, el nõbre del efeto ponerlo a la causa: Esta razon da el P. M. Soto, y Nauarro. La segunda razon puede ser, que el dolor se tome no cõ tanta propriedad, sino por vna obra de la voluntad, con la qual aborrece el pecado, y no le aplaze. Para explicar y declarar esta palabra, se añadio en la definicion, conforme al Concilio Tridentino, detestacion del pecado cometido, y reprobacion del. De suerte, que en esta definicion, lo mismo es dolor que detestacion, y aborrecimiento del pecado. S. Thomas elegantemente en el lugar immediatamente citado, en la solucion del segundo, nos enseña, que el dolor de la penitencia, no es otra cosa sino vn desagradarle el pecado passado, y vna reprobacion suya, con intencion de quitar lo que se sigue del mismo pecado. Este aborrecimiento, y esta reprobacion, y el no agradarle el pecado cõ la tal intenciõ es el verdadero dolor que se encierra en la contricion. El qual causa tambien dolor en el apetito sensitiuo. En la palabra del pecado cometido contra Dios, se ha de aduertir, que la contricion propriamẽte es de los pecados proprios, cometidos por la propria voluntad. Ansi lo enseña S. Thom. y sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque ansi como el pecado proprio actual, se comete por la propria volũtad: ansi tambien la contricion que lo deshaze, y lo destruye, ha de ser obra de la misma volũtad. De lo qual se sigue, que la contricion no tiene por proprio objeto el pecado original. La razon es clara, porque el pecado original, no se comete por la propria voluntad, sino contrahese por la natural generacion. Ansi lo enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La contriciõ tampoco tiene por objeto los pecados futuros, y que estan por cometer. La razon es, porque la contricion tiene por materia propria los pecados ya cometidos, los quales se han de destruyr y recompensar por la contricion: lo qual no puede tener verdad, respeto del pecado que esta por venir, y que no esta cometido. Porque el tal pecado aun no ha hecho injuria al mismo Dios. Tampoco la contricion es propriamente de los pecados agenos: no cometidos por la propria voluntad. Propriamente y en rigor, el hombre no haze penitencia, ni tiene contricion de los pecados de su amigo, o vezino. La razon es, porque la virtud de la penitencia por la obra de la contricion trata de destruyr el pecado, y aniquilarlo, y satisfazer por el a la diuina Magestad. Los pecados agenos que se hallan en otro, no los puede destruyr, ni deshazer la virtud de penitencia, que se halla en mi. Finalmente, la contricion propriamente, no es de las penas deuidas por el peccado, sino del mismo pecado. Todo esto enseñan los Doctores en el lugar immediatamẽte citado: y tambien acerca de la definicion de la contricion.

Passemos

[Margin notes: Psalm. 50. & 148. — Conc. Trid. sess. 14. c. 4. — D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 1. — Soto. in 4. d. 14. & d. 16. — Nauarr. in man. ca. 1. n. 2. & 14. — D. Tho. 3. p. q. 14. ar. 2. — D. Tho. in las addiciones en la q. 2. — D. Tho. in 1. q. additionum. ar. 1.]

Passemos adelante à declarar las demas palabras de la definicion, con proposito de confessarse. En esta palabra se declara vna condicion intrinseca, y necessaria, que tiene la contricion en la ley de gracia, sin la qual no tendra verdadera razon de contricion hablando de la contricion que el hombre tiene despues del baptismo: de la qual hablamos en este lugar. Esta contricion ha de dezir orden al sacramento de la penitencia, de tal suerte y calidad, que en la ley Euangelica no puede ser verdadera contricion obra de la virtud de penitencia, sin proposito de confessarse, y llegarse al sacramẽto de la penitencia. Ansi lo enseñan todos los Doctores en los lugares ya alegados. La razon es, porque Christo nuestro Señor instituyò el sacramento de la penitencia, como medio necessario para nuestra salud espiritual, despues de los pecados cometidos despues del baptismo. Y ansi por la contricion sin el orden al sacramento de la penitencia, no puede auer salud espiritual. No faltã algunos Doctores que dizen, que la contricion en la ley de gracia por tener este orden y mirar al sacramento de la penitencia, como a fin y blanco dispone a mayor gracia que en la ley vieja, y q̃ en la ley de naturaleza. De manera, q̃ contricion que tiene perfeccion como seys, y de su naturaleza, dispone a gracia, como seys, por dezir orden en la ley nueua al sacramento de la penitencia, dispone a gracia como siete, o como ocho. Finalmente, la contricion ha de ser con proposito de satisfazer a la diuina magestad por la ofensa que se le hizo. Lo vno, porque la contriciõ es vna obra de la virtud de penitencia, la qual tiene por officio satisfazer a Dios, como lo enseña S. Thomas, y todos los Doctores. Lo otro, porque la contricion, como deziamos, dize orden al sacramento de la penitencia, y por consiguiẽte a la satisfacion que impone el sacerdote por los pecados cometidos contra la diuina Magestad.

D. Th. 3. p. q. 85. ar. 1. y en la q. 90. ar. 1.

La vltima palabra es de la difinicion de contricion, q̃ el tal dolor sea por el amor de Dios del qual nace el tal dolor, y que por esso le pesa de auer cometido el pecado: porque es offensa de quien el ama, y quiere sobre todas las cosas. En esta palabra se da a entender, que la razon formal, y la essencia de la contricion, no se puede hallar sin la charidad y amor de Dios sobre todas las cosas. Esta verdad prueua muy a la larga el Maestro Cano, con muchos testimonios de la sagrada Scriptura, y de los Santos, y de los Scholasticos. Esta doctrina enseña el Concilio Tridentino, tratando muy en particular de la contricion. Esta verdad es de Fe Catholica, como consta de aquello que dize San Iuan, que el que no ama se queda de assiento en la muerte del pecado, y es cosa cierta y aueriguada, que el que tiene contricion, no esta muerto, sino viuo, segun la vida de gracia. Luẽgo la contricion no la puede auer sin obra de amor de Dios, y sin charidad. Antes enseña S. Thomas, que la rayz y principio de donde la penitencia tiene fuerça y virtud de perdonar el pecado, es la charidad y amor de Dios. De donde se sigue, que de razon de la verdadera penitencia, y contricion es; aborrecer el pecado, y desagradarle, y reprouarle: porque es contra Dios, querido y amado sobre todas las cosas. Ansi lo enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos. Lo qual se declara y explica en dezir, que ha ser dolor de los pecados, en quanto son offensa de Dios, y contra Dios, summamente querido.

Mag. Cano, in relec. de pœni. en la primera parte.

Conc. Tri. sess. 14. c. 4. [illegible] c. 5. d. 1 Ioan. ca. 3. qui nõ diligit manet in morte.

D. Tho. 3. q. 85. ar. 6. D. Tho. 3. q. 86. ar. 3.

Segunda conclusion. Cierta cosa es, segun nuestra Fe, que la verdadera contriciõ despues del baptismo, requiere proposito firme de nueua vida, y de no pecar mas. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. Ansi lo enseña S. Thomas: y todos sus discipulos en particular Cano. Esta verdad se colige claramente del Concilio Florentino, en el qual se dize, que a la razon de contricion pertenece tener dolor del pecado cometido, con proposito firme de no pecar mas. Lo segundo se colige esta verdad de las letras sagradas, en las quales se significa ser necessario este proposito de mudar la vida, y no pecar mas. El Propheta Ezechiel en aquel celebre testimonio, en el qual habla de la conuersion del pecador, nos pinta las calidades que ha de tener su conuersion, diziendo. Si el malo hiziere penitencia de todos sus pecados, y guardare todos mis mandamientos, no me acordare mas de todas sus maldades. El guardar todos los mandamientos de la ley de Dios, no se puede hazer luego en el mismo punto que vn hombre se conuierte: porque no se offrecen luego todos los mandamientos de Dios juntos, ni ay ocasion de cumplirlos luego. Y ansi necessariamente ha de hablar del proposito firme que ha de tener el penitente, quãdo se conuierte a Dios por contricion de cumplir toda la ley de Dios, y no pecar mas mortalmẽte. Este tan firme proposito de no pecar mas entrañado en la contricion, llama el Propheta cumplimiento de la ley de Dios. Lo tercero se colige esta verdad, de la determinacion del Cõcilio Tridentino, que dize, que la verdadera penitencia que se haze antes del baptismo, incluye proposito de la nueua vida. Luego tãbiẽ la verdadera contricion, y penitencia que se haze despues del baptismo, tiene entrañado en si este proposito de la vida nueua. Porque quanto a esto, la misma razon es de la vna, que de la otra. Lo quarto se colige facilmente, porque como hemos dicho, la verdadera contricion, procede y nace del amor de Dios sobre todas las cosas. Este amor de Dios encierra en si el proposito de guardar toda la diuina ley, como

D. Tho. q. 1 de las allicion. ar. 1. Mag. Cano in relect. de pœni. in d lugar immediatamẽte alegado.

Ezech. 18.

Conc. Tri. sess. 6. ca. 5.

Ioan. 14. como lo enseña Iesu Christo por S. Iuan. Luego tambien la contricion encierra en si este proposito firme de no pecar mas mortalmente. Finalmente esta verdad se colige de la mesma naturaleza de la contricion, la qual es dolor, y aborrecimiento, y reprobacion de los pecados, en quanto son offensa de Dios. Luego en esta reprobacion, y aborrecimiento esta encerrado vn proposito firme de nunca cometer pecado mortal.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si este proposito de no pecar mas mortalmente, que se encierra en la contricion, ha de ser expresso y formal, o si bastara virtual, aúque no se acuerde de esso en particular. En esta difficultad ay differentes pareceres. El primero es, que no es necessario que este proposito de no pecar mas mortalmente, se halle en la contricion, formal y expressamente, sino que basta virtual è implicito. Este proposito virtual sera, quando de tal manera le pesare al penitente de los pecados passados, que si el tiempo le diera lugar para aduertir en ello, propusiera firmemente de nunca mas pecar mortalmente. Dos razones puede auer en fauor desta sentencia. La primera es, porque segun algunos Doctores, sin penitencia formal, y expressa, y sin acuerdo ninguno de pecados, por solo el amor de Dios, que es virtual penitencia, puede vno justificarse en algun caso, quando por la breuedad del tiempo no tiene lugar de tener contricion, y proposito de euitar los pecados. La segunda razon es, porque bien ansi como la contricion incluye proposito de no pecar mas mortalmente, ansi tambien en la nueua ley encierra en si proposito de confessarse, como platicauamos arriba. Este proposito de confessarse no es necessario que sea siempre formal, y expresso, sino basta virtual, como diremos despues en este mismo capitulo. Luego tambien el proposito de nueua vida, y de no pecar mas, basta que sea virtual, y no es necessario que sea formal. Esta sentencia tiene el P. M. Soto, y el Doctor Nauarro, y el doctissimo Vega. La segunda sentencia es, que este proposito de nueua vida, y de no pecar mas mortalmente, ha de ser explicito, y formal, y no basta virtual. Esta sentencia se prueua lo primero de los testimonios de la Sagrada Escriptura, y Concilios, y de las razones que trayamos para prouar que este proposito de no pecar mortalmente, se encierra necessariamente en la contricion. Todos aquellos testimonios, y razones parece que conuencen, que este proposito firme ha de ser expresso, y formal, que no basta que sea virtual: porque en la contricion se encierra la charidad, y amor de Dios, como ya hemos dicho. Este amor de Dios, formal y expressamente, encierra en si el proposito de cumplir la ley de Dios, como lo dize el Señor por San Iuan en el lugar ya alegado. Luego el proposito de no pecar formalmente, se encierra en la contricion y no basta virtual. Lo segundo, porque la contricion formalmente, y expressamente dize, que el hombre se retire y aparte de la vida passada, y del estado del pecado. Luego tambien dize formal, y expressamente, que el hombre se llegue a la nueua vida, y que tenga proposito formal de nunca mas pecar. Esto significa San Gregorio, quando dize, que la verdadera penitencia es llorar los males passados, y no cometer los pecados, y males llorados. Esta sentencia tiene el Maestro Cano, en aquella repeticion de penitencia, y otros muchos discipulos de Sancto Thomas: y esto parece que significa Sancto Thomas.

[...]t. in 4. d. [...]. q. 1. ar. [...]uarr. in [...]an. ca. 1. [...]. 10. [...]a de iu[...]ca. c. 22.

Greg. hom. 34.

Cano in relec. de pœniten. p. 1.

D. Tho. 4. contr. gent. cap. 17.

Para declarar esta verdad digo, que la primera sentencia es bien probable, y la segunda parece mas probable. Que la primera sentencia sea bien probable, se conuence facilmente con las razones y Doctores que tiene por si. Que la segunda sea mas probable, parece que se conuence, porque las razones que estan hechas en su fauor, parece que lo conuencen claramente, y las razones hechas en fauor de la contraria sentencia tienen facil solucion. A la primera razon se ha de responder, que el verdadero amor de Dios, y la charidad con que le amamos sobre todas las cosas, encierra en si proposito firme de guardar toda la ley de Dios, y por consiguiente de nunca mas pecar mortalmente. Y ansi, aunque se perdonassen los pecados con el amor de Dios sobrenatural, siempre auia de auer este proposito expresso y formal, de nunca mas pecar. Lo segundo se responde, que aqui no hablamos en algun caso raro, y extraordinario, quando no ay lugar de cótricion, y se perdonan los pecados por el amor de Dios repentino, y feruoroso. Sino hablamos en caso comun, y ordinario, quando ay lugar de contricion, y penitencia, y se perdoná los pecados por ella. En el tal caso dezimos ser necessario proposito formal, y expresso de no pecar mas mortalmente. De suerte, que el tal proposito expresso y formal, es de intrinseca razon de la contricion. A la razon de la contraria sentencia se responde muy facilmente, que el proposito de confessarse que se encierra en la contricion en la nueua ley, no es tan intrinseco y essencial a la contricion, como el proposito de la nueua vida, de nunca mas pecar: y ansi aunque el proposito de confessarse no es necessario que sea expresso, y formal, el proposito de nunca mas pecar es necessario q̃ sea expresso, y formal, por ser mas intrinseco: que este proposito sea mas intrinseco, se colige facilmente, porque en todo tiempo, y en toda ley fue necessario el tal proposito de nunca mas pecar. Pero el proposito de confessarse, no fue

no fue siempre necessario para la razon de verdadera contricion, sino tan solamente en la ley de gracia, quando el sacramento de la penitencia, esta instituydo como medio necessario para nuestra salud: despues del pecado mortal cometido despues del baptismo. De suerte, que mirada la naturaleza de la contricion, de su cosecha no encierra en si proposito de confessarse, y encierra proposito de nueua vida, y de nunca mas pecar.

Tercera conclusion. Para la justificació del pecador, no es necessario que se multipliquen las contriciones, conforme a la multiplicidad de los pecados, aunque miremos la contricion en orden al sacramento de la penitencia, y como parte suya, aunque no seria mal consejo, sino muy bueno hazerlo ansi. Demanera que si vn pecador cometio diez, o doze pecados, para justificarse de todos ellos, no es necessario que tenga diez, o doze contriciones distintas, sino basta vna para todos ellos, aunque sea en orden a la confession. Pero dezimos que seria buen consejo, y muy buena manera de hazer penitencia, si vno tuuiesse tantos dolores, y contriciones, como cometio pecados mortales. De suerte, que de cada pecado mortal tuuiesse su contricion, y dolor. Deziamos tambien en la conclusion, que basta vna contrició, aunque sea en orden al sacramento de la penitencia, y en orden a confessarse. Porque la contricion tiene razon de obra de la virtud de la penitencia, y juntamente dize orden al sacramento de la penitencia, como parte suya. Vna sola contricion es sufficiente para perdonar todos los pecados, si se considera como obra de virtud, y tambien considerandola como parte del sacramento. Demanera, que aunque haga memoria de todos los pecados mortales, y de cada vno en particular, para auerlos de confessar: no es necessario que de cada vno tenga distinta contricion. Vna es sufficientissima para todos quantos pecados tuuiere. En esta doctrina desta conclusion, no conuienen todos los Doctores, antes algunos enseñan lo contrario, diziendo, que la contricion ha de ser especial y particular, y distincta de cada pecado por si. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, Ricardo, Durando, Pedro de Palude. Cayetano enseña, que la contricion considerada como parte del sacramento, es necessario que sea especial, y distincta de cada pecado. De suerte, que quando los trae a la memoria, formalmente, y expressamente tenga dolor y contricion de todos los pecados que se acuerda, y de los que no se acuerda virtualmente. Verdad es, que estos authores se pueden entender de vna misma contricion, que es especial y distinta de todos los pecados. De lo qual hemos de dezir despues, si sien lo vna la contricion, es necessario que sea especial, y distincta de todos

Alexan. de Ales. 4. p. q. 65. memb. 8 ar. 2. Ricar. in 4. d. 16. ar. 4. cap. 2. Dur. d. 17. q. 2. Pal. eadem [illegible] 1. [illegible] 3. p. q. 87. ar. 1.

los pecados, o si basta dolerse dellos en general y en comun. Nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, Cayetano, Soto, Cano, y Cordoua, el qual trae muchos authores por esta sentencia: y esta es la que se ha de platicar, y seguir. Esta sentencia se prueua lo primero, porque no ay lugar ninguno de la sagrada Escriptura, ni de Sanctos, ni decreto de Cócilio, ni razon alguna, de la qual se colija, que son necessarias tantas contriciones distinctas, como son los pecados. Porque de la Sagrada Escriptura, solamente ay lugares, que dizen, que hagamos penitencia de nuestros pecados. Lo segundo se prueua facilmente esta conclusió, porque vna contricion verdadera de todos los pecados, es sufficientissima para justificar vn hombre de todos sus pecados, porque trae cósigo la charidad sobrenatural, y el amor de Dios. Luego no es necessario que aya distinctas contriciones. Lo tercero se conuence, porque si fuessen necessarias tantas contriciones para justificarse vn hombre, no podria vn gran pecador cargado de millones de pecados justificarse en vn punto, y momento, por que no podria tener en tan breue tiempo tanto numero de contriciones, como tiene pecados. Lo qual no se puede admitir, por ser contra la Sagrada Escriptura, la qual dize, que en qualquiera hora que gimiere el pecador, y tuuiere contricion de sus pecados, se justificara dellos. Estas razones, no solamente conuencen de la contricion, como es obra de virtud, sino tambien como es parte del sacramento. Vna sola contricion es sufficientissima para dolerse de todos los pecados que pretenden confessar: de los quales haze memoria en particular.

[illegible] 6. Caye. [illegible] cita. Sot. [illegible] d. 17 [illegible] art. 3. Cano in relec. de pœnit. [illegible] Cord. [illegible] quæst. [illegible]

La segunda parte de la conclusion dize, que seria buen consejo hazerlo ansi. Esto enseñan los Doctores que vltimamente citamos. La razon es, porque bien ansi como el pecador en qualquier pecado tuuo gusto, y contento, y se glorifico en el: ansi tambien seria muy bien, que de cada pecado en particular tuuiesse su dolor, y contricion: conforme a lo que dize San Pablo escriuiendo a los Romanos. Y ansi como seruimos a la maldad, y al pecado, ansi tambien es razon que siruamos a la virtud, y justicia. Consejo muy bueno es, que el hombre haga tantos sacrificios de si, quantos pecados cometio.

Ad Rom. cap. 6.

Desta conclusion, y de lo dicho acerca della bien facilmente se colige, que vna sola contricion es sufficientissima para que el hombre se justifique, antes que en particular muy distintamente piense sus pecados, conociendo tan solamente, y pensando que ha pecado mortalmẽte. Esto enseñan todos los Doctores citados en la conclusion. Esto conuencen las razones que alli trayamos. La contricion es dolor de

los

los pecados, en quanto son ofensa de Dios, pretendiendo destruyrlos, y aniquilarlos con nuestras obras, que estriban en la misericordia y gracia diuina. Como todos los pecados mortales conuienen en razon de ofensa de Dios, sola vna contricion es poderosa para aborrecer todos los pecados, y destruyrlos, en quanto son ofensa de Dios.

Quarta conclusion. Necessario es, que la tal contricion encierre en su proposito por lo menos virtual, y implicito, en orden a todos los pecados mortales. De manera, que aunque sea vna contricion respecto de mil pecados, el dolor, y la detestacion, y la reprobacion los ha de tocar a todos, por lo menos virtualmente. De suerte, que aquel dolor y contricion, aunque sea vna respecto de tanto numero de pecados, en virtud y quanto a la equiualencia, ha de ser como si fueran muchos. Todos los ha de llorar y aborrecer, y procurar destruyr, alomenos virtualmente, y implicitamente. Esta verdad enseña Sancto Thomas, Durando, Adriano, Ricardo, Soto, y Cano, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porque qualquier pecado mortal de su naturaleza tiene fuerça y virtud para desuiar y apartar al hombre de Dios, y conuertirle a las criaturas. Luego la contricion que buelue el hombre a Dios, y le aparta de las criaturas, por lo menos implicitamente, y virtualmente, ha de tocar todos los pecados mortales, doliendose dellos, y destruyendolos: y sino no sera sufficiente para justificar al hombre. Lo segundo, porque la contricion de su naturaleza es sufficiente para justificar, el hombre, y causar la remission de los pecados. Luego necessario es que diga orden a todos los pecados, por lo menos virtualmente. Lo tercero, porque la contricion es dolor de los pecados, por Dios summamente querido. Luego cosa necessaria es, que aquel dolor toque todos los peccados, aborreciendolos por lo menos implicitamente. Porque la charidad y amor de Dios, que se encierra en la contricion, tiene contradiccion y repugnancia con todos los pecados mortales. Desta conclusion no ay difficultad entre los Doctores.

Tho. 3. p. 87. ar. 1. verit. q. . ar. 5. ad .rũ. in 4. 7. q. 2. 1. Ari. q. 3. apt. . in 4. d. . arti. 4. . & Cano in locis . cita.

Toda la difficultad es, si aquella vna contricion es necessario para que justifique, que formal y expressamente toque todos los pecados mortales, doliendose dellos, y aborreciendolos, pretendiendo destruyrlos, y satisfazer por ellos, o si basta que generalmente aborrezca todos los pecados, y los repruebe en general, y en comun, no descendiendo en particular distinctamente a cada pecado mortal, en lo qual ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que si la contricion se considera segun su naturaleza antes de la ley Euangelica, no es necessario para que justifique, que formal y expressamente toque todos los pecados reprouandolos, y aborreciendolos. Basta que en general, y en comun le desagraden, y los aborrezca. Pero si se considera la contricion en la ley nueua, segun que dize orden a la confession sacramental, es necessaria cosa, que formal y expressamente toque todos los pecados mortales en particular, y distinctamente. La razon es, porque en orden a la confession esta el hombre obligado a pensar todos los pecados mortales en particular, y a reprouarlos por lo menos por las atriciones que se siguen de la contricion que tuuo al principio. Y ansi la contricion ha de tocar formalmente todos los pecados mortales. De suerte, que como los va pensando en particular, y distinctamente para auerlos de confessar, ansi tambien los ha de yr aborreciendo. Esta sentencia enseñan algunos Doctores, particularmente modernos. Y esta sentencia tiene alguna probabilidad, por tenerla algunos Doctores.

Quinta conclusiõ. A mi me parece casi cierto, que no es necessario para la justificacion, que la contricion de qualquiera manera que la consideren, formal y expressamente, toque todos los pecados, doliendose dellos, y aborreciendolos. De suerte, que ni de su naturaleza, ni como dize orden a la confession sacramental, es necessario esto. Esta conclusion enseña Cayetano, y todos los discipulos de S. Thom. y se prueua claramente: lo primero, porque el pecador por muchos y grauissimos pecados que tenga, se puede justificar en vn momento por la contricion, como lo enseña la Fe, y en tã breue tiempo no puede el hombre hazer memoria de tantos y tan graues pecados, formal y expressamente. Luego no es necessario que la contricion, formal y expressamente, toque todos los pecados, doliendose dellos, y aborreciendolos. Que no sea necessario tampoco en orden a la confession, esta claro, porque si la contricion de su naturaleza no tiene esso, tampoco lo tiene en la ley Euangelica, en la qual no se le añadio, sino tan solamente orden a la confession. De suerte, que basta, y es necessario, que aquella contricion se estienda a todos los pecados mortales virtualmente, porque no se puede perdonar vno sin otro. Esto prueua el argumento hecho por la contraria sentẽcia. Hasta agora hemos determinado, si es necessario que la contricion, formal y expressamente ha de tocar todos los pecados, aborreciendolos, y reprobandolos. Hemos determinado, que basta virtualmente tocar todos los pecados, y estenderse a ellos.

Cayet. q. 2. de contritione, discipulis de Sãto Tho. en las addic. q. 2. art. 6.

Toda via queda vn poco de dificultad, si es necessario pensar todos los pecados mortales, y aborrecellos, y reprouarlos, y desagradarse dellos, en particular y distinctamente: ora se haga

Sum. 1. par. P

se haga esto por vn aborrecimiento y reprobacion, ora por muchos.

Sexta conclusion. Necessaria cosa es pensar todos los pecados mortales, y cada vno por si, y aborrecellos en particular, y reprouarlos en orden a la confession sacramental. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Maestro Soto, y Cano, y todos los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase claramente con esta razon. Porque como diremos abaxo hablando de la confession, precepto diuino ay de confessar todos los pecados en particular, y distinctamente. Para este efecto es necessario pensarlos en particular y distinctamente, y aborrecerlos, y reprobarlos desta misma suerte. Luego necessario es en orden a la confession pensar en particular los pecados, y aborrecerlos. Esto es tan cierto en Theologia, que algunos Doctores dizen, que es error lo contrario: y ansi desto no ay que dudar.

Cayet. q. 2. de cōtritio. Sot. y Cano en los lugares alegad. los demas discipulos de S. Thom. en la q. 2. de las addicion. art. 6.

Passemos mas adelante a declarar otro punto que tiene mas difficultad, y es, si es necessario pensar todos los pecados, y aborrecellos en particular, y distinctamente, sin orden a la confession. En esta difficultad ay dos sentencias. La primera es, que sin orden a la confession es necessario pensar todos los pecados distinctamente, y en particular, y reprobarlos. De suerte, que en toda ley, y antes de la de gracia esto era necessario. Ansi lo enseña el Maestro Soto, y el Maestro Cano en los lugares citados. La segunda sentencia es, que esto no es necessario en toda ley, sino tan solamente en la ley de gracia en orden a la confessió. Esta sentencia enseña Cayetano en el lugar inmediatamente citado. Y esta sentencia tienen comunmente los Doctores discipulos de Sancto Thomas.

Discipulos de S. Thom. en la segūda question de las addicio. art. 6.

A esta duda se ha de dezir, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad, pero la segunda es mucho mas probable. Que la primera sentencia tenga probabilidad se conuence con la authoridad de los Doctores que la tienen. Tambien se conuence con esta razon, porque en la ley nueua parece que no se pide mas al pecador que la penitencia que estaua obligado a hazer dentro del coraçon en la presencia de Dios la explique, y declare delante del sacerdote, que tiene lugar de Dios. Luego, si en la ley nueua es necessario traer a la memoria todos los pecados en particular y distinctamente, y tener dolor dellos, y reprobacion: tambié esto sera necessario en toda ley, y en todo estado. Los Doctores que enseñan esta sentencia dizen, que esto es necessario, no solamente por fuerça y virtud de precepto, como las demas cosas que caen debaxo de precepto, sino como medio necessario para conseguir nuestra salud. Pero aduierten estos Doctores, que este examen de consciencia, y detestacion de todos sus pecados, es necessario como medio que no se puede poner sino es en tiempo. Por lo qual si por la breuedad del tiempo, o por otra causa legitima no se pudiesse esto hazer, entonces bastaua voto, y desseo de hazer este examen particular, con este aborrecimiento de los pecados en particular. El tal voto y desseo, no es necessario que sea expresso, y formal: basta que sea implicito y virtual, como el voto de confessarse, que se encierra en la contricion quando vn hombre se justifica por ella. La segunda sentencia es mucho mas probable, por la authoridad de Cayetano, y de todos los Thomistas que la tienen por mas probable, y tambien por este argumento. Porque no ay razō ninguna que fuerce y obligue a dezir esto sin orden a la confession. Luego quando no auia tal necessidad, no auia para que.

Septima conclusion. De la grandeza del dolor en que consiste essencialmente la contricion: el dolor de la contricion, y el aborrecimiento de la voluntad ha de exceder todos los demas dolores y aborrecimientos, (apretiatiue y æstimatiue:) pero no es necessario que sea el mayor y el summo, segun la intencion. En esta conclusion tan solamente hablamos del dolor de la voluntad, no del apetito sensitiuo. Esta conclusion tiene dos partes. La primera la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos: y en particular el Maestro Soto, y el Maestro Cano, que disputan esta difficultad muy bien. Esta conclusion se prueua quanto a la primera parte, lo primero con la razon de S. Thomas, porque el dolor de los pecados que se encierra en la contricion es por Dios, summamente querido, y amado sobre todas las cosas apretiatiue, esto es preciandolo y estimandolo en mas que a todas las cosas. Luego tambien el dolor que se tiene de los pecados, en quanto son ofensa de Dios, ha de ser el mayor, apretiatiue. Lo segundo se prueua, porque como dize San Augustin, el amor es fundamento del aborrecimiento: porque de la suerte y manera que ama vna cosa, aborrece su contrario. Conforme a como vno ama el viuir, ansi aborrece la muerte su contraria. Pues siendo ansi que a Dios fin sobrenatural, en razon de serlo, estamos obligados a amar summamente en este sentido, que lo preciemos y estimemos en mas que a todas ellas, ansi tambien estamos obligados a aborrecer summamente el pecado, contrario de Dios, y que le offende, y tener dolor summo del, preciandolo y estimandolo por el mayor mal de todos los males: como Dios es el mayor bien de todos los bienes. La segunda parte de la conclusion tienen los mismos authores que tienen la primera. De suerte, que segun esta sentencia que es la verdadera, no es necessario que el dolor de los pecados

D. Tho. q. 3. de las addiciones ar. 1. El Maestro Sot. in 4. d. 17. q. 2. ar. 4. Cano en el lugar citado.

dos mortales sea con summa intension, y con el mayor conato que sea possible. Esta parte se prueua lo primero: porque el amor de Dios no es necessario que sea summamente intenso. La razon es clara, porque qualquiera obra de charidad, y qualquier amor por remisso que sea, mana y procede del habito de la charidad, y es sufficiente para amar a Dios sobre todas las cosas, como estamos obligados a amarle. Luego tambien el aborrecimiento del pecado contrario a Dios, y el dolor del, no es necessario que sea summamente intenso, y con todo el conato possible. Lo segũdo. El precepto de la fe y de la esperança se puede muy bien cumplir, aunque vn hombre no crea en Dios, ni espere en el con todo el conato y intension de la fe, y esperança sobrenatural. Luego tambiẽ cũplira con el precepto de la contricion, aunque no tenga summa intension, y summo conato en el dolor. Lo tercero se prueua esta parte de la conclusion, porque de otra manera seguirsehia necessariamente, que todas las contriciones fuessen yguales en la intension, y en el conato quanto al dolor que encierra en si. Lo qual en ninguna manera se ha de admitir. Lo vltimo se prueua, porque si la contraria sentencia fuera verdadera, huuiera mucha razon de tener muchos, y muy grandes escrupulos en lo que toca a la contricion, y al dolor que se encierra en ella. Porque nadie podria tener seguridad ninguna de que tiene summo dolor intensiuamente.

Desta conclusion se sigue, que algunas sentencias que ay en contrario, no son verdaderas ni ay que tener escrupulo ninguno por ser tan cierta nuestra sentencia, segun la comun doctrina de todos los Doctores: particularmente deste tiempo. No se puede tener la sentencia de Adriano, que enseña, que el dolor de la contricion ha de ser summamente intenso, y con todo el conato de la voluntad. Tampoco es verdadera la sentencia del Doctor Scoto que enseña que para verdadera contricion, es necessario cierto grado de intension, y ansi si no llega el dolor a aquel grado de la intension, no sera verdadera contricion. Todas estas sentencias no son verdaderas, y son muy escrupulosas, y no siruen sino de enlazar las almas.

Adri. q. 1. de pœnitẽ. ar. 1. & quo lib. 5. ar. 3. Sco. in 4. d. 14. q. 2.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que a la perfeccion de la contricion pertenece, que el penitente de ninguna cosa del mundo tenga tan intenso dolor, ni le aflija tanto, ansi en el alma como en el cuerpo, como la offensa de Dios. De suerte, que aunque esto no es necessario, ni cae debaxo de precepto, es consejo y perfeccion grande. Ansi lo enseñan todos los Doctores que enseñan nuestra conclusion: y la razon es clara. Porque la contricion que nace y procede del amor de Dios, es del summo mal que es el pecado contrario a Dios. Luego bien ansi como es gran perfeccion del amor de Dios, que sea mas intenso, que todos los amores de las cosas del mundo, y tal y tan calificado lo tienen los Sãctos, y perfectos, ansi tambien el dolor de los pecados que procede deste amor, ha de ser mas intenso que el dolor de los demas males del mundo, y esto pertenece a la perfeccion de la contricion. Esta razon se esfuerça, porque ansi como Dios es el mayor bien de todos los bienes, y por esta razon es cosa conuenientissima a la perfeccion del amor de Dios que sea mas intenso que el amor de los demas bienes. Ansi tambiẽ el pecado es el summo mal de los males: luego a la perfeccion de la contricion pertenece que el dolor del pecado sea mas intenso, que no el dolor de los demas males del mundo.

Queda vna duda breue, si sera pecado tener mas intenso dolor de la perdida de los bienes tẽporales, que del pecado mortal. A esta duda facilmente se responde, que no es pecado mortal. Ansi lo enseñan todos los Doctores en los lugares alegados. La razon es clara porque el tal cumple con el precepto de la contricion, como ya hemos dicho: luego no peca mortalmente, aunque tenga mas intenso dolor de la perdida de los bienes temporales.

Para declarar con mayor perfeccion todo lo que està dicho acerca desta conclusion, se han de declarar dos dudas breues. La primera es, si el dolor del pecado que se encierra en la contricion ha de ser mayor, respecto del pecado, en quanto es offensa de Dios, o en quanto me daña a mi, y causa en mi el detrimento grande que en realidad de verdad causa. Para lo qual se ha de aduertir, que el pecado tiene como dos razones. La vna es, ser offensa de Dios, y injuria suya, que quanto es de su parte haze mal y daño a la diuina Magestad, aunque en hecho de verdad Dios no recibe el daño, por ser incapaz del. La segunda razon es, que en realidad de verdad nos offende a nosotros mismos, causando en nuestras almas real y verdaderamente, mal y daño. Por el pecado perdemos la vida del alma, que es la gracia, y adquirimos otros graues daños, y detrimentos. La duda es, si hemos de tener mayor dolor del pecado por la primera razon que por la segunda. En esta difficultad Durando tiene por opinion, que el dolor del pecado en quanto es offensa de Dios, no ha de ser mayor que en quanto nos haze mal a nosotros, y nos causa detrimento. Antes ha de ser mayor segun esta razon. La razon deste Author es, porque el mal y la injuria que se haze a Dios no es verdadero mal: porque nadie puede causar en Dios algun mal, o daño verdadero: porque el no es capaz de semejante daño ni mal. Pero el pecado en nosotros causa verdadero mal, y ansi mas nos ha de doler el pecado por la segunda

Durã. in 4. d. 17. q. 7.

segunda razon que no por la primera. En esta duda, la resolucion verdadera es, de la qual no ay genero de duda, que el dolor del pecado ha de ser mucho mayor, en quanto es offensa de Dios, y mal suyo, en la manera que lo puede ser, que no en quanto causa en nosotros mal y daño. La suprema razon porque hemos de aborrecer el pecado es ser offensa de Dios, y luego por ser mal nuestro. Esto enseña el Angelico Doctor Santo Thomas y todos sus discipulos. Esta resolucion se prueua lo primero, porque el odio y aborrecimiento del pecado, y el dolor de la contricion nace y procede del amor: y ansi tal y tan grande ha de ser el dolor del mal contrario, quanto fuere el amor. Pues siendo ansi, que el bien diuino es el supremo que se ha de amar sobre todas las cosas, tambien el mal diuino, como es mal diuino, se ha de aborrecer sobre todas las cosas, y el dolor del ha de ser el mayor. Y ansi el dolor del pecado en quanto es offensa de Dios, ha de tener el primer lugar. Lo segundo se prueua esta verdad Theologica: porque el pecado en quanto offende a Dios tiene razon de mal de culpa. En quanto causa en nosotros daño y detrimento tiene razon de mal de pena. Luego mas nos ha de doler en quanto offende a Dios, porque la razon de mal de culpa es la suprema razon de mal: de tal suerte y calidad, que por esta razon de mal, nos llamamos verdaderamẽte pecadores. El argumento de Durando es muy facil de soltar, diziendo, que aunque por el pecado verdaderamente no causemos mal en Dios, con todo esso es grandissimo mal, y supremo mal, el desuiarnos de su diuina ley, y de su voluntad. Es esto tan grande mal, que en ninguna manera se puede comparar con otro mal ninguno.

D.Thom. en las addicio. q.3. art.1. ad 4.

La segunda dificultad es, si ha de ser mayor el dolor del pecado en quanto causa en nosotros este daño y detrimento, o del carecer de Dios. El pecado causa el detrimento, y daño que ya hemos dicho, y juntamente por el pecado incurrimos otro daño q̃ es carecer de Dios. La dificultad es, qual destos es mayor daño, y de qual ha de ser mayor el dolor. A la qual duda responde S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar que immediatamente citamos, que el dolor de carecer de Dios, ha de ser el mayor. Porque el carecer de Dios es el supremo de los males de pena, y mucho mayor que el detrimẽto del pecado que causa en nosotros. De suerte, que el supremo mal es el de la culpa, en quãto offende a la diuina Magestad. En segundo lugar esta el carecer de Dios, y luego en vltimo lugar el daño que causa el pecado en nuestras almas.

Octaua conclusion. El dolor del pecado que esta en el apetito sensitiuo, eligido y causado por la eleccion de la voluntad, no es necessario que sea grandissimo dolor. Esto enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en las addiciones a la tercera parte. La razon està clara, porque el dolor del apetito sensitiuo, no es de essencia de la contricion, ni tampoco es cosa perteneciente a su essencia: y ansi no es necessario que el tal dolor sea el mayor. Y ansi acontece muchas vezes, que los hombres tienen mayor dolor sensitiuo de otras cosas que del pecado. Pero desto no ay que hazer escrupulo, ni es cosa que importe tanto. Lo verdadero, y substancial es, tener grandissimo dolor en la voluntad, en la qual reside la virtud de la contricion.

D.Thom. in addit. q.3. ar.1.

Acerca desto mismo se ha de aduertir, que aunque en el dolor de la contricion no pueda auer excesso por grande que sea, como no lo puede auer en el amor de Dios, de donde mana y procede la contricion. Por mucho dolor de los pecados que tenga vn hombre, nunca excede. Con todo esso podria auer excesso de parte del dolor que se causa en el apetito sensitiuo. Tan grande y tan sensible podria ser el dolor que excediesse el hombre por hazerle daño a la salud. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos. De suerte que en lo que toca a esto ha de auer moderacion, y templança, y la prudencia tiene su lugar para poner medio en lo que toca a no exceder.

D.Thom. in addit. q.3. ar.2.

Nona conclusion. Cierta cosa es en Theologia, que el dolor de la contricion ha de ser mayor apretiatiue del mayor, y mas graue pecado, que no del que no lo es tanto. De suerte, que segun la mayor, o menor grauedad del pecado ha de ser mayor, o menor el dolor del coraçon. Esta verdad enseñan todos los Theologos con S. Thom. principe dellos. La razon es, porque la contricion es dolor de los pecados, en quanto son offensa de Dios: luego el pecado que tiene razon de mayor offensa de Dios se ha de aborrecer mas, y del tal hemos de tener mayor dolor. Lo segundo se prueua esta cõclusion, porque el dolor de la contricion se ordena a satisfazer a Dios por la culpa, y por la offensa, como lo enseñan los Theologos con Sancto Thomas. Luego del mayor pecado es necessario que sea mayor el dolor, para recompensar mejor la injuria que se hizo a Dios. Pero hase de aduertir, que no es necessario que el dolor de la contricion sea mayor que el mas graue peccado formal, y expressamente, sino basta que virtualmente tenga mayor dolor: de suerte que tenga proposito de euitar mas el mas graue pecado. Esto enseñan Sancto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque el peccador se puede justificar en vn instante por vna sola obra de contricion, como es cosa sabida en Theologia. Esta contricion formal, y expressamente no es necessario que toque todos los pecados formal, y expres-

D.Thom. in addit. q.3. art.3.

D.Tho.3.p. q.85.ar.3.

D.Thom. in addit. q.3. art.3.

expressamente, como queda determinado arriba: luego no es necessario que formal y expressamente el dolor de la contricion sea mayor de vn pecado que de otro, sino basta que virtualmente è implicitamente como los toca la contricion.

De lo dicho se sigue claramente que qualquiera contricion verdadera por remissa que sea en la intension es sufficiente para perdonar todos los pecados, y tener mayor dolor apretiatiue de los mas graues pecados, que no de los que no lo son tan graues. De donde viene que de dos pecadores, si el vno cometio mas graues pecados, que el otro no es necessario por fuerça de precepto, ni como medio necessario para la salud espiritual, que el que mas grauemente pecò tenga mas intenso dolor. Porque qualquier dolor como llegue a tener razó de verdadera contricion es sufficiente para tener mayor dolor del mas graue pecado, no intensiuamente, sino extensiuamente. Lo qual se declara muy bien por esta condicional, que virtualmente tiene en su coraçon el que tiene verdadera contricion, si huuiera de pecar, antes cometiera pecado de hurto que no de homicidio por ser mas graue el homicidio. Esto enseña Santo Thomas, y el Maestro Soto, y todos los Doctores. Tambien se sigue de lo dicho que para que vno tenga contricion es necessario que proponga antes padecer qualquiera pena en general y en comun, que auer pecado, y que quisiera mas auer sufrido qualquier mal de pena que auer cometido el menor pecado mortal. Porque mayor mal es el pecado mortal que todos los males de pena. Y tambien, porque qualquiera que tiene contricion tiene charidad y amor de Dios, y su diuina gracia, como lo enseña Santo Thomas, y lo hemos dicho arriba: y qualquiera que tiene charidad mas ama a Dios que a si mismo, y por el consiguiente, antes quiere padecer qualquiera pena en general, que perder, o auer perdido a Dios por el pecado mortal que aparta de la diuina Magestad. Dixe en general, y en comun, porque como enseña S. Thomas, y Innocencio, ninguno està obligado a dezir dentro de su coraçon en particular, que quiere mas padecer esta, o aquella pena que pecar. Antes es mejor consejo, que los flacos no hagan semejantes comparaciones, dentro de su coraçon, porque no les sean ocasion de caer en algun pecado mortal. Por donde muy mal haria el confessor que dixesse al penitente que quiera mas ser quemado, o muerto que pecar, o auer pecado mortalmente: porque esto seria tentar grauemente al penitente, sin ninguna necessidad. La razon es clara, porque estos males considerados mas en particular causan mucho mayor espanto, que considerados en general, y podria ser que el que tiene proposito en general y en comun de padecer todos los males del mundo antes que pecar mortalmente, si en particular considerasse quiças desfalleceria, y pecaria mortalmente.

D. Th. in addi. q. 5. ar. 3. Sot. in 4. d. 17. q. 2. ar. 4.

D. Th. quodlib. 1. ar. 9.

D. Tho. loco immediate citato. Innocen. c. omnis vtriusque sexus, de penit. & remissio.

Decima conclusion. Todo el tiempo desta vida es tiempo de contricion y dolor de los pecados. Ansi lo enseña San Augustin quando dize que donde el dolor se acaba falta la penitencia, y donde falta la penitencia, no queda lugar de perdon. Quiere dezir que el dolor y la penitencia de pecado mortal, jamas se ha de acabar, si queremos alcançar perdon de Dios: es razon que toda la vida tengamos dolor de nuestros pecados. Esta conclusion se puede entender en dos sentidos. El primero es, que de qualquiera pecado mortal por ser tan grande mal, hemos de llorar toda la vida, y tener dolor, y penitencia del. En este sentido habla San Augustin en el lugar citado, y lo enseña Sancto Thomas, y los Thomistas. Siempre hemos de procurar de destruyr el pecado cometido, y la pena del pecado, y los daños que se siguieren del, teniendo siempre dolor, arrepentimiento y contricion del pecado. En este sentido es có sejo muy bueno y sancto hazerlo ansi. Pero no es necessario como medio para la salud, como cosa que cae debaxo de precepto. Como el sacramento de la penitencia se puede iterar de los mismos pecados, y es muy buen consejo el hazerlo, ansi como lo enseñamos arriba: ansi tambien la contricion, y dolor de los mismos pecados, se puede iterar, y es muy buen consejo hazerlo ansi. Otro sentido tiene esta conclusion, y es, que todo el tiempo de la vida es tiempo de contricion, y dolor de los pecados. De suerte, que aunque mas graues pecados cometamos en esta vida, siempre ay lugar de dolor, y contricion, por la qual se perdonan los pecados mortales. Aunque Dios nos aya perdonado millones de peccados muchas vezes cometidos por diuersas contriciones, si de nueuo pecamos repitiendo la contricion, y el dolor, nos perdonara Dios de nueuo. Esto es cierto, segun nuestra Fè, como lo enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Como el sacramento de la penitencia todo el tiempo de la vida se puede repetir sobre varios y diuersos peccados, ansi tambien el dolor, y la contricion interior se puede repetir de varios y diuersos pecados. En la otra vida no tienen los peccados remedio ninguno: pero en esta vida siempre tienen remedio, que es hazer penitencia dellos.

Augu. lib. de pæni.

D. Tho. addi. q. 4. ar. 1.

D. Tho. 3. p. q. 84. ar. vlti. & q. 86. ar. 1.

Acerca del primer sentido desta conclusion queda vna duda digna de saber: Si vn hombre bueno y sancto, que sabe con gran probabilidad, y casi ciertamente, moralmente hablando, que se le han perdonado los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena, por fuerça y

y virtud de la contricion que tuuo, si podra de nueuo tener dolor de aquellos mismos pecados. Semejante duda pusimos arriba del sacramento de la Penitencia, si es iterable sobre los mismos pecados, quando se entendiesse moralmente con gran probabilidad, que estan perdonados, quanto a la culpa y pena por el sacramẽto que precedio. La razon de dudar a nuestro proposito es, porque el objeto y materia de la contricion es el pecado. En el tal caso el pecado esta perdonado, y destruydo, y aniquilado quanto a la culpa, y quanto a la pena, por la cõtricion, y dolor que precedio. Luego no puede el tal hombre tener contriciõ de nueuo del tal pecado, pues falta objeto y materia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no puede auer contricion de tal pecado en este caso. Esto enseñan los Doctores que dizen, que en semejante caso, quando ay esta probabilidad que se perdonaron los pecados por el sacramẽto precedente, no se puede repetir el sacramento, por no auer materia, que son los pecados.

En esta dificultad digo lo primero, que regular y comunmente puede auer contricion de los pecados de que ya otras vezes hemos tenido contricion. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque regular y comunmente, no todos los hombres tienẽ essa gran probabilidad de que se le perdonaron los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena, por la contricion passada. Y ansi es muy bien repetirla siempre de nueuo, para alcançar nueuo perdon de los pecados. Digo lo segundo, que en el caso de la duda se puede muy bien repetir la contricion. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque como enseña Santo Thomas, el daño que hizo el pecado, aunque se perdone el pecado, y se borre del alma siempre queda quanto a alguna cosa, y nunca el hombre se restituye a la dignidad antigua del estado de la innocencia: y ansi quanto a este efecto queda el daño del pecado, y puede auer dolor y contricion del, como si quedasse quanto al efecto de la pena. Lo segundo se prueua, porque si el sacramento de la penitencia se puede iterar en este caso, tambien se puede iterar la contricion, porque ansi el sacramento como la contricion se ordenan al perdon de los pecados y a su destruycion. A la razon de dudar se responde muy facilmente, que el pecado, en el tal caso siempre queda quanto a algun efecto, aunque el no quede en si, siempre dexa algun rastro de si. Quando esto no fuera, bastaua que la contriciõ de su naturaleza dispone la gracia que perdona el pecado. Por lo qual la nueua contriciõ dispone a nueua gracia de su naturaleza perdonadora del pecado, aunque agora actualmente no le perdone.

D. Tho. q. 4. in addit. arti. 1.

Vndecima conclusion del efecto de la contricion. La verdadera contricion quita todos los pecados mortales, y es efecto proprio suyo la remission de los pecados mortales. Esta conclusion es cierta, segun nuestra Fe. De suerte, que es cierto de Fe, que todos los pecados mortales por graues y enormes que sean, se perdonan por la verdadera contricion y dolor de los pecados. Tambien es cierto y aueriguado segun nuestra Fe, que puede el pecador tener cõtricion de qualesquier pecados, por graues y enormes que sean, con la qual se puede justificar de sus pecados. Esta conclusion enseñan todos los Theologos con Santo Thomas, particularmente todos sus discipulos: los quales con muchos lugares de la sagrada Escriptura, y con muchos testimonios de Santos prueuan esta verdad Catholica. Breuemente sera bien prouar esta conclusion. Lo primero se prueua de la sagrada Escriptura, de aquel celebre testimonio del Propheta Ezechiel. En el qual cõ muy elegantes palabras el Propheta en nombre de Dios promete perdon de los pecados, y que no se acordara Dios mas dellos, si hizieremos penitencia, teniendo verdadera contricion de nuestros pecados. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino: el qual determina esta verdad en dos partes. En el segundo lugar nos enseña como con la verdadera contricion se reconcilia el hombre con Dios. Lo tercero se prueua esta verdad con esta razon: porque la contricion como arriba deziamos tiene entrañado en si el amor de Dios, y su diuina charidad, con la qual no se compadece pecado mortal ninguno, y ansi todos los echa fuera: luego es perdonadora de todos los pecados mortales. Lo quarto se prueua porque Sancto Thomas, y todos sus discipulos enseñan, que la penitencia y la contricion de su naturaleza tienen destruyr y deshazer el pecado mortal: luego la contricion perdona todos los pecados mortales.

S. Tho. 3. p. q. 86. ar. 1. & in Add. q. 5. ar. 1.

Ezech. c. 18

Conci. Trid. ses. 6. c. 14. & ss. 14. ca. 4.

D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 2.

Que en esta vida siempre podamos tener verdadera contricion, y conuertirnos a Dios de coraçon, tambien es de Fe, y lo prueuan los mismos authores en el lugar arriba citado. En esta vida siempre tiene el hombre libre aluedrio para boluerse a Dios, ningun pecado ni pecados por graues y enormes que sean, son poderosos para quitar el libre aluedrio en esta vida. La gracia de Dios tambien la tenemos a la mano. Su diuina misericordia y piedad es tal y tan grande, que nunca faltan de su parte ayudas del cielo, con las quales nos podamos boluer a Dios, y tener dolor y contricion de nuestros pecados. Teniendo contricion dellos, por su fuerça y virtud se perdonan.

Pero hase de aduertir con el Angelico Doctor Sancto Thomas, y con todos sus discipulos, que la contricion de otra manera perdona los

D. Tho. add. q. 5. a. r. 1.

los pecados, y causa la gracia, quando es actualmente parte de sacramento, y de otra manera quando no es parte de sacramento de la Penitécia, sino que dize orden a el. Puede acontecer que la contricion sea parte del sacramento de Penitencia, como quando vn hombre con verdadera contricion de sus pecados se llega a cófessar, y le absueluen dellos. En este caso la cótricion es parte deste sacramento. Otras vezes puede acontecer que no sea actualmente parte del sacramento, aunque diga orden a el. Como quando vn pecador mucho antes que se cófiesse tiene dolor y verdadera contricion de sus pecados. Estas contriciones perdonan los pecados mortales, y causan la remission dellos, como ya hemos platicado: pero causanla de diuersa manera. Si se considera como parte del sacramento, causa la gracia y la remission de los pecados effectiuamente, como instrumento de la diuina virtud, a la manera que la causan los sacramentos de la nueua ley, como lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. (D.Tho.3 p. q.62. ar.1. ad 2.) De manera que la contricion junta con la confession, y absolucion, participa vna diuina virtud, de manera, que como instrumento diuino causa la gracia y remission de los pecados. Si la contricion se considera de la segunda manera, segun que no es parte de sacramento, no causa la gracia, ni la remission de los pecados, como instrumento diuino, sino tan solamente como disposicion vltima que dispone a la gracia y a la remission de los pecados, con la qual no se compadece ningun pecado mortal. Pero hase de aduertir, que no faltan algunos Doctores que enseñan, que esta contricion ansi considerada por dezir orden orden y respecto al sacramento de la penitencia, dispone a mayor gracia, y remission de pecados; que de su naturaleza sin aquel orden. Declaremos este punto en vn hombre que en la ley de gracia se conuierte a Dios, con contricion de sus pecados, como quatro con orden al sacramento de la Penitencia, y otro que en la ley antigua se conuirtio con la misma intencion de contricion, al primero le daran mayor gracia segú estos Doctores, tan solamente por dezir orden, y mirar como fin al sacramento de la Penitencia. Pero no le daran tanta gracia, como si actualmente recibiera el sacramento de la Penitencia: porque de mayor virtud, y efficacia es recebir actualmente el sacramento, o dezir orden a el, y mirarle como a fin.

Duodecima conclusion. Fuera de sacramento, ninguno se puede justificar ni alcançar perdon de sus pecados mortales, sin contricion, y verdadera penitencia, hablando de ley ordinaria. Esto tiene verdad, no solamente en la ley Euangelica, sino tambien en todas las leyes passadas. Esta conclusion es certissima segun nuestra Fe, determinada en la Iglesia contra algunos errores. Esta verdad enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los demas Doctores. (D.Tho.3.p. q.86.ar.2.) Esta conclusion se prueua de las Sagradas Escripturas, en las quales siempre que se promete perdon de los peccados como necessaria condicion, se pone la penitencia, y la contricion. Esto se vee claramente en el Propheta Ezechiel, (Ezech. 18. & 33.) el qual en persona de Dios dize, que perdonara los pecados cometidos contra el, si el pecador hiziere penitencia. Christo nuestro Señor por el Euangelista San Matheo (Matth. c.4) nos persuade que hagamos penitencia, y tengamos contricion de nuestros pecados, y desta manera se llegara a nosotros el reyno de Dios, esto es la gracia que perdona todos los pecados, y los lança del alma. Lo segundo se prueua esta verdad con muchos testimonios de los Sanctos Padres, en particular de San Augustin, (De consecr. d 4. cap. omnis de pœn. d. 1. ca. neminem.) y refierense sus palabras en el Derecho. Lo tercero se prueua esta conclusion, muy claramente de la determinacion del Concilio Tridentino, (Conc. Trid. ses.6. cap.6. cap.14. c.3. & ses.14. c. 1.2. & 4.) que dize, que en todo tiempo fue necessaria la penitencia, y contricion para la remission de los pecados mortales. Lo vltimo se prueua esta conclusion con la razon de Sancto Thomas en el lugar citado. Porque el pecador quando peca mortalmente con su propria voluntad se aparta de Dios, y se desuia del, y se conuierte a las criaturas, luego para quitar el pecado del alma, y alcançar perdon del, fue necessarissimo, que el peccador con su propria voluntad se conuirtiesse a Dios, y se desuiasse del bien criado, y que el mismo con la contricion y penitencia, que es obra de su propria voluntad, destruyesse el pecado, y alcançasse perdon del. Diximos en la conclusion, fuera del sacramento de la penitencia: porque con el sacramento de la Penitencia bastara attricion perfecta para la justificacion, como diremos abaxo en su proprio lugar.

Pero hase de aduertir, que la penitencia, y contricion que es necessaria para la remission de los pecados, no es solamente cessar dellos y començar nueua vida, sino tambien dolor, y aborrecimiento del pecado passado, con proposito de nunca mas offender la diuina Magestad. Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado. En esta cóclusion como esta declarada conuienen todos los Catholicos.

Toda la difficultad consiste en saber la calidad desta penitencia si ha de ser formal, y expressa con formal y expresso dolor, y contrició de los pecados passados, y con proposito formal de no los cometer mas.

Terciadecima conclusion. Regular y comúmente, y de su naturaleza para la remission de los pecados mortales, fuera del sacramento de la penitencia, es necessaria penitencia, y con-

contricion formal, y expressa, y con proposito formal y expresso de núca mas pecar. Esta verdad determinan con S. Thom. todos sus discipulos, y todos los Doctores modernos enel lugar citado. Esta conclusió se prueua lo primero de las sagradas Scripturas, en los lugares citados en la conclusió precedéte, y en otros muchos, en los quales se dize, que no puede el hombre alcançar remissio de los pecados mortales sin penitécia, y contricion: y habla a boca llena de penitencia. Penitencia, hablando absolutaméte es penitencia formal, y dolor formal, con proposito de nunca mas pecar. Luego regular, y comúmente, esta penitencia formal es necessaria para la remission delos pecados. Lo segundo se prueua dela determinacion del Concilio Tridentino, que dize, que es necessario creer, esperar, y amar, y hazer penitencia para alcançar, y grangear la gracia de la justificacion. Adonde se ha de aduertir, que fuera de la charidad, y amor de Dios que es la penitencia virtual, dize que es necessaria penitencia para justificarse el hombre. Luego habla de la penitencia, y cótricion formal. Lo tercero se prueua, porque regular y comúmente, mirando las naturalezas de las cosas a ninguno se le perdona la injuria hecha, ni se recibe a amistad, sino es que le pese, y tenga dolor de la injuria passada. Luego lo mismo sera de la injuria que se ha hecho a la diuina Mageстad. Estas son verdades certissimas, de las quales no ay duda ninguna entre los Theologos.

La dificultad esta, si esta regla tiene excepcion en alguno, o algunos casos: de suerte que en alguno, o algunos casos se pueda perdonar el pecado mortal por sola la charidad, y amor de Dios, que es penitencia y contricion virtual y no formal. En este punto no conuiené todos los Theologos, y ay diuersas sentencias, y diuersos pareceres. La primera sentécia es, que en algun caso como fuera de curso ordinario, y como dizen los Theologos, per accidens, se puede vn hombre justificar delos pecados mortales y fuera del sacramento con sola penitencia virtual, que es charidad y amor de Dios, sin penitencia y contricion formal, y expressa. Estos casos extraordinarios son como excepciones de la regla general, que esta puesta en las dos conclusiones passadas. El primer caso, y excepcion, es quando vn hombre ha hecho inquisicion de su consciencia diligétemente, y no se puede acordar de algun pecado, siendo ansi que en realidad de verdad ha cometido algun pecado mortal, aúque no se puede acordar del. En este caso dizen algunos Doctores, que no es necessaria penitencia formal, sino que basta penitencia virtual, que es vn amor de Dios feruoroso, y vna obra de charidad sobrenatural, con la qual se justificara en el tal caso sin contricion, ni dolor formal de sus pecados. Porque en este caso este tal no puede tener formal penitencia, ni contricion, pues la contrició tiene por materia, y objeto el pecado passado, el qual ha de estar presente en la memoria de aquel que tiene contricion, y penitencia formal. Esta sentencia en este caso parece que la enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, quando dize, que quanto a los pecados oluidados despues de hecha sufficiente inquisicion, basta displicencia virtual, por el amor de Dios feruoroso, y claramente habla de los pecados mortales. El segundo caso y excepcion es, quádo algú hóbre tiene consciécia de pecado mortal, por lo menos habitualméte: de suerte, que haziédo vn examen moderado de su consciencia, luego se acordaria de sus pecados. Pero arrebatanle tan subitamente para martyrizarle, que no tiene lugar de pensar en sus pecados, con el gran amor de Dios que tiene el desseo grande de responder al tyrano por su diuina gloria. En este caso este tal que muere martyr por Christo, consigue remission de todos sus pecados sin formal penitencia, con sola la virtual, que es la charidad, y amor de Dios. En este caso corre la misma razon q̃ en el passado: porque donde no ay memoria ni acuerdo ninguno de pecado, no puede auer formal penitencia, ni contricion, como es cosa clara. Tambien es cosa muy dura dezir, que en este caso este tal no sea verdadero martyr, y q̃ no tenga verdadero amor de Dios. Esta sentencia con estas dos excepciones tienen muchos doctores. Tienela Scoto, Gregorio, Adriano, Vega, Cayetano, y Nauarro. Verdad es, que estos authores enseñan, que en qualquier caso para la justificacion del pecador, basta la penitencia virtual, q̃ es la charidad y amor de Dios. Su fundamento es, porque la charidad y amor de Dios, equiuale a penitencia, y contricion formal, y es mejor que ella, y ansi puede causar el mismo effecto, que es la remission de los pecados. Pero esta sentencia en algunos casos, como eran los placados tienen otros Doctores, y algunos de los mismos. Ansi lo tiene Scoto, Iuan de Maiores, Gabriel, Ocham, y Almain, y el P. M. Soto. Pero estos Doctores enseñan, que fuera de aquellos casos siempre es necessaria formal contricion, y penitencia.

D. Th. 3. p. q. 87. ar. 1.

Scot. 4. d. 14. q. 1.
Greg. 1. d. 17.
Adria. quo lib. 7. q. 4.
Vega. lib. 6 c. 34. & 35.
Caiet. 3. p. q. 87. ar. 1.
Nauarr. in man. c. 1. num. 10.
Scoto vbi sup. contra Thom. 1.
Maior. in 4. dist. 14. q. 1.
Gabr. 4. d. 14. q. 1. có. Ocham, & Almain.
Soto. 4. d. 17. q. 1.

La segunda sentencia puesta en otro extremo es, que en ningun caso por raro que sea, y extraordinario, no se puede justificar el hóbre sin formal contricion, y penitencia. Esta senténcia tiene el Maestro Cano, y esta sentencia tienen muchos discipulos de S. Thomas, sobre los lugares ya citados. Pero hase de aduertir, que esta sentencia no enseña, q̃ el amor de Dios y la charidad con que el alma ama a Dios no sea poderosa para causar la remission de los pecados. Si vna vez se pusiesse este amor en el alma es tan excelente, que no compadece consigo ninguna

ningun pecado mortal. Esta charidad tiene cõsigo la compañia de la diuina gracia,la qual borra todos los pecados del alma.Pero no admite esta sentencia,que pueda auer charidad, y amor de Dios en el alma del que pecò mortalmente,sin que aya penitẽcia,y dolor,y contricion formal.El fundamento desta sentencia es,porque en las diuinas letras,y en los Santos y Concilios ya citados en las conclusiones passadas,siempre se dize ser necessaria la penitencia,y contricion para la remission de los pecados. Esto dizen sin alguna excepcion en caso alguno. Esta es la regla general.La charidad y amor de Dios en rigor y propriedad,no es verdadera penitencia,ni contricion,y ansi parece que es necessario que en todo caso,sin excepcion ninguna,es necessaria penitencia formal, y contricion formal, para la remission de los pecados mortales.

Para declaracion desta verdad digo lo primero,que dezir que en todo caso y sucesso basta la penitencia,y contricion virtual, que es el amor de Dios,y charidad sin contriciõ y penitencia formal,para la remission de los pecados mortales,no me parece verdadera sentencia,ni conforme a la doctrina de la Escriptura y de los Concilios,y de los Santos.Los quales ponen como medio necessario para la remission de los pecados mortales,la penitencia con tricion,y no se ha de entender que la Escriptura santa,y los Doctores sagrados, y los santos Concilios no hablen en rigor,sino impropriamente,tomando penitencia por el amor y charidad de Dios.De suerte, que dezimos q̃ regular y comunmente conforme a las Escrituras santas,y Concilios,despues de auer vn hombre pecado mortalmẽte,no puede tener verdadero amor de Dios,y charidad sin penitencia,y contricion formal.Esto es necessario regular y comunmente,como queda prouado en la conclusion passada.

Digo lo segundo,que aunque es probable sentencia la de aquellos Doctores,que dizen, q̃ en aquellos casos particulares basta la penitencia,y contricion virtual que es el amor de Dios,sin la formal,con todo esso me parece mas probable,y mas conforme a las santas Escripturas,y santos Concilios lo contrario,que en ningun caso por raro que sea,se puede justificar vno de los pecados mortales,sin formal y expressa contricion dellos.De suerte,que fuera de sacramento,es medio vnico para alcançar la remission de los pecados mortales.Conforme a esta sentencia,en ningun caso puede auer amor de Dios,sin formal y expressa contricion,auiendo primero cometido algun pecado mortal. Esta conclusion tiene dos partes. La primera se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen,y con los argumentos que se hazen en su fauor,que parece conuencen ser aquella sentencia probable.La segunda parte de la conclusion se conuence con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor,que prueuan ser esta mas acertada sentencia.Para que mejor se eche de ver ser esto ansi,se puede arguyr en fauor desta sentencia: porque por el mismo caso,que en algun caso,o casos puede auer excepcion de la regla de la sagrada Escriptura,Concilios,y santos,parece que la puede auer en otros casos fuera de aquellos declarados.Pongo exemplo.En caso que vn hõbre q̃ esta en pecado mortal de repente considerasse la diuina bondad,y se arrebatasse en amor de Dios.En este caso no parece que auia razõ porque no se justificasse sin penitencia,y contricion formal.Porque si el amor de Dios en el tal pecador no tiene necessaria connexion con la contricion,no ay razon ninguna,porque el tal pecador no pueda arrebatarse en amor de Dios,sin tener penitencia y contricion formal.Segun esta sentencia hemos de dezir,que en los casos de la contraria sentẽcia,no se puede justificar,sin tener penitencia,y contricion formal,y expressa de los pecados en general, y en comũ:conforme a lo que dize Dauid pidiendo a Dios misericorda.Los delictos y pecados,quien los entiende Señor?Mis pecados ocultos limpialdos y purificadme dellos.

Toda via queda dificultad para declarar cũplidamente lo que queda dicho en la dificultad passada.La dificultad es,si puede el hombre tener contricion sin tener memoria alguna de pecados.Porque sino la puede tener,parece que se siguiria vn inconueniẽte,y es,que en caso que vn hombre totalmente estuuiesse oluidado de sus pecados,los quales real y verdaderamente cometio, que se pueda este tal saluar con solo amor de Dios,y con vna obra de charidad,o que en ninguna manera tenga remedio:lo qual no se deue admitir.Porque este tal no pude tener acto de contricion A esta duda digo lo primero,que es impossible cosa tener contricion debaxo desta condicion,si peque.Esta doctrina enseñã los Thomistas, y otros authores.Esta verdad se prueua lo primero,porq̃ el objecto y materia de la contricion,es el pecado cometido por aquel que la tiene.Luego siendo ansi que este tal no entiẽde que tiene pecado,no podra tener contricion del.Lo segundo se prueua,porque en realidad de verdad no puede auer verdadero sacramento de penitencia debaxo de aquella cõdicion,si peque. Luego tampoco podra auer verdadera contricion.Porque la misma materia,y el mismo objecto que es el pecado,tiene la contricion y el sacramento. Lo tercero se prueua,porque si debaxo de aquella condicion pudiesse auer contricion,podria auer cõtricion de los pecados possibles, y nunca cometi- 3. p. q. 86. ar. 2

P 5

metidos. Lo qual en ninguna manera admiten los Theologos. Lo vltimo se prueua porque ninguno puede satisfazer debaxo de aquella condicion, no sabiendo que ha cometido alguna ofensa contra Dios. Porque aquella condicional, si pe que, en realidad de verdad no pone pecado en el alma. Luego debaxo de aquella condicion, no puede auer verdadera cõtricion. Digo lo segundo, quando vn hombre està cierto que ha pecado mortalmente, aunque no se le acuerde en particular la especie del pecado, puede muy bien tener contricion, y penitencia del tal pecado. La tal contricion se puede llamar general, respecto de la especie del pecado, aunque particular y determina respecto del indiuiduo en confuso, y debaxo de razon de pecado. En esta sentencia conuienen todos los Theologos en el lugar immediatamente citado. Esto se prueua lo primero, porque ya ay materia y objecto de contriciõ, que es pecado mortal, aunque no se sepa la especie del tal pecado. Deste pecado puede tener contriciõ, y por el puede satisfazer. Lo segundo se prueua, porque puede auer verdadero sacramento de penitencia cõ solo aquel pecado. Luego tãbien puede auer verdadera contricion de aquel pecado. Porque la misma materia y objecto tiene el sacramento y la contricion. De lo dicho nace vna duda, y a mi parecer grande, y es, quã do vn hombre piensa que ha pecado mortalmente, siendo ansi que real y verdaderamente no cometio el tal pecado, si podra tener contricion. Parece que no, y parece q̃ es impossible tenerla: porque este tal, no tiene verdadero objecto, ni verdadera materia de la penitencia y contricion. Luego este tal no puede tener contricion. Que no tenga verdadera materia, es cosa clara, porque no tiene pecado, sino piensa que lo tiene. Lo segũdo se prueua esto mismo, porque si este tal se confessasse deste pecado, que el piẽsa tener y realmente no le tiene, no haria verdadero sacramento. Porque real y verdaderamente no tiene pecado, que es la legitima materia del sacromento de la penitencia. Luego tãpoco podra tener verdadera contricion: pues la contricion, y el sacramento tiene la misma materia. Lo tercero ay razõ de dudar, porque si pudiesse auer contricion en el tal caso, podriala auer tãbiẽ debaxo de aquella condiciõ, si pe que. Porque no ay mas materia de contricion en el vn caso que en el otro. Lo qual no se admite conforme al primer dicho desta duda.

En contra desto se ofrece, que este tal que piensa tener pecado mortal, aunq̃ en realidad de verdad no lo tiene, està obligado en consciencia a tener contricion, supuesto que tiene consciencia erronea de que està en pecado mortal. Luego puede tener verdadera contricion: porque sino pudiesse tenerla, no estaria obligado a tenerla siendo impossible. Porque Dios no obliga a lo impossible. Lo segundo, porque como diremos abaxo en la materia de confessione, y lo enseña Santo Thomas, y sus discipulos, este tal està obligado a confessarse de aquel pecado mortal que el piensa tener, aunque en ralidad de verdad no le tenga. Luego tambien puede tener cõtricion en este caso: porque la contricion y confession sacramẽtal tienen la misma materia. Este caso a mi parecer, tiene grandissima dificultad en Theologia por las razones que ay encontradas por ambas partes. Para declarar esta dificultad digo lo tercero, que en este caso està el tal hõbre por la consciencia erronea que tiene obligado a tener contricion, y la tal conticion sera contricion verdadera. Esta es doctrina comun de los discipulos de Santo Thomas en la tercera parte en el lugar immediatamente citado. Esto prueuan las razones que haziamos en segũdo lugar, que tienen gran fuerça para prouar esta verdad. Pero principalmente se prueua con esta razõ. Todas las virtudes morales puedẽ muy bien tener sus actos, y obras, principalmente interiores, con vn juyzio falso especulatiuamente, si es verdadero praticamente. Declaremos este principio con exemplos que lo entiendan todos. Porque deste principio depende la probacion clara de nuestra conclusiõ. El primer exemplo es, si vno tiene vna pieça de oro, que en realidad de verdad es suya, y piensa que es agena, en realidad de verdad este tal puede muy bien tener, y deue tener voluntad interior de restituyrla. La qual volũtad, y querer mana, y procede verdaderamente de la justicia comutatiua. El segundo exemplo es en la virtud de la religion. Si vno piensa legitimamẽte, como lo deue de pensar, que debaxo de las especies sacramentales, que alça el sacerdote, que està diziendo missa, està verdadoramente Christo, aunque en realidad de verdad no lo estuuiesse por algun defecto particular, que huuiesse cometido el sacerdote. Este tal adorando el sacramento como en realidad de verdad lo deue adorar, haze vna obra excelẽtissima, q̃ procede de la virtud de religiõ. Luego tambien en nuestro proposito la penitencia, que es cierta manera de justicia, y tiene afinidad con la virtud de religion, podra muy bien con aquel juyzio especulatiuo falso, aunque verdadero praticamente tener acto de contricion verdadera, acerca de aquel pecado que piensa que cometio, aũque en realidad de verdad no lo aya cometido. De suerte, que en el tal caso el tal pecado no verdadero, sino pensado, y estimado como verdadero, puede ser ojecto y materia de contricion.

En las additiones a la tercera parte. q. 1. a. 4.

A la primera razon de dudar se responde, que sin duda ninguna en este caso, està obligado a tener contricion, y puede tener contricion,

cion. Para lo qual basta que tenga pecado conforme a su estimacion, aunque en realidad de verdad no le tenga. De suerte, que para tener verdadera contricion, no es necessario que aya verdadero pecado en el alma. Su objecto y materia es verdadero pecado, o tenido por tal. Como objecto de voluntad es el verdadero bien, o aparente bien. Esto consta de los exẽplos que trayamos.

A la segunda razon se responde, que sin duda en el tal caso no puede auer verdadero sacramẽto de penitencia, no auiẽdo pecado mortal. Contodo esso puede auer verdadera cõtriciõ. Ay grã diferencia entre el sacramẽto y la cõtricion. La contriciõ es vna obra de vna virtud moral, y para auerla, basta q̃ aya pecado, aunque no verdadero, tenido por tal, como deziamos de aq̃llas virtudes morales. Pero el sacramẽto es vn instrumẽto de la diuina virtud, q̃ tiene por objecto y materia verdadero pecado, el qual ha de quitar del alma sin el qual no puede auer verdadera absolucion de pecados. En esto mismo ay todavia dificultad acerca de la solucion deste argumẽto: porque si en este caso puede auer verdadera contricion, la tal cõtrion necessariamente ha de dezir orden al sacramento de la penitencia, como deziamos arriba. Luego puede auer verdadero sacramento de penitencia en este caso. A esto se respõde, que la tal contricion sin duda ninguna dize orden al sacramento de la penitencia. Porque el que tiene contricion en este caso, tiene proposito verdadero de confessarse, y aunq̃ realmẽte, quando se confiessa del tal pecado q̃ no tiene, no sea verdadero sacramento: aquel proposito basta para q̃ se diga, q̃ aquella contricion dize orden al sacramento de la penitencia. De manera, q̃ en el tal caso como està obligado a tener contricion, ansi tambien està obligado a confessarse por la consciencia erronea que tiene. Pero si se confiessa de aquel solo pecado, no es verdadero sacramento, ni le dan gracia por virtud del sacramento. La razon es, porq̃ el sacramento da gracia como instrumento de Dios, el qual no tiene ignorancia ninguna, y es sabidor de todo. De donde viene, q̃ no aplica la medicina, sino es donde ay verdadera enfermedad del pecado. Y ansi, aunq̃ diga el sacerdote: Yo te absueluo, no haze nada porq̃ no ay materia q̃ es la enfermedad del pecado actual. Al tercero argumento se responde, que de lo dicho en ninguna manera se sigue, que puede auer contricion debaxo de aquella condicional, si pequè. La razon es, porque ay gran diferencia entre lo vno y lo otro. En el vn caso no ay pecado cierto, y determinado, pero en el otro caso ay pecado cierto segun la estimacion de aquel que se confiessa: y ansi no es del todo la misma razon. Pero todavia queda alguna dificultad, quando vno dudasse si ha cometido vn pecado mortal, y tiene razones por ambas partes. En este caso queda duda, si el tal podria tener verdadera contricion de sus pecados, no teniendo otro pecado alguno: porque en el tal caso, no tiene pecado cierto, aun segun su estimacion, sino siempre dudoso. En este caso no parece que puede tener contricion, sino debaxo de condicion diziendo en su coraçon, si pequè yo tengo contricion. Esto se cõfirma, porque en el tal caso no puede auer absolucion, sino es debaxo de condicion, como es cosa cierta, y muy aueriguada entre todos los Theologos. Luego tampoco puede auer verdadera contricion, sino es debaxo de condiciõ.

A esta duda se responde, que parece que conuence ser ansi verdad, que quando ya en particular se duda si se ha cometido vn pecado, o no, bien puede auer contricion debaxo de cõdicion. Y es cosa muy diferente de lo que deziamos al principio. Porque al principio hablamos quãdo vn hombre no se le acuerda de pecado ninguno, ni duda en particular, sino en general, y en comun: y como en el ayre. En nuestro caso ya se trata de pecado en particular: el qual se pretende excluyr del alma si a caso lo ay. Digo lo tercero, que del pecado venial, o pecados veniales puede auer verdadera contricion, que mane y proceda de la virtud de la penitencia. Ansi lo enseñan Santo Thomas, y todos los Doctores, y todos los Summistas. La razon es clara, porque los pecados veniales pueden pertenecer al sacramento de la penitẽcia, y ser materia suya, como queda dicho arriba en el capitulo segundo. Luego tambien podra auer verdadera contricion y dolor de los pecados veniales. Porque la contricion y sacramento de la penitencia, tienen el mismo objecto. De lo qual se sigue, que siendo ansi que los pecados veniales son tan comunes, y frequentes, quando el hombre no se le acuerda pecado mortal alguno, ni tiene memoria del, podra tener contricion de los pecados veniales, por la qual se le perdonaran todos los pecados, y ansi alcançara salud espiritual para su alma.

D. Th. 3. p. q. 86. ar. 3.

Quinta decima conclusion. Por la obra de contricion, y penitẽcia, no se puede perdonar vn pecado mortal, sin que se perdone el otro. De suerte, de tan a fuerça y virtud es la contricion para la destruccion del pecado, y para el perdon del, que todos los perdona hablando de los mortales, y no puede perdonar vn pecado mortal sin otro. Esta verdad enseñan todos los Theologos con Santo Thomas. Esta conclusion entendida de los pecados mortales, como en hecho de verdad se entiende, es certissima: y la enseña el Maestro de las sentencias siguiendole todos los Doctores Theologos, y todos los Iuristas con Graciano. Esta conclusion prueua san Augustin con testimonios de

D. Th. 3. p. q. 86. ar. 3. Mag. in 4 d. 15. Grat. de pœnit. d. 3. per multa c. principal. mente en .l c. 1. &. c. sunt plures D. Aug. de vera, & c. 9.

la

la sagrada Escriptura, que conuencen esta verdad Catholica. Esta doctrina se conuence lo primero, porque en las letras sagradas, no se promete remission de los pecados, sino es a aquel que haze verdadera penitencia de todos ellos, como se vee claramente en aquel famoso testimonio del Propheta Ezechiel, en el qual como condicion necessaria para la remission de los pecados, pone el hazer penitencia de todos ellos. El Apostol Santiago en su Canonica, tambien nos enseña, que el que ofende en vn pecado, es como si quebrara todos los preceptos en este sentido, que no se puede librar de vn pecado mortal sin librarse de todos. Lo segundo se prueua esta verdad con tal razon: porque la contricion causa la remissió del pecado mortal, porque tiene dolor del, y lo aborrece en quanto es ofensa de Dios. Siendo la misma razon en quanto ofensa de Dios de todos los pecados, no puede tener verdadera contricion de vn pecado mortal, sin tenerla de todos los pecados mortales. Y ansi no se puede perdonar por la contricion, ni por el sacramento de la penitencia vn pecado mortal, sin que se perdonen todos. Lo tercero se prueua, porque la contrició perdona los pecados mortales, disponiendo vltimamente para la infusion de la gracia. La gracia quando està en el alma, no admite compañia alguna de pecado mortal: y ansi por la contrició no se puede perdonar vn pecado mortal, sin que se perdonen todos. Lo vltimo se prueua esta conclusion, porque las obras de Dios son perfectas y acabadas, como lo dize el Propheta Moyses: y ansi totalmente perdona Dios los pecados, quando los perdona. De donde vino, y procedio aquel comun prouerbio de todos los Theologos, que dize, que es impiedad grande, esperar de Dios perdon de la mitad de los pecados, quedádose en su fuerça la otra mitad.

Ezec. c. 18. & 33.

Iacob. ca. 2.

Deut. c. 32.

Acerca desta conclusió ay duda, si es la misma razon de los pecados veniales: de fuerte, q̃ no se pueda perdonar vn pecado venial sin otro. En esta dificultad, que no es tan dificil, el padre Maestro Soto, dize, que el pecado venial, no se puede perdonar, sin que se perdoné todos los demas pecados veniales quando se perdonan por la contricion.

Sot. in 4. d. 15. q. 1. art. 3.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna, vn pecado venial se puede perdonar, sin que se perdone el otro. De suerte, que estos pecados no tienen necessaria conexion entre si, quanto a el perdon dellos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar de Santo Thomas citado en la conclusion. Esta verdad se conuence claraméte, porque ninguna de las razones que haziamos de los pecados mortales, conuence de los pecados veniales: porque los pecados veniales no apartan de Dios, ni los pecados veniales repugnan con la diuina gracia, y ansi puede tener vno contricion de vn pecado venial, sin tenerla del otro, y se puede muy bien perdonar vn pecado venial, sin que se perdone otro.

Quintadecima conclusion. Quando se quità el pecado mortal, por la verdadera contricion y penitencia, justamente se quita la obligacion a la pena entera, que se cósigue a la culpa. Pero puede quedar obligacion a pena alguna temporal, la qual se ha de pagar en el purgatorio. De suerte, que la virtud de la contricion es tan grande, que no solamente perdona la culpa mortal, sino tambien la pena eterna. Aunque no siempre es de tan gran fuerça y virtud, que perdone la pena temporal deuida por el pecado. Esta conclusion bien mirada tiene dos partes. La primera parte la enseña Santo Thomas, y todos los Doctores, y es cierta segun nuestra fe. Prueuase esta parte lo primero de las sagradas Escripturas, en los quales a los que verdaderamente hazen penitencia, y tienen contricion de sus pecados se les promete la vida eterna, y el reyno de los cielos. Luego perdonaseles la pena eterna que se consigue a la culpa mortal. Esta verdad tábien se determina en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua esta parte desta conclusion con esta razon, porque por la penitencia, y cótricion se perdona la culpa, y se quita la auersion de Dios, y se infunde la gracia. Luego no queda la pena eterna que se consigue a la culpa, y a la auersion de Dios. La segunda parte de la conclusió tambien es cierta segú nuestra fe, como lo enseñan los mismos Doctores en los lugares citados. Lo primero se prueua esta parte de la conclusion, de la determinacon del Concilio Tridentino, que determina esta verdad. Lo segúdo se prueua esta verdad, porque es cosa cierta segun la fe, que despues desta vida ay purgatorio, e indulgencias, y satisfacciones por las penas temporales deuidas despues de perdonada la culpa.

D. Th. 3. p. q. 86. ar. 4. q. 5. de las addit. ar. 1.

Conc. Trid. sess. 6. ca. 14.

Conc. Trid. sess. 6. ca. 9.

Acerca desta parte ay vna, o dos dificultades. La primera es, porq̃ la pena no se deue, si no es por la culpa, segun la recta justicia, Luego en el mismo punto que la culpa se quità del alma por la verdadera contricion, no queda obligacion a pena ninguna. Lo segundo, porque Dios quando perdona el pecado por su diuina gracia, recibe al hombre en su amistad, y es contra la ley de la verdadera amistad castigar la culpa ya passada, y seria acordarse de los pecados passados, y tener memoria dellos, que es contra lo que el mismo promete por el Propheta Ezechiel, q̃ si el pecador hiziere penitencia, no se acordara mas de todos sus pecados. El castigarlos con alguna pena temporal, parece que es tener alguna memoria y acuerdo dellos.

Ezec. c. 18.

A esta duda se responde, que perdonado el pecado

pecado y la pena eterna, queda obligacion a la pena temporal, la qual corresponde a la conuersion, con que se conuirtio a la criatura con delectacion, y gusto. Mientras no se paga esta conuersion con la deuida pena, siempre parece que ay desorden de parte del hombre, el el qual se ha de reduzir a ygualdad, conforme a la diuina justicia. Porque el orden de la diuina justicia pide, que quanto vno se deleytò, y tuuo de contento, tanto le den de pena y tor-
Apoc. c. 18. mento, como lo dize San Iuan en el Apocalypsi. Y ansi a lo primero se respóde, que aunque este perdonada la culpa, no esta hecha ygualdad de justicia, quanto a lo q̃ se deue por la cóuersion con que se conuirtio a la criatura, con gusto y contento: y ansi queda obligacion a pena temporal. A lo segundo se respóde, que no repugna a la razon de la verdadera amistad pedir alguna satisfaccion por la injuria, y ofensa y daño que precedio. Principalmente tiene esto verdad, quádo el amigo es juntamẽte juez: al qual pertenece castigar los delictos, segun la justicia vindicatiua, como acontece al presente: porque Dios que recibe al pecador a su amistad es supremo juez, al qual de oficio pertenece castigar los delictos. Y ansi aunque reciba el pecador en su amistad, se castiga segun las leyes de justicia vindicatiua. Para declarar mas este mysterio se deue de conside-
1. 2. q. 87. rar con Santo Thomas en el lugar ya citado, y
ar. 3. & 4. en la primera Secundæ, donde mas largamente lo declara, que el pecado mortal aparta el hombre de Dios, y conuiertele a la criatura. En quanto le aparta de Dios, que es vltimo fin del hóbre, y en quanto le aparta de su diuina gracia, trae consigo vn mal como infinito, y quanto es de parte del hombre irreparable, q̃ es la obligacion a pena eterna. Pero en quanto por el pecado se conuierte el hombre al bien criado, no trae consigo de su naturaleza pena eterna, ni obligacion a ella, sino pena tẽporal, finita, y limitada. De donde viene, que en el punto que por la contricion y penitencia verdera se conuierte el hombre a Dios, que es vltimo fin, luego se le perdona la pena eterna, y tan solamente queda obligacion a la pena temporal, que corresponde a la conuersion al bien criado con deleyte. Esta pena temporal del sentido que llaman los Theologos de su naturaleza, no es infinita, ni dura infinito tiempo. Pero quando està junta con el estar apartado de Dios, viene a ser infinita, y eterna. Y ansi lo es en hecho de verdad, en los condenados del infierno. Pero quando se perdona la culpa, que cessa el estar apartado de Dios, la pena eterna se comuta en pena temporal, y ansi despues de perdonado el pecado, queda obligacion algunas vezes a pena temporal. Todavia queda alguna dificultad acerca desto, y es razó allanarlo todo. Hemos dicho arrriba, que qualquiera contricion por remissa que sea de su naturaleza, es suficiente, y poderosa para perdonar el pecado mortal, y la pena eterna. Luego tendra eficacia, y virtud para perdonar lo que es mucho menos, que es la pena tẽporal. A esta dificultad se ha de responder, diziendo, que la contricion, y penitencia, de otra manera concurre al perdon de la culpa, y de la pena eterna: y de otra manera al perdon de la pena temporal. A la remission de la culpa, y de la pena eterna, concurre como disposicion para la gracia, y ansi qualquiera minima contricion dispone muy bien para la remissió de la culpa, y de la pena eterna. Pero en orden a la remission de la pena temporal que queda perdonada del pecado, no concurre tá solamẽte como disposicion sino como satisfaccion, y por esta razon no qualquiera contricion tiene fuerça y virtud de perdonar toda la pena temporal, sino es necessario que sea proporcionada a la pena, segû las leyes de justicia, y el orden de la diuina sabiduria. De lo qual se sigue que quanto mayor fuere la contricion, por la qual el hombre se conuierte a Dios, tanto mayor sera la remission de la pena temporal.

La segunda duda, que tiene afinidad con la passada es, si la contricion tiene fuerça y virtud de satisfazer por la pena temporal. La razon de dudar es, porque la satisfaccion ha de ser vna obra penal. Y la contricion no parece que es obra penal, porque es obra voluntaria, y querida. Y lo que es voluntario, y querido, no causa pena, ni es cosa penal. Luego la contricion no es satisfactoria por la pena temporal. En esta duda Durando dize dos cosas. La Duran. in 4 d. 17. q. 3.
primera es, que si la contricion es grande: de suerte, que se derine al apetito sensitiuo, y cause en el dolor sensitiuo, perdona la pena temporal, o toda, o parte, segun que causa mayor, o menor dolor en el apetito sensitiuo. La razó deste Doctores, la que ya apuntamos, porque el tal dolor del apatito sensitiuo es penal, y cósiguientemẽte es satisfactorio. Dize lo segundo, que la contricion que para en la voluntad, y no se deriua al petito sensitiuo, causando dolor en el, no es penal, pues es volútaria, y por consiguiente no es satisfactoria, ni perdona pena temporal.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna la contricion en si misma, y conforme a su perfeccion, es satisfactoria por la pena temporal. De suerte, que si la conticion es pequeña, y de pocos quilates, perdona poca pena tẽporal: y si es grande, es satisfactoria por grande pena temporal. Y tan grande puede ser, y tan perfecta, que perdone toda la pena temporal por grande que sea. Esta es doctrina de santo Thomas, y de todos sus discipulos, y los demas Doctores en los lugares arriba citados. Esto se prueua lo primero, porque qualquiera có-

tricion,

tricion, aunque no se deriue al apetito sensitiuo, es meritoria de la gloria: como lo enseñan todos los Doctores, luego mucha mas puede causar la remission de la pena temporal, porq̃ mas es ser causa meritoria de la gloria, que no ser causa de la remission de la pena temporal.

La vltima conclusion. La contricion es vna obra que mana y procede de vna virtud, q̃ los Theologos llaman penitencia. Esta virtud la infunde Dios en nuestras almas, y es sobrenatural, y diuina, muy particular y distincta de las demas virtudes, y vna de las mas excelentes dellas, despues de las Theologicas. La qual tiene por oficio dolerse perfectissimamente del pecado, en quãto es ofensa de la diuina magestad, procurando destruyrle, y deshazerle, satisfaziendo por el. Esta conclusion enseña Sãto Thomas, có todos sus discipulos, y otros muchos Doctores como son Alexãdro de Ales, y san Buenauentura, Ricardo, y Paludano. Declaremos esta conclusion, que esso bastara por prouança. Consideremos que bien ansi como la virtud de religion, que es vna virtud excelentissima, tiene por oficio proprio muy particularmente reuerenciar a Dios, y darle el deuido culto, y reuerencia, como a Señor y principio vniuersal de todo el ser: ansi tambien la virtud de la penitencia tiene por proprio oficio dolerse del pecado en quãto es ofensa de Dios supremo Señor de los bienes de gracia, procurando destruyrle, y deshazerle, y satisfazer por el. Desta tan excelente virtud mana y procede la obra de contricion, de la qual hemos tratado. Siendo la virtud de la penitencia tan excelente, veremos claramente la excelencia de la obra de la contricion. Aunq̃ ay otras muchas cosas que platicar de la contricio: esto basta para agora para nuestro proposito.

D. Th. 3. p. q. 85. ar. 2. & 3. Alexan. de Ales. 4. p. q. 54. mẽ. 1. art. 2. D. Bona. in 4. d. 14. ar. 1. q. 1. Ric. ar. en la misma d. ar. 2. q. 1. Palu. q. 2. art. 1.

Cap. VII. De la atricion.

DEspues de auer tratado de la contricion, que es dolor muy perfecto, es necessario, tratar de la atricion, que es dolor imperfecto y se reduze a la contricion. De suerte, que como despues diremos, quando los Concilios dizen, que las partes del sacramento son tres, Contricion, Confession, y Satisfaccion debaxo de nombre de contricion se comprehende la atricion, la qual se reduze a contricion, como cosa imperfecta a perfecta: y ansi es necessario declarar la naturaleza de la atricion.

D. Th. q. 1. de las addicio. art. 2. Sot. in 4. d. 14. & d. 17. q. 2. ar. 5. Cano in relect. de pœnit. p. 3. Nauar. in man. c. 10. n. 2 & 14.

Primera conclusion. La atricion es vn dolor de los pecados imperfecto, muy diferente de la cõtricion. En esta conclusiõ conuienen Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, Soto, Cano, Nauarro, y todos los demas modernos Theologos, y Summistas. El dolor de la contricion es dolor perfecto, y consumado, que mana y procede de vna excelente virtud, como ya hemos dicho, y toca eficazmente su fin, y lo lleua muy al cabo, el qual es destruyr el pecado, y lançarlo del alma. La atricion importa vn dolor imperfecto, y que falta de la razon del fin de la penitencia, que es destruyr el pecado. Porque la atricion, no es tan perfecto dolor, que llegue a destruyr el pecado. El que tiene el tal dolor de algun pecado mortal se queda en el, y por fuerça y virtud deste dolor imperfecto, no se lança el pecado del alma. Santo Thomas en el lugar immediatamente citado, llama a la contricion, aniquilacion del pecado, para significar la perfection de la contricion, que destruye totalmente el pecado del alma, como la aniquilacion destruye la cosa aniquilada. La atricion en alguna manera comiença a expeler el pecado del alma, y comiença a apartar la voluntad del pecado: de suerte, que no tenga efecto a el. Pero nunca llega a hazer este efecto cabal, y perfectamente: porque no excluye el pecado del alma, y ansi no merece titulo de aniquilacion del pecado, porque no la destruye. Para declaracion desta conclusion, sera bien poner las diferencias que ay entre la contricion, y la atricion, para que ansi se eche de ver mas facilmẽte que cosa es atriciõ.

Ar. 1. & 2.

La primera diferencia que ay entre contriciõ y atricion, se toma de parte del principio immediato de donde procede. La contriciõ como deziamos, es vna obra que procede immediatamente de habito, y virtud sobrenatural, e infusa, como es la penitencia, de la qual toma su perfeccion. Pero la atricion no mana ni procede immediatamente de habito sobrenatural, ni de virtud alguna sobrenatural. La segunda diferencia se toma de parte del principio de donde mana y procede mediatamente. Porque la contricion tiene por principio mediato el amor de Dios, y la charidad sobrenatural. El imperio desta suprema virtud, concurre a la obra de la contricion. De manera que la contricion mana y procede mediatamente de la charidad con que amamos a Dios. De puro amor d Dios aborrecemos el pecado por la contricion. Pero la atricion no procede del amor de Dios, y de su charidad, sino antes del temor de las penas, o del amor proprio, o de otro semejante motiuo. La tercera diferencia, es de parte del principio extrinseco, que es el ayuda de Dios. La contricion de su naturaleza pide ayuda de Dios sobrenatural. Como la misma cõtricion es sobrenatural, ansi tambien es necessario auxilio de Dios sobranatural para poderla tener. Pero la atriciõ, aunque algunas vezes es sobrenatural, como abaxo diremos: y ansi es necessaria la ayuda de Dios sobrenatural para tenerla, pero no siempre es sobrenatural, antes la puede auer puramente natural, y ansi no es necessario el auxi-

lio

lio sobrenatural de Dios para todas las atriciones. La quarta diferencia es de parte del fin y objecto: porq̃ la contricion como siempre es sobrenatural, ansi tambien el objecto, y el fin es sobrenatural: y ansi es dolor del pecado en quanto es ofensa de Dios, y por Dios summamente querido. Pero la atriciõ no siempre es sobrenatural, y ansi no es necessario que tenga objecto ni fin sobrenatural. Si alguna atricion es sobrenatural, como en hecho de verdad lo es, no es tan sobrenatural como la contricion, y ansi el objecto y el fin no es tan sobrenatural. La vltima diferencia se toma de parte del efecto. Porque la contricion aun fuera del sacramento causa la remissiõ de los pecados, pero la atricion sin sacramento, en ninguna manera causa la remission de los pecados. La qual diferencia nace de la grande perfeccion de la contricion, y de la imperfection de la atricion. De lo qual se sigue, que en ninguna manera se ha de seguir, ni tener la sentẽcia de Cayetano, que enseña, que la atricion con el voto y desseo del sacramento de la penitencia, antes que realmẽte se reciba, es bastante y suficiẽte para justificar al hombre y perdonarle todos sus pecados. Esta sentencia de Cayetano la reprueuan vniformemente todos los modernos Theologos, por la razon que platicauamos.

Caie. 3. p. q. 34. art. 1.

De lo dicho en esta conclusiõ se sigue claramente, q̃ la contricion y atricion no differẽ entre si, como cosa perfecta, e imperfecta dẽtro de la misma especie, como se diferencian el calor perfecto, e imperfecto dentro de la misma especie de calor, sino diferencianse como dos cosas diferentes en especie, que la vna es mas perfecta que la otra, como en hecho de verdad, la contricion es mas perfecta que la atricion, y es de otra especie. Como el conocimiento obscuro de la fe es diferente del conocimiento claro q̃ tienen los bienauenturados en el cielo, el qual es mas perfecto, y de otra especie. En esto conuienen todos los Doctores ya citados en la conclusion, y se cõuence euidentemente con la razon. Porque aquellas diferẽcias que poniamos, son muy essenciales, y ansi hazen diferentes essencias, y la contricion es mas perfecta que no la atricion. Lo segundo se sigue claramente, que la atricion en ninguna manera se puede hazer cõtricion. Este corolario es contra Scoto y contra Cayetano. Pero tienenle todos los modernos Theologos con Santo Thomas en el lugar citado en la conclusion. La razon es clara, porque la atricion, y la contricion son diferente especie, como ya hemos platicado, y ansi la atricion por mas perfecta que sea, nunca puede llegar a ser contricion, ni tener la perfeccion de la contricion. De aqui se entendera, quan bien dizen los Theologos comunmente, que

Scot. in 4. d. 14. q. 2.
Caie. q. 1. de contritione.

el penitente por virtud del sacramento de la penitencia, de atrito se haze contrito. No dizen que la atricion se haze contricion, que esto es impossible, como es impossible que el cauallo se haga hombre, sino que el subjecto que tiene atricion despues del sacramento està contrito. Lo qual tambien tiene necessidad de declaracion. Porque no se ha de entender, que el penitente que antes del sacramento tenia acto de atricion, despues tenga contricion: esto no es necessario siempre, ni el sacramento siempre haze esse efecto. Tan solamente se ha de entender quanto al habito de penitẽcia por el qual tenemos habitualmente contricio de nuestros pecados. De suerte, que el sentido legitimo es, que el que antes del sacramẽto tenia tan solamente atricion, por virtud del sacramento recibe gracia y las virtudes sobrenaturales, y entre ellas la virtud de la penitencia, por la qual esta contrito habitualmente.

Segunda conclusion. Esta atricion que es vn dolor imperfecto, puede ser de tres maneras. La primera es, quando le pesa del pecado y lo aborrece por motiuos meramente naturales. Pongo exẽplo, si le pesa y le duele al pecador de auer cometido el pecado, o porque es cõtra la razon natural, o contra Dios author de naturaleza, y fin suyo, o porque ha incurrido en alguna enfermedad, o en alguna infamia por el pecado, o por otro motiuo meramente natural, qual es la fealdad y torpeza del pecado. La segunda manera de atricion es, quando tiene motiuo sobrenatural, y nace como de principio sobrenatural. Como quando vno tiene dolor del pecado, porque teme las penas del infierno, o el carecer de la gloria: lo qual todo cree por la Fe sobrenatural. Y de aqui nace q̃ propone jamas pecar, porque sabe que Dios es justissimo juez, y lo castigara rigurosamente. Este dolor es mas subido, y perfecto por tener motiuo sobrenatural. Y este dolor es el q̃ comunmẽte llaman los Theologos atriciõ Del qual habla san Augustin marauillosamente, y el Concilio Tridentino enseña: que este tal dolor se llama atricion, y cõtriciõ imperfecta, que no tiene todos sus quilates. La tercera manera de atricion es, vn dolor imperfecto, que nace del amor de Dios imperfecto, considerãdo a Dios como es author de los bienes sobrenaturales, y fin dellos, y como es objecto sobrenatural, que lo propone la Fe. Este dolor es imperfecto, porque no procede del amor de Dios con que le ama sobre todas las cosas, por la virtud de la charidad, sino de vn amor sobrenatural imperfecto en su genero, que mana y procede de sola ayuda de Dios sobrenatural. Esta manera de atricion dentro de la razõ de atriciõ, es la mas perfecta, y acabada, y tiene el primer lugar. Esta conclusion ansi declarada con toda su doctrina, tienen todos los discipu-

D. Aug. li. de vera. & fal. pœnit. c. 17.
Conc. Trid. sess. 14. c. 4.
D. Th. en las addi. q. 1. ar. 3.

los de S. Thomas con su maestro, y todos los modernos Theologos que lo siguen, sin auer diferencia ni duda ninguna.

De lo dicho en esta conclusion se sigue lo primero, q̃ estas contriciones no son todas sobrenaturales, ni es necessaria la ayuda d̃ Dios sobrenatural para todas ellas. La primera manera de atricion es puramẽte natural, y el motiuo natural, y ansi no ay necessidad de ayuda sobrenatural de Dios para tener semejante dolor. La segunda manera de atricion tiene alguna manera de sobrenaturalidad, por proceder de motiuo sobrenatural. Ansi lo enseña el Cõcilio Tridentino en el lugar immediatamente citado, adonde dize, que la tal atricion es don de Dios, y procede del impulso del Espiritu santo. La tercera manera de atricion es mas sobrenatural, y procede de principio mas sobrenatural. En todo esto cõuienẽ todos los discipulos de S. Thomas, y todos los modernos Theologos en el lugar immediatamẽte citado.

Lo segundo se sigue, que ninguna manera de atricion por perfecta que sea, es suficiente y poderosa para justificar el hombre, y perdonarle los pecados mortales. En esto conuienẽ tambiẽ todos los Doctores alegados. Esto enseña el Concilio Tridentino, quando dize, que la atricion no es suficiente por si sin el sacramento a justificar el hombre. La razon es clara, porque la atricion no trae consigo el amor y charidad de Dios, y ansi no tiene fuerça de excluyr el pecado del alma. Pero ha se de aduertir, que aunque la atricion de su naturaleza sin la compañia del sacramento de la penitencia no sea suficiente, y poderosa para destruyr el pecado, y para conuertir el hombre a Dios. Pero puede començar a desuiar el hõbre del pecado, y apartarle del, en quanto excluye del coraçon el efecto y voluntad del pecado. Esto enseñan los mismos Doctores en el mismo lugar. El Concilio Tridentino en el lugar citado enseña, q̃ la atriciõ algunas vezes excluye del alma, y lança della la voluntad de pecar. La razon desta doctrina es clara, porq̃ ansi como el dolor es imperfecto, ansi tambiẽ el efecto q̃ haze es muy imperfecto. La cõtriciõ por ser dolor perfecto, no solamente lãça del coraçon la voluntad de pecar, sino tãbien destruye el pecado, y cõuierte el alma a Dios y la llega a el. La atricion como es dolor imperfecto, excluye del alma la voluntad, y el efecto de pecar: pero no destruye el pecado, ni conuierte el alma a Dios. De suerte, q̃ por la atricion comiença el hõbre a salir del pecado, pero como es imperfecta no haze este efecto enteramente. S. Augustin en el lugar immediatamente citado pondera vn lugar del Propheta Ezechiel, en el qual dize en nombre de Dios, que en qualquier dia que se conuirtiere el pecador de su impiedad, viuira vida de gracia, diziendo, que con aduertencia auia dicho el Propheta, si se conuirtiere de su impiedad que significa contriciõ, y dolor perfecto, y no dixo si se apartare del pecado viuira vida de gracia. Porque la atricion, por la qual se comiença el hombre a apartar del pecado, y à boluerle las espaldas, no es poderosa para dar vida de gracia. La contricion q̃ es cõuersiõ perfecta en Dios, tiene esta fuerça y virtud.

Ezech. c. 18.

Segunda conclusion. La atricion principal que procede del miedo delas penas del infierno, o del amor imperfecto de Dios, es muy buena, y en ninguna manera tiene razõ de pecado. Esta conclusiõ enseñan todos los Theologos en el lugar ya citado. Hase de aduertir mucho en esta conclusion: porq̃ algunos modernos se han engañado grandemẽte en la manera de hablar en este punto. Esta conclusion hablando de todas las maneras de atricion se prueua claramente, porq̃ todas ellas excluyen el effecto y volũtad de pecar, por bueno y sancto motiuo. La primera manera de atricion esta claro que tiene buẽ motiuo, y se coligira facilmente considerandolo. Las otras maneras de atricion està mas facil y claro, que tienen buẽ motiuo, como luego diremos tratando dellas mas en particular. Hablãdo toda via de la primera manera de atricion, quiero prouar muy en particular que sea buena, y sancta. El dolor natural del pecado, y el huyr del de su naturaleza, es bueno y sancto. De otra parte dentro del orden de naturaleza ay bonissimos motiuos, por los quales se puede muy bien, y muy sanctamente aborrecer el pecado: porq̃ dentro del orden de naturaleza es malo, y feo, y digno de aborrecimiẽto, por ser contra la razon natural, y cõtra Dios, autor, y fin natural, y por otras muchas razones q̃ tiene malas, considerandolo dentro del orden natural, sin subir a lo alto del ser de gracia. Luego la primera manera de atriciõ es sancta y buena. Esta manera de atricion, no es don especial de Dios, como son los dones sobrenaturales. Es don general y comun, como lo son las demas obras buenas naturales. La segunda manera de atricion se prueua claramente ser buena y sancta. Lo primero, porque ansi lo determina el Cõcilio Tridentino, quãdo dize, q̃ la atricion q̃ nace de la consideracion de la fealdad, y torpeza del pecado, o del miedo de las penas del infierno, si excluye del coraçon la voluntad de pecar con esperança de perdon: no es pecado, ni haze al hombre pecador, ni hypochrita, antes es don de Dios, y se alcança por la mociõ del Espiritu santo. Tã bien el mismo Concilio determina, en otro lugar, que el temor del infierno, del qual nace q̃ tengamos dolor de nuestros pecados, y dexemos el pecar, y acudamos a la diuina misericordia, y a pedirle perdõ, es santo y bueno. Luego

Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

Conc. Trid. sess. 6. c. 9.

la atricion q̃ nace de alli es buena y santa pues tiene buen principio. Lo segundo se prueua esta verdad, porque el Concilio dize, que es don de Dios, y siendolo como en hecho de verdad lo es, no puede dexar de ser bueno. Lo vltimo se prueua, porque esta manera de atricion tiene buen objecto, y no tiene de parte ninguna de donde pueda ser mala. Luego es santa, y buena. La tercera manera de atricion, es cosa clara y llana, que es muy buena y santa. La razon es clara, porque si las atriciones ya dichas son buenas y santas, mucho mejor lo sera la tal atriciõ, porque es mejor y mas perfecta, y nace de mejor principio, que es el amor de Dios, aunq̃ imperfecto. Esto supuesto, es necessario antes que passemos adelante, declarar algunas dudas acerca deste punto.

La primera duda que aqui se ofrece es. Si la contricion es de tal manera parte del sacramẽto de la penitencia, que no pueda auer verdadero sacramento sin ella, o si bastarà alguna de las atriciones que hemos declarado para hazer verdadero sacramento de la penitencia. En esta dificultad el padre Maestro Soto enseña, que la contricion es necessaria, para que el sacramẽto de la penitencia, haga su efecto. De suerte, q̃ la atricion conocida, y entendida por tal, no es bastante para que el sacramento de la penitẽcia haga su su efecto, que es causar la remission de los pecados, sino es necessario q̃ por lo menos piense el penitente que lleua contriciõ y dolor perfecto de sus pecados. No dize este author, que no es verdadero sacramento, con sola la atricion, sino que aunque sea verdadero sacramento no causa la remission de los pecados. Para declarar esta dificultad se ha de aduertir con Santo Thomas, que los actos del penitente, muy en particular la contricion no solamente tiene razon de parte de sacramento, sino tambien de disposiciõ para recebir el efecto del sacramento, que es la remission de los pecados. Dize pues este author, que en razon de parte deste sacramento, basta la atriciõ. De manera, que con sola atricion se haze verdadero sacramento de la penitencia. Pero para razon de buena disposicion para el efecto del sacramento, no basta atricion, sino es necessario que tenga contricion.

[margin: ...in 4. d. 18. q. 3. ad 3.]

[margin: D. Th. 3. p. q. 84. ar. 1. ad primum]

Tercera conclusion. Para declaracion desta verdad, no es necessaria contricion para que aya verdadero sacramento de penitencia, ni para que haga su efecto, sino basta atriciõ. De suerte, que la atricion puede ser parte de sacramento, y no solamente parte, sino buena disposicion para que el sacramento cause su efecto, que es la remission de los pecados. No determino agora si basta qualquiera atricion natural, sino que alguna atricion de aquellas tres basta con el sacramento de la penitencia para justificar el hombre. Esta conclusion tienen todos los Theologos modernos, particularmente discipulos de Santo Thomas. Esta verdad determina el Concilio Tridentino: quando dize, que la atricion que nace de considerar la torpeza del pecado, o las penas del infierno, con esperãça de perdon, que excluye la voluntad de pecar, aunque por si sin el sacramento de la penitencia no sea suficiente para justificar el hombre, pero es suficiente con el sacramento para la justificaciõ del pecador. Lo segũdo se prueua de la doctrina de santo Thomas, el qual enseña, que el sacramento de la penitencia, como el sacramento del baptismo se puede recebir con sola atricion: la qual no saca al hombre del estado de pecado mortal, y con el sacramento sale del. Lo tercero se prueua, porque el sacramento de la penitencia, como dizẽ todos los Theologos, de su naturaleza es sacramento de muertos. Luego para recebir el tal sacramento no es necessario que el hombre llegue con contricion, y con vida de gracia, ni tampoco para recebir el fructo del sacramento, sino basta atricion. Declaremos mas este pũto. El sacramento de la Eucharistia, por ser mas alto sacramento, y por ser sacramento de viuos, es necessario que el hombre se llegue viuo a el, y con vida de gracia: y por lo menos con contricion. Luego para recebir el sacramento de la penitencia, que no es tan alto sacramento, ni es sacramento de viuos; no es necessaria la contricion, sino basta atricion. De lo qual se sigue, que aunque vno sepa y entienda que no lleua contricion, sino tan solamente atricion, si es la que despues diremos que basta con el sacramento de la penitencia, va muy bien dispuesto, y recibe el fructo del sacramento, que es la remission de los pecados. De manera, que ay grandissima diferencia entre el sacramento del altar, y el sacramento de la penitẽcia. Que para recebir el sacramento del altar dignamente, de suerte que haga efecto, ha de lleuar el hombre vida de gracia, o pensar razonablemente, y segun prudencia que la lleua. Bien puede ser que el sacramento del altar alguna vez haga su efecto en aquel que llega en pecado mortal, no pensando que llega indispuesto, sino bien dispuesto con vida de gracia. Pero para llegar al sacramento de la penitẽcia, no es necessario que piense el hombre que va contrito, y con vida, sino basta que lleue atricion perfecta; como despues diremos, y que entenda, que la lleua. De suerte, que aũque entienda claramente que va en pecado mortal, si tiene atricion perfecta del, recibe verdadero sacramento, y no solamente verdadero sacramẽto, sino fruto del mismo sacramento, y se le perdonan los pecados por el tal sacramento. Esta es doctrina que enseñan todos los modernos Theologos en el lugar que arriba alegamos, y se prueua claramente con los mismos argumen-

[margin: D. Th. en las addit. q. 9. art. 2. Conc. Trid. sess. 14. c. 4]

[margin: D. Th. 3. p. q. 79. ar. 3. ad 2. & q. 80. art. 4. ad 2.]

gumentos, y con la authoridad del Concilio Tridentino: Eſte ſacramento de ſu naturaleza ſe ordena a quitar los pecados mortales, y es ſacramento de muertos, y anſi no es neceſſario que el que le recibe lleue contricion, y vida de gracia, ni es neceſſario que pienſe que la lleua.

La ſegunda dificultad, es ſupueſto que no es neceſſaria contricion para hazer verdadero ſacramento, ni para recebir el fructo del ſacramento, ſi baſtara qualquiera de aquellas maneras de atricion. Y porque procedamos claro ha ſe de dudar primero, ſi qualquiera de aquellas tres maneras de atricion, ſera ſuficiente y baſtante, no ſolamente para hazer verdadero ſacramento, ſi no para que cauſe el verdadero fructo del ſacramento. Mas es cauſar el efecto del ſacramento, y hazer verdadero ſacramento, que no hazer verdadero ſacramento tan ſolamente aunque informe. Tratemos agora de lo primero, y luego trataremos de lo ſegundo.

Quarta concluſion. La primera manera de atricion, que es meramente natural, por motiuos naturales, y que no procede de auxilio de Dios ſobrenatural, no es baſtante para que có ella ſe dè la gracia deſte ſacramento. De ſuerte, que no es ſuficiente diſpoſicion para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto.

D. Th. 3. q. 9. 84. ar. 1. ad 2.

Eſta concluſion es certiſsima entre todos los Theologos, en los lugares arriba alegados, y en otros es tan cierta eſta concluſion, que lo contrario es grandemente temerario. Eſta concluſion ſe prueua del Concilio Arauſicano adonde ſe determina, que el efecto con que vno quiere venir al baptiſmo, y ſer baptizado, ha de venir con inſpiracion de Dios Si eſto tiene verdad reſpecto del ſacramẽto del baptiſmo, mucho mas tendra verdad en el ſacramento de la penitencia, en el qual es mas neceſſario que la diſpoſicion ſea ſobrenatural. El Concilio Tridentino tambiẽ enſeña eſta verdad, quãdo declara el modo q̃ ay de juſtificar ſe vn hõbre por el ſacramento del baptiſmo, y de la penitẽcia, y dize, que eſto ſe haze excitando Dios interiormente el coraçon del hombre, por ſu diuina gracia a tener actos, y obras de temor, dolor, y otros ſemejantes. De lo qual bien claramente ſe colige, que la atricion, q̃ es baſtante para q̃ el hombre ſe juſtifique con el ſacramẽto de la penitencia. El miſmo Concilio determina, que la atricion neceſſaria para que el hõbre ſe juſtifique con el ſacramento de la penitencia, ha de ſer don de Dios, y adquerida por el impetu del Eſpiritu ſanto. En lo qual ſe dá a entender, que ha de ſer ſobrenatural, y que no baſta natural. Lo ſegundo ſe prueua eſta cõcluſion, porque como dize Santo Thomas en el lugar citado, el efecto deſte ſacramento es vna gracia que ſana el alma a manera de medicina eſpiritual, y eſta ſalud cauſada tiene grã proporcion con nueſtras miſmas obras, y anſi las obras del penitente ſon partes del ſacramẽto. Luego la atricion y dolor neceſſario ha de ſer ſobrenatural, y no baſta natural para que el ſacramento haga ſu efecto, porque deſta manera aura proporcion. Lo vltimo ſe prueua eſta concluſion, porq̃ la atricion no ſolamente concurre al ſacramento de la penitencia, como parte del ſacramento, ſino como diſpoſiciõ de parte del penitente para recebir el efecto del ſacramento, que es la gracia de la remiſsiõ de los pecados. Luego ha de ſer ſobrenatural, para q̃ tenga proporcion con la miſma gracia del ſacramento.

Concilio Arauſ. ca. 5.

Conc. Trid. ſeſ. 6. c. 6. & ca. 14.

Conc. Trid. ſeſ. 14. c. 4.

Quinta concluſion. Las otras dos maneras de atricion que ſon ſobrenaturales, ſon ſuficiẽtes para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto, y cauſe remiſsion de los pecados mortales. De ſuerte, que no ſolamente es verdadera parte de ſacramẽto, que conſtituye verdadero ſacramento, ſino tambien es ſuficiente diſpoſicion para que el ſacramento cauſe la gracia de la remiſsion de los pecados. Eſta concluſion la enſeñan todos los Theologos, y diſcipulos de Santo Thomas, y modernos quãto a la atricion de la ſegunda manera, determinalo expreſſamente el Concilio Tridentino en el lugar vltimamente citado. Lo ſegundo ſe prueua, porque la tal atricion es ſobrenatural, y don de Dios, que procede de la interior mocion, e inſpiracion del Eſpiritu ſanto. Luego la tal atricion ſera ſuficiente con el ſacaamento de la penitencia, que es ſacramento de muertos para la remiſsion de los pecados. De la tercera manera de atricion que es mas ſubida, y perfecta, ſe prueua facilmente. Porque ſi la ſegunda manera de atricion es ſuficiente con el ſacramento de la penitencia para cauſar la remiſsion de los pecados, mucho mas baſtara la tercera con el ſacramento de la penitencia, pues es mas perfecta atricion. De manera, que la atricion perfecta qual es la ſobrenatural, aunque de ſi no es ſuficiente para juſtificar vn hombre, pero por juntarſe con el ſacramento de la penitencia tiene fuerça para juſtificar el pecador. De lo qual ſe ſigue, quã grã fuerça tenga el ſacramento de la penitencia para ſantificar.

La tercera duda es, ſi por lo menos todo genero de atricion ſea ſuficiente para conſtituyr verdadero ſacramento, aunque informe. De manera que ſea verdadera parte de ſacramẽto, aunque no ſuficiẽte diſpoſicion para dar gracia. Hablando de la ſegunda y tercera manera de atricion, que tiene perfecta manera de atricion, es coſa llana y aueriguada, que es ſuficiente para conſtituyr verdadero ſacramento, pues lo es para dar gracia de remiſsion de pecados, como ya hemos dicho. Toda la dificul-

dificultad està hablando de la primera manera de atricion, que es imperfecta, y meramente natural. Desta tiene dificultad, si ya que no basta para que el sacramento dè gracia, si bastara para constituyr verdadero sacramento, aunque informe. De suerte, que el que se llegasse a confessar con esta manera de atricion, recibiria verdadero sacramento, pero no gracia. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan, que con la primera manera de atricion ay verdadero sacramento, aunque informe. De suerte, que la tal atricion es verdadera parte del sacramento de la penitencia, y constituye verdadero sacramento, aunque informe: porque no tiene razon de suficiente disposicion.

Sexta conclusion, con la qual se responde a esta duda. La primera manera de atricion es meramente natural, y aun no es suficiente para cõstituyr verdadera essencia de sacramento de penitencia, aunque informe. De suerte, que no solamente no tiene razon de suficiente disposicion para que el sacramento de la penitencia haga su efecto, pero aun no es parte con la qual se pueda hazer verdadero sacramento. Esta conclusion tienen todos los discipulos de Santo Thomas, con el mismo santo que enseña, que las obras del penitente que son materia deste sacramento, han de ser sobrenaturales, y hechas con diuina inspiraciõ interior, mouiendo Dios interiormente su coraçon. Esta conclusion se prueua con los mismos argumentos q̃ se prouò la conclusion passada. Fuera de esso se prueua lo primero, porque esto es particular en el sacramento de la penitencia, q̃ las mismas obras del penitente son materia del sacramento y disposicion para recebir el efecto del sacramento, q̃ es la remission de los pecados. Y cosa certissima es, como deziamos en la conclusion passada, que la atricion meramente natural, no es suficiente disposicion para recebir la gracia sacramental. Luego tampoco puede tener razon de verdadera parte del sacramento de la penitencia. Lo segundo se prueua esta conclusion, porq̃ la penitencia Christiana de q̃ vsa la Iglesia y q̃ estituyò Christo, no es otra cosa sino vna determinaciõ de la penitencia q̃ deuian hazer los hombres por sus pecados. De suerte, que lo que ellos mismos estauã obligados a hazer, determinò Christo en la ley Euangelica, q̃ fuesse por el sacramento de la penitencia. La penitencia que los hombres estauan obligados a hazer en toda la ley, era sobrenatural. Luego tambien la penitencia q̃ estan obligados a hazer en la ley de gracia, ha de ser sobrenatural. Y por consiguiente, la materia necessaria del sacramento de la penitencia, han de ser actos sobrenaturales, y no basta atricion, y dolor natural.

D.Th. 3.p. q.84.ar.1. ad 1.

De lo dicho en esta conclusion, bien facilmente se colige, q̃ el que se llega al sacramento de la penitencia con sola atricion natural, no solamente no recibe gracia, y peca mortalmente, pero no haze verdadero sacramento de penitencia, y ansi està obligado a reiterar la confession.

Hemos hasta agora dicho que cosa sea contricion, y atricion, y qual sea necessaria para llegarse al sacramento de la penitencia. Y agora es necessario declarar algunos casos particulares pertenecientes a toda esta materia. El primer caso es, si vno tiene proposito de hazer alguna cosa, de la qual duda si es pecado mortal o no, no llega determinadamente al sacramento de la penitencia, y no deue ser absuelto en el tal caso, sino propone firmemente de no lo hazer. Esto enseña Cayetano, y despues del todos los Doctores modernos. La razon està clara, porque el que se llega al sacramento de la penitẽcia con el tal proposito peca mortalmente: porque el que ama el peligro perecera en el. El que lleua proposito de pecar mortalmente, no lleua atricion, ni contricion, y ansi no puede ser absuelto, ni llega dignamente al sacramento. La contricion no se compadece con pecado mortal, ni la atricion con proposito de pecar mortalmente. Qualquiera atricion excluye del alma el proposito de pecar mortalmente.

Caie.in Sũ. v. periculũ

El segundo caso trata de aquellos que estã en la ocasion de pecar mortalmente. El penitente que està en ocasion propinqua de pecar mortalmente, no llega al sacramento de la penitencia con deuida atricion, para ser absuelto: y ansi el sacerdote no le deue absoluer, y si le absuelue, el vno y el otro pecara mortalmẽte, y seràn sacrilegos, y el sacramento no sera valido. Declaremos primero este punto, y luego prouaremos esta verdad. Ocasion propinqua se llama aquella, que esta muy cercana y vezina al pecado, y por estarlo tanto es pecado mortal, o tan particular, que deue creer el penitente que nunca, o rarissimas vezes se vsa della sin auer pecado mortal. Como quando vn hombre està amancebado, y tiene la muger de las puertas a dentro, tiene la ocasion muy particular, y muy cercana y propinqua, este tal no deue ser absuelto, ni llega dignamente al sacramento de la penitencia. Esta verdad enseñan todos los Theologos, y todos los Summistas. Muy en particular Cayetano, y Nauarro. La razon es clara, porque este tal no llega con atricion, ni contricion al sacramento de la penitẽcia, pues no excluye todo el efecto, y voluntad de pecar mortalmente, estandose en la ocasion, y en el peligro de pecar. De lo qual se sigue claramente, que el logrero, sino dexa el trato de los logros, y vsuras, no llega deuidamente al sacramento de la penitencia, y no deue ser absuelto por la misma razon.

Caie.in Sũ. v. periculũ. Nauar. in man. c. 3. num. 14.

Lo mismo es de otras cosas, que de suyo son pecado mortal. Pero quando la ocasion no es tan particular, bien puede ser que el penitente sin dexar la tal ocasion llegue dignamente, y con deuida atricion al sacramento de la penitẽcia. Pongo exemplo para declarar este punto. Algunos oficios ay que dan ocasion remotamẽte de pecar mortalmente, como se vee claramẽte en el oficio del sastre, que da ocasion para hurtar, y en otros semejantes oficios, y artes. Pero esta ocasion es remota y general, si sin dexar la puede vno tener verdadera cõtricion y llegar dignamente al sacramento de la penitencia, y puede muy bien ser absuelto de sus pecados. Porque aqui no corre la razõ que ya hemos platicado. Como dize Santo Thomas, seria necessario salirse vn hombre del mundo, si huuiesse de quitar todas las ocasiones de pecar mortalmente, porque todo quanto ay en el mundo por lo menos, es ocasion remota de pecar mortalmente. Nauarro trae la doctrina de Santo Thomas, y dize, que no ay oficio mas ocasionado en el mundo para pecar, que el ser soldado, y con todo esso San Iuan Baptista no mandò a los soldados que dexassen la milicia para saluarse. De suerte, que como los tales penitentes que estan en generales ocasiones de pecar, tengan proposito firme de nunca mas pecar en tales ocasiones, llegan deuidamente al sacramento de la penitencia, y por lo menos con atricion bastante para recebir, no solamente el sacramento, sino tambien el efecto del mismo sacramento.

D.Tho.2.2. q.43.ar.1. & 4. Nauar.in man.c.3. num.5. ca. 14.n.28.

La dificultad es, quando la ocasion de suyo no es pecado mortal, sino tan solamente por la flaqueza del subjecto, de la qual tiene experiencia, si sera obligado el penitente a proponer de quitar la tal ocasion, para llegar con deuido dolor al sacramento de la penitencia. Es el caso, yr a lugar y compañia donde ay peligro de pecado mortal, como yr a los bayles de mugeres, y hombres, y danças, no es de suyo pecado mortal, aunque es pecado venial de poca cautela, como lo enseña el reuerendissimo Cayetano. Empero ay algunos, que tienen experiencia de su flaqueza, y dudan, o creen probablemente, que caeran en pecado mortal yendo al dicho lugar. La duda es si los tales estan obligados a dexar esta ocasion. En la qual dificultad el Doctor Nauarro en el lugar arriba citado enseña, que estos tales no estã obligados a apartarse de semejantes ocasiones, que de suyo no son pecado mortal. Y que no basta que algunas vezes ayan sido ocasion de pecar mortalmente, sino que es necessaaio que siempre, o casi siempre lo sea. Parecele a este Doctor, que esta ocasion no es particular, y propinqua, sino general, y remota. A esta duda se responde, que los tales no pueden llegar con deuido dolor, y con deuida disposicion al sacramento de la penitencia, ni deuen ser absueltos, sino tienen proposito de apartarse, y desuiarse de semejantes ocasiones. Esto enseña el reuerendissimo Cayetano, sobre aquel lugar de S. Matheo: Si tu pie te escandaliza, cortale y arrojale de ti. Esto mismo enseñan todos los modernos Summistas. La razon es clara, porque los tales yendo a aquellos lugares pecan mortalmente, pues segun su flaqueza se ponen a peligro muy comunmente de pecar mortalmente. Luego no lleuan bastante proposito de no pecar, ni lleuan suficiente dolor para llegarse al sacramento de la penitencia, y ansi no deuẽ ser absueltos. Esto se confirma muy claramente, porque el que ha prometido dos, o tres vezes de restituyr, y no lo ha hecho, se presume muy justamente que no llega deuidamente al sacramento de la penitencia, ni lleua bastante contricion, y dolor, ni proposito de enmendarse: y ansi no deue ser absuelto, como lo enseñan todos los Doctores. Luego tampoco deue ser absuelto el que en semejãtes ocasiones cae muy ordinariamente.

Caie.in Sũ. v.periculũ.

Caie. super illum locũ Matth.

Desto facilmente se colige lo que se deue hazer en otros casos semejãtes, y parecidos a estos. Siempre el penitente para llegar dignamente al sacramento de la penitencia, por lo menos ha de lleuar vna de aqllas dos maneras de atricion, las quales excluyen del alma el efecto y voluntad de pecar mortalmente. Quando se presume que el penitente no llega con esta disposicion en ninguna manera puede ser absuelto, y el que le absoluiere sera sacrilego, si presume de las ocasiones, o de la costumbre del pecar, o de otra qualquiera cosa que el tal no trae proposito de enmendarse, ni suficiente dolor.

Cap. VIII. De la confessiõ quanto a su necessidad.

VNa de las partes del sacramento de la penitencia, es la confession que haze el penitente delante del sacerdote. Esta es parte de la materia: porque como arriba deziamos, tres obras del penitente que son contricion, confession, y satisfaction, son materia deste sacramento. Ante todas cosas se ha de tratar en este capitulo de la necessidad de la confession. Como consta de lo dicho arriba, dos maneras ay de necessidad, vna necessidad de medio para la salud eterna, otra necessidad de precepto: de suerte, que vna cosa es necessaria, porque cae debaxo de precepto. Diremos primero de la vna necessidad, y luego diremos de la otra. Tambien se ha de considerar, que la confession sacramẽtal tiene dos efectos. El primero, y mas principal es la remission de los pecados mortales. El segundo y menos principal

es la remission de las penas temporales deuidas en el purgatorio. Y la necessidad de los sacramentos, o de las partes de sacramento, hase de tomar del efecto del sacramento.

Primera conclusion. Cierta cosa es, segun nuestra fé, que la confession es medio necessario para la salud eterna, como tal la instituyò Christo nuestro Señor en la ley Euangelica. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores Catholicos. De suerte, que despues de auer pecado vno mortalmente, no puede alcançar salud espiritual de su alma, sin este medio, que es la confession de los pecados mortales. De manera, que aunque no huuiera precepto de confessarse, no pudiera el pecador alcançar perdō de de sus pecados, sino es por este medio. Esta conclusion se prueua. Lo primero de la sagrada Escriptura, de la qual consta, que Christo instituyò la confession, como medio necessario para alcançar perdon de los pecados. Esto coligē los Santos, de que Christo dio a los Apostoles potestad, y authoridad de absoluer de los pecados. A la manera que los Santos coligen la necessidad del sacramento del baptismo, de que Christo mādo a los Apostoles que baptizassen todas las gentes en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo. Ansi tā bien la necessidad de la confession se colige, de que Christo dio authoridad à sus discipulos de absoluer de los pecados: lo qual no se puede hazer sin la confession del penitente. Lo segundo se prueua esta verdad de la determinacion de la Iglesia, que lo determina en el Derecho. Tambien lo determina el Concilio Constanciense, contra cierto herege llamado Vvicleph, y en el Concilio Tridentino, contra los hereges que se han leuantado en estos infelices tiempos. Lo tercero se prueua esta verdad, porque todo el sacramento de la penitencia es necessario como medio, para aquellos que pecarō mortalmente despues del baptismo: como lo enseña S. Thomas con todos sus discipulos, y Doctores. Luego tambien es necessaria la confession, pues es parte del sacramento de la penitencia. Pero ha se de aduertir con santo Thomas en el lugar alegado al principio de la cōclusion, q̄ la confessiō no es medio necessario para la salud espiritual en ordē al efecto menos principal, q̄ es la remissiō de la pena tēporal q̄ se deue en el purgatorio. Porq̄ esta pena se puede perdonar por otros muchos medios, quales son las obras satisfactorias que vno puede hazer en esta vida. Y ansi solamente tiene razon de medio necessario para la salud, respecto del primario, y del principal efecto que es la remission de la culpa. De manera, que la confessin fue instituyda como vnico medio, y como vnica medicina, para los pecados actuales cometidos despues del baptismo.

D. Tho. en las addit. q. 6. ar. 1.

Matt. 16 & 18. Ioan. 20.

De pœnit. d. 1. ca. perfect. & Tiamon p. r. eft Conc. Conf. ss 8. ar. 7. Conc. Trid. ss 14. c. 2. a 6. & 7. & ss. 6. a. 29.

Segūda cōclusiō La confessiō es necessaria para la salud espiritual, o recibiendola actualmēte, o teniendo voto y desseo de recebirla. De suerte, q̄ como el sacramēto del baptismo es necessario, ò recibiēdolo actualmēte, o por menos teniēdo proposito y desseo de recebir le, quādo no ay como poder recebirle. Ansi tā bien puede vn hōbre alcançar la salud espiritual sin cōfessarse actualmēte, con el proposito y desseo q̄ tiene de confessarse a su tiēpo.

Esta conclusion se prueua claramēte de la determinacion del Concilio Tridentino, q̄ expressamente lo determina ansi. Lo segundo se prueua, porq̄ el mismo Concilio en el mismo lugar dize, q̄ la contricion dispone al pecador y apareja suficientemente para la gracia, y remission de los pecados, si està junta con el voto y desseo de la confession. Y esto mismo enseñan todos los Theologos. Luego el medio necessario para la salud es la confessio actual, o el voto, y desseo della. Hasta agora hemos tratado tan solamente de la necessidad de la confession en razon de medio, de lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Agora hemos de dezir de la confession, si es necessaria como cosa mandada, y que cae debaxo de precepto.

Conc. Trid. ses. 14. c. 4.

D. Th. 3. p. q. 84. ar. 5.

Tercera conclusion. La confession no es de derecho natural, de tal suerte, q̄ cayga debaxo de precepto natural, pero tāpoco es contra derecho natural. Esta cōclusiō tiene dos partes. La primera parte la enseña S. Thomas con todos sus discipulos. La razon es clara, porque la confession es vna protestacion de la fe, la qual es sobrenatural, y ansi la confession no puede pertenecer al derecho natural. Cōfirmase esta razon, porq̄ como deziamos arriba, la confession fue instituyda en la ley de gracia por Iesu Christo nuestro Señor. Luego la cōfession no es de derecho natural, porq̄ si fuera de derecho natural, vuierala desde el principio del mundo. La segunda parte de la conclusion tā bien la enseñan todos los Doctores arriba alegados, como cosa cierta segun nuestra fe, como tambien lo es la primera parte de la conclusion. Està segunda parte se prueua lo primero, porq̄ la confessiō fue instituyda por Christo nuestro Señor, como ya hemos platicado. Christo nuestro Señor no pudo instituyr cosa alguna contra derecho natural, siendo el mismo author del derecho natural.. Luego la confession no es contra derecho natural. Declaremos esta razon. El mismo author es el de la ley de gracia, q̄ el de la ley de naturaleze. Luego en la ley de gracia no auia de instituyr cosa alguna contra el derecho natural. Lo segundo se prueua esta verdad, porque como dizen los Theologos, la gracia no es contra naturaleza, sino antes la perficion y hermosea. Y las

D. Th. q. 6. additionū, art. 2.

cosas que pertenecen a la ley de gracia son cosas que perficionan la ley de naturaleza. Luego la confession instituyda en la ley Euangelica no es contra la ley natural, sino antes le da grandissima perfeccion.

Acerca desta segunda parte ay vn poco de duda, porque parece contra derecho natural reuelar a otro su proprio pecado siendo oculto, y infame. Porque es infamarse acerca del confessor. Luego no es licito reuelar sus pecados al confessor. Esto se confirma, porque contra derecho natural es descubrir el delicto de otro tercero, por ser cosa infame para el. Luego tambien sera contra derecho natural, reuelar y descubrir al cōfessor su proprio pecado, porq̃ se infama acerca del. A esta duda se responde facilmente, que estas razones no conuiené. La razon primera es clarissima, porq̃ los pecados manifiestanse al sacerdote, en quanto tiene lugar de Dios en la tierra. Y no es cōtra derecho natural manifestar a Dios sus pecados, aunq̃ sean muy ocultos e infames. La segū da razon es, porq̃ el descubrir sus pecados sin causa, y necessidad, es contra derecho natural. Pero descubriendolos con causa y razon, y por alguna necessidad, no es contra derecho natural. Como si lo hiziesse para recebir cōsejo de otro tercero, o para q̃ le remediasse. El penitēte descubre sus pecados al confessor cō causa, y para q̃ le remedie su propria necessidad. Y aunq̃ el penitente padezca algun detrimento en la fama, se recompensa muy bien con el excelentissimo bien de la gracia, q̃ se le da por virtud del sacramento. No es la misma razon de descubrir el pecado ageno: porque no quiso Christo que con detrimento de tercera persona, yo alcance gracia y remission de pecados sino tan solamente con detrimento alguno en su propria fama, y honra.

Hasta aqui hemos dicho de la necessidad de la confession, en razon de medio, y como no es contra derecho natural. Agora hemos de dezir de su necessidad en razon de precepto, y como es necessario, por caer debaxo de precepto.

Quarta conclusion. Todos aquellos que despues del baptismo pecaron mortalmente, estā obligados a confessarse, por fuerça y virtud de precepto diuino sobrenatural. De suerte, que aunque no huuiera precepto ninguno Ecclesiastico, estauan obligados los tales a cōfessarse: y dezir lo contrario es heregia.

En la: ad l. q.6. art. 3. D.Bona. II in 4.d.17. in 1.d. art. 2.q.1. Alexan.4. p.q.69. men.1. Sco.in 4.d. 17.q.1. Ricar. ibid. art.2.

Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. Esto tābien enseñan otros muchos Doctores, S. Buenauentura, Alexādro de Ales, Scoto Ricardo de Media Villa. Esta conclusiō se prueua lo primero, porq̃ por S. Iuan en el capitulo vigesimo, Christo nuestro Señor expressamēte, enseña ser necessaria la absolucion de los pecados para aquellos que pecaron mortalmente. Luego tambien es necessaria la confession: porque no puede auer absolucion sin confession.

Lo segundo se prueua esta conclusion de la determinacion del Concilio Tridentino, el qual dize, q̃ la confession sacramental, no solamente fue instituyda por el Derecho diuino sobrenatural, sino tambien mandada: de suerte, q̃ huuo precepto sobrenatural puesto por Christo de confessarse. *Conc. Trid. sess. 14.*

Lo tercero se prueua, porq̃ como ya hemos determinado, la confession fue instituyda como medio necessario para nuestra justificació, y salud. Luego cae debaxo de precepto diuino y sobrenatural. Porq̃ todos los medios necessarios para la salud espirirtual del alma, q̃ son obras nuestras, como el creer en Dios, y amar a Dios, caen debaxo de precepto.

Quinta conclusiō. Este precepto diuino sobrenatural, solamente obliga a los fieles baptizados. Esta conclusion tienen comunmente todos los Theologos, particularmēte discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, en la conclusion passada. Y se prueua lo primero del Cōcilio Tridentino, el qual expressamente determina que el sacramēto de la penitencia fue instituydo para reparacion de aquellos que cayeron en pecado mortal despues de auer recebido el sacramento del baptismo. Luego por Derecho diuino, solamente estan obligados los baptizados a confessarse. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el precepto diuino de la confession, nace, y procede de ser medio necessario para nuestra salud: y no tiene razon de medio necessario para la salud espiritual, sino es en los baptizados, que cayerō en pecado mortal. Luego solos estos tales estā obligados por Derecho diuino a confessarse. Lo tercero se prueua esta conclusion, porque el sacramento de la penitencia, requiere jurisdiction y poder en los sacerdotes que le administren: y en la Iglesia no ay poder, ni jurisdicion sobre aquellos que no estan baptizados. Luego solos los baptizados estan obligados a confessarse, hablando por fuerça y virtud del precepto diuino sobrenatural. Lo vltimo se prueua muy claramente esta conclusion, porque por el baptismo se perdonan todos los pecados cometidos antes del baptismo. Luego el sacramento de la penitencia, solamente quita los pecados cometidos despues del baptismo, y ansi tan solamente obliga a los fieles baptizados. *Conc. Trid. sess. 14. c. 1.*

Sexta conclusion. Por fuerça y virtud del precepto diuino sobrenatural, solamente està el hombre obligado a confessar los pecados mortales, ora sean interiores, ora sean exteriores. Esta conclusion, es comun entre todos los Theologos. Que los pecados mortales se ayan necessariamente de confessar, prueuase

lo

Ioan. 20. Quorum remiseritis, &c.

lo primero de que Christo nuestro Señor por san Iuan instituyò la necessidad del sacramẽto de la confession, como se determina en el Concilio Tridentino, en el lugar alegado en la conclusion passada. Porque se da authoridad a los Apostoles de perdonar pecados. Lo qual no se puede entẽder sino de los pecados mortales q̃ no se pueden perdonar de otra manera. Luego los pecados mortales de derecho diuino, es necessario que se confiessen. Lo segundo se prueua esta conclusion de la determinacion del Concilio Tridentino, q̃ determina es

Conc. Trid. sess. 14 c. 5. & can. 7.

ta verdad muy claramẽte. Lo tercero se prueua esta conclusion, porq̃ el precepto de la cõfession, se funda en ser medio necessario para la salud espiritual del alma, y es medio necessario, respecto de todos los pecados mortales, como es cosa notoria. Luego todos los pecados mortales se han de confessar por fuerça y virtud del precepto diuino. Lo vltimo se prueua esto mismo, porque el poder que Christo nuestro Señor dio a sus Apostoles, fue para abrir la puerta del reyno de los cielos, la qual se cierra por qualquir pecado mortal. Luego del derecho diuino todos los pecados mortales se han de confessar. Que los demas pecados de derecho diuino no sea necessario confessarlos, se prueua. Del pecado original, y de los actuales cometidos antes del bapismo està claro: porque se perdonan por el sacramento del baptismo: y ansi no es necessario confessarlos. De los pecados veniales se prueua lo primero de la determinacion del Concilio Tridentino, en el lugar vltimamente citado, en el qual se determina, que los pecados veniales, estando en derecho diuino, no pertenecen necessariamente al sacramento de la confession, porque no excluyen de la gracia de Dios. Lo segundo se prueua, porque la confession de los pecados veniales, no es medio necessario para la salud espiritual: porque los pecados veniales, no excluyen del reyno de Dios. Lo vltimo se prueua, porque para el perdon de los pecados veniales ay otros muchos medios en la Iglesia, como son el agua bẽdita, y el herirse en los pechos. Luego la confession de los pecados veniales no cae debaxo de precepto diuino. Verdad es, que como dize el Concilio Tridentino, los pecados veniales se pueden muy bien confessar, y ay poder en la Iglesia para absoluer dellos. De lo dicho en esta conclusion se colige bien facilmente, que si vn hombre no entiende que tiene pecado mortal, estãdo en derecho diuino, no esta obligado a cõfessarse. Dixe estando en derecho diuino, porq̃ hablando del precepto Eclesiastico despues diremos lo mismo.

Acerca destas cõclusiones ay dos dudas. La primera es, quando vn hombre no sabe que tiene pecado mortal, pero dudã si hã cometido algũ pecado mortal. La duda es, si por fuerça y virtud del precepto diuino, estara este tal obligado a confessarse. La razon de dudar para prouar q̃ no està obligado a confessarse es bien fuerte: porq̃ si alguno duda si hizo vn voto, o no, no està obligado de derecho diuino a cumplirlo, como lo enseñã muchos Theologos grauissimos. Luego de la misma suerte, el q̃ duda si ha cometido pecado mortal, por fuerça y virtud del derecho diuino: no estara obligado a confessarse.

A esta duda se ha de responder, que en el tal caso seria buẽ cõsejo cõfessar otro pecado mortal, o venial, aunq̃ se huuiesse ya cõfessado del en otra cõfessiõ. En el tal caso no auriã peligro ninguno de pronũciar la forma sobre no deuida materia. Esto es cõsejo, y no es necessario estando en derecho diuino, y ansi supuesto q̃ no huuiesse otro pecado, sino aq̃l de q̃ duda, se ha de dezir, que por fuerça y virtud del precepto diuino, està obligado a cõfessarse. Ansi lo enseñan todos los Doctores, porq̃ aunque en realidad de verdad pueda ser q̃ no sea pecado por razon de la duda, està obligado a confessarse. Porq̃ dudando si tiene la tal enfermedad, està obligado de derecho diuino a buscar el remedio, q̃ es el sacramẽto de la penitencia. En el tal caso tambien la absolucion ha de ser condicional, porq̃ la confession en alguna manera es condicional. A la razon de dudar la primera solucion es muy facil, diziẽdo, q̃ en caso de duda està vno obligado a cumplir el voto, y ansi es la misma razon de vno q̃ de otro. Esta doctrina enseñan algunos Doctores, pero no es tan comun y ordinario entre los Theologos. Por lo qual es dificultosa cosa de declarar, porq̃ no obliga el tal voto en caso de duda, y obligã el precepto diuino de la confession. A lo qual breuemente se respõde, q̃ ay alguna diferẽcia entre lo vno y lo otro. El sacramento de la penitẽcia, no solamente cae debaxo de precepto diuino, sino que es medio necessario, y medicina necessaria para la salud espiritual a aquellos q̃ pecaron mortalmente. Antes el precepto diuino de confessar nos nace y procede de ser la confession vnica y medicina para los pecadores: pero el cumplimiento del voto, tan solamente cae debaxo de precepto diuino, y no tiene razon de medio necessario para la vida eterna, como cõsta de la comũ doctrina de todos los Theologos. Esto supuesto se ha de dezir, q̃ porque en aquel caso duda si tiene enfermedad, està obligado a buscar el medio necessario para conseguir la salud espiritual del alma, y por consiguiente està obligado a confessarse en caso de duda. Pero no està obligado al cumplimiento del voto en caso de duda, por no ser medio necessario para la salud espiritual del alma.

La segunda duda es si estamos obligados a confessar los pecados mortales interiores, que tienen su assiento en el coraçon, que por ser tan ocultos parece que no pertenecen al juyzio humano. A esta duda se responde, que estamos obligados, por fuerça y virtud del precepto diuino, a confessar todos los pecados mortales, por ocultos que sean. Esto enseñan todos los Theologos, particularmente Cayetano. Esta verdad se colige de aquellas palabras que Iesu Christo dixo a sus Apostoles por S. Iuan, quando les dio el poder de absoluer, diziendoles indiferentemente, que qualesquier pecados que perdonassen serian perdonados. De manera que les dio authoridad de absoluer de los pecados ocultissimo, que tienen su assiento en el coraçon. Esta absolucion no la puede auer, sin el conocimiento de la causa, y sin que el pecador voluntariamente confiesse su pecado. Luego està obligado a confessar todos sus pecados por ocultos que sean. Lo segũdo se prueua esta verdad, de la determinacion del Concilio Tridentino, en el lugar vltimamente citado, y ansi se ha de dezir, que la Iglesia en el foro interior de la confession, tiene authoridad de Dios para juzgar en el lugar de Dios de los pecados, por muy ocultos que sean.

Caiet. q. 1. de confess.

En este mismo capitulo se ha de tratar de la necessidad del precepto de la Iglesia: por ser como despues diremos como determinacion del precepto diuino, que Iesu Christo puso a todos de confessarse.

Primera conclusion, acerca desto. Certissima cosa es q̃ ay en la Iglesia vn establecimiento, o estatuto saludable, que todos los fieles se confiessen vna vez en el año. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y todos los Iuristas, sin exceptar ninguno. Esta conclusion se prueua muy claramente, de aquel famoso capitulo del Derecho, en el qual se determina que todos los fieles en llegando a los años de discreciõ se cofiessẽ vna vez en el año. Esta determinacion de la Iglesia, llama el mismo capitulo estatuto muy saludable. De manera que no ay duda ninguna en la Iglesia, sino q̃ està establecido firmissimamente, que todos los q̃ tuuieren vso de razon se confiessen vna vez en el año. Es necessario declarar este estatuto Ecclesiastico, por ser tan necessario, y tan saludable. Acerca deste capitulo, y deste establecimiento ay algunas dudas muy dignas de ser sabidas.

Cap. omnis vtriusque de pœnit. & remissi.

La primera duda y muy substancial, y de grãdissima importãcia es, si aquel estatuto es tan solamente exhortacion, y consejo, o precepto que obligue debaxo de pecado mortal. En esta dificultad Durando duda, si aquel estatuto es precepto, o exhortacion y mas inclina en parecerle que no es precepto, sino tan solamente vna exhortaciõ, y consejo. Està sentencia se puede prouar lo primero, porque en todo aquel capitulo no parece que ay palabra alguna que tenga fuerça de obligar debaxo de pecado mortal: porque la palabra de mayor fuerça que ay se encierra en aquella palabra estatuto saludable: la qual palabra no parece que tiene fuerça y virtud de precepto, sino tã solamente de consejo. Luego tan solamente es exhortaciõ, y no precepto. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque si se coligiesse precepto de aquel estatuto, principalmente se auia de coligir de la pena que pone a los q̃ hizieren lo contrario que es, que en vida esten prohibidos de entrar en la Iglesia, y que en la muerte carezcan de sepultura Ecclesiastica. Esta no es tan graue pena, que della se coliga ser precepto que obligue debaxo de pecado mortal. Porque no es cierta cosa entre los Theologos, que lo que se manda so pena de descomunion, siempre es precepto, y la descomunion es mas graue pena: luego de la grauedad de la pena no se colige bien ser precepto. Lo tercero se prueua, porque no puede constalle a la Iglesia que los fieles confiessen todos sus pecados: luego no ay precepto Ecclesiastico de confessarlos todos: porque seria cosa en vano poner la Iglesia precepto de aquello que no le puede constar a la Iglesia, si los fieles lo cumplen, o no. Que no le puede constar a la Iglesia, que vno confiesse todos sus pecados es cosa manifiesta, porque puede confessar algunos, y dexar todos los demas, sin que lo entiẽda la Iglesia. Lo vltimo se prueua esta sentencia, porque parece cosa impertinente que la Iglesia mande alguna cosa debaxo de alguna pena, sino puede castigar los transgressores como en hecho de verdad no puede, no sabiendo quienes son los que no confiessan todos sus pecados.

Duran. in 4. d. 17. q. 14.

Segunda conclusion. Certissima cosa es, q̃ en aquel capitulo se pone precepto Ecclesiastico que obliga debaxo de pecado mortal, a que se confiessen todos los fieles que tienen vso de razon vna vez en el año. De suerte, q̃ no solamente es exhortaciõ de la Iglesia, sino grauissimo precepto. Es esto tan cierto, que lo contrario en nuestros tiempos seria heregia. Esta conclusion enseñan todos los Theologos con Santo Thomas, y los Canonistas sobre aquel capitulo, y los Summistas tratando del precepto de la confession. Particularmẽte el Doctor Nauarro. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion del Concilio Tridentino, q̃ lo difine expressamente. Lo segundo se prueua del comun consentimiento de todos los fieles, q̃ tiene grandissima fuerça en Theologia. Todos los fieles tienen por cosa muy cierta y aueriguada, que estan obligados a confessarse vna vez en el año so pena de

D. Th. q. 3. addi. art. 3. Nauarr. in man. ca. 1. nu. 1. & 10. Conc. Trid. sess. 14. ca. 8

de pecado mortal. Lo tercero, porque la materia del tal estatuto es grauissima, como es cosa notoria, y es regla de todos los Doctores Theologos, y Canonistas, que de la grauedad de la materia se colige la fuerça del precepto en el Derecho. Esta razon se puede confirmar, porque como dizen todos los Doctores, de la grauissima pena que se pone en Derecho se colige ser precepto que obliga debaxo de pecado mortal, y la pena puesta en el tal estatuto al que no se confiessa vna vez en el año es grauissima, que es no poder entrar en la Iglesia en vida y carecer de sepultura Ecclesiastica en la muerte: luego obliga debaxo de pecado mortal. Lo quarto se prueua esta misma verdad, porque como diremos abaxo, el precepto ecclesiastico no es otra cosa sino vna determinacion quanto al tiempo del precepto diuino. El precepto diuino obliga debaxo de peccado mortal. Luego tambien el ecclesiastico. Esta razon se confirma, porque en el precepto diuino de confessarse, no ay determinacion clara, quanto al tiempo como se ve en el mismo precepto, por ser affirmatiuo. Luego fue necessario, que la Iglesia determinasse el tiempo en que obligaua este precepto diuino. Y ansi lo determino, poniendo precepto de confessarse cada año vna vez. A las razones de dudar puestas en el principio se responde muy facilmente. A la primera razon se responde, que en aquel capitulo se colige auer precepto que obliga debaxo de pecado mortal de la grauedad de la materia, y de la pena grauissima que pone, y tambien se colige de ser aquel estatuto vna determinacion del precepto diuino.

A la segunda razon se responde, que conforme à la sentencia de algunos Doctores en poniendose en el derecho pena de descomunion mayor, aunque no sea latæ sententiæ, es precepto que obliga debaxo de pecado mortal. Conforme a esta sentencia, facilmente se responde a la razon que esta puesta. Otros Doctores dizen, que no luego que en el Derecho se pone pena de descomunion se entiende ser pecado mortal lo que se manda, si no que esso se ha de colegir de la grauedad de la materia, y de otras circunstancias. En este capitulo del Derecho, la materia es graue, y la pena tambien, y tiene muchas circunstancias, que ya hemos dicho, de las quales se colige ser precepto que obliga debaxo de pecado mortal.

A la tercera razon se responde, que aunque la Iglesia no pueda saber ni entender, quien es el que confiessa todos los pecados mortales; con todo esso puede obligar con su precepto à la confession de todos los pecados. Esto se declara por vn exemplo bien manual. No puede ser en la Iglesia, que los ecclesiasticos rezen el officio diuino con atencion, y con todo esso pudo poner precepto de rezar con atencion, como en hecho de verdad le ay. Principalmente esto tiene verdad affirmando, que el precepto ecclesiastico no es otra cosa, sino vna determinacion del precepto diuino, y ansi el precepto ecclesiastico, como determinatiuo del precepto diuino, pudo obligar a confessar todos los pecados. A la vltima razon se responde, que a la Iglesia muy bien le puede constar en algun caso de los transgressores del precepto, como se ve claramente quando vn hombre en todo vn año no se confessasse, y ansi la Iglesia pudo poner precepto, y debaxo de pena contra los transgressores.

La segunda duda es, supuesto que es precepto el que se contiene en aql capitulo, Omnis vtriusque sexus, si es determinacion del precepto diuino: de manera que no sea otra cosa, sino como vn determinar el precepto diuino de confessarse, el qual de su naturaleza esta indeterminado. La razon de dudar es esta: porque el precepto ecclesiastico de comulgar vna vez en la Pascua, no parece determinacion del precepto diuino, por estar aligada la obligacion al tiempo de la Pascua: luego tampoco el precepto ecclesiastico de la confession, es determinacion del precepto diuino: porque es la misma razon de vno que de otro.

Tercera conclusion que declara esta duda. El precepto ecclesiastico de la confession, es determinatiuo del precepto diuino. Esta es probabilissima sentencia, la qual tienen hombres grauissimos. El padre Maestro Soto, el padre Maestro Cano, y communmente los modernos Theologos. La razon es, porque el precepto diuino de confessarse, como abaxo diremos, es affirmatiuo, que obliga en algun tiempo, pero no esta el tiempo tan claramente determinado por aquel precepto diuino: luego fue necessaria cosa, que la Iglesia mas claramente determinasse el tiempo, y mas en particular. Lo segundo se prueua esta conclusion con vna razon muy vrgente: porque de otra manera seguirsehia, que el que se confiessa vna vez en el año, no cumpliesse con el precepto diuino de la confession: porque siendo dos preceptos totalmente distinctos: de suerte que el vno no es determinacion del otro, seria necessario auer dos confessiones, con las quales se cumpliessen aquellos dos distinctos preceptos. Lo qual es contra la comun doctrina de los Doctores, y contra el vso comun de los fieles. De lo qual se sigue bien claramente, que el que cumple el precepto ecclesiastico de confessarse, con la misma confession cumple con el precepto diuino, y el que no cumple con el precepto Ecclesiastico, tampoco cũple con el precepto diuino; y lo mismo se ha de dezir del precepto de la Eucharistia, de lo qual diremos mas largamente abaxo. Y ansi la razon de dudar facilmente se declara, tenien-

Magi. Soto in 4. d. 18. q. 1 art. 4. Mag. Cano in relect. de pœnit.

do atencion à lo que esta dicho. De suerte, que aquel estatuto saludable, es precepto que obligue debaxo de pecado mortal, y este precepto es determinacion del precepto diuino. Este precepto hemos de yr explicando a quienes obligue, y como, y quando obligue.

Quarta conclusion. Este precepto obliga solo a los fieles baptizados, pero no a todos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Thom. y todos los Theologos, y todos los Iuristas. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte se prueua lo primero del capitulo, Omnis, en el qual se determina que solamẽte obliga a los fieles baptizados. Lo segundo se prueua esta misma parte, porq̃ el precepto diuino de la confession tan solamẽte obliga a los fieles baptizados como ya hemos platicado arriba, y el precepto Ecclesiastico tan solamente es vna determinacion del precepto diuino, quanto al tiempo, como consta de lo dicho en la conclusion passada, luego el precepto Ecclesiastico tan solamente obliga a los fieles baptizados. Lo vltimo se prueua, porque solos los fieles baptizados son capaces del sacramento del baptismo. Pues como dizen todos los Theologos, el baptismo es puerta y entrada para todos los sacramentos: luego a solos los tales puede mandar la Iglesia que se confiessen. De donde viene, que en el capitulo, Omnis, en nõbre de fieles se entienden los fieles baptizados, que no solamente tienen fe, como la pueden tener algunos antes que se baptizen, quando se disponen para ser baptizados, sino tambiẽ que ayan recebido el sacramento del baptismo.

D. Tho. in addit. q. 6. art. 3. Iurisperiti super cap. omnis.

La segunda parte de la conclusion consta facilmente de lo que luego hemos de dezir, que este precepto tan solamente obliga a los que han peccado mortalmente, y han llegado a tener vso de razon, y ansi no obliga a todos los fieles baptizados, sino à los fieles baptizados que tienen vso de razon, y han peccado mortalmente.

Quinta conclusion. Este precepto Ecclesiastico, tan solamente obliga a los fieles que han llegado a vso de razon, y que tienen discrecion para hazer differencia entre el bien y entre el mal. De manera, que los fieles que no tienen bastante vso de razon, no estan obligados a confessarse. Ora les falte el vso de razon por la edad, como en los niños, ora por algun impedimento, como en los furiosos y locos. Esta conclusion enseñan communmente todos los Theologos en el lugar citado en la precedente conclusion, y todos los Canonistas sobre este mismo capitulo. Esta conclusion se prueua lo primero del mismo capitulo que vamos declarando, en el qual expressamente se determina, que estan obligados a confessarse los fieles, quando llegaren a los años de discrecion. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque los que no tienen bastante vso de razon, escusanse del cumplimiento de los preceptos aun diuinos: luego mucho mas se escusaran del precepto ecclesiastico de la confession. Pero ha se de aduertir acerca desta conclusion, que quando vn hombre no tiene perpetuo impedimento, ni le falta el vso de razon siempre, sino en algunos tiempos, este tal està obligado a confessarse en el tiempo que tiene vso de razon, y si no se confiessa peca mortalmẽte. Ansi lo enseñan todos los Doctores, y se colige claramente del mismo texto.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, si todos los que llega a vso de razon, de suerte q̃ esten obligados a confessarse, estarã obligados a comulgar. Parece que si, y la razon de dudar es, porque en aquel capitulo, Omnis, de la misma suerte se habla del precepto de la comunion, que del precepto de la confession. El vno, y el otro obliga a aquellos q̃ han llegado a los años de discrecion, luego por el mismo caso q̃ vn niño llegue a los años de discrecion, y estè obligado a cõfessarse, estara obligado juntamente a comulgar. Particularmẽte esta razon haze fuerça, porque la confession se pone en aquel capitulo, como cosa preuia, y antecedente a la misma comunion.

A esta duda se responde, que aunque en aq̃l capitulo parezca, que es la misma razon del precepto de la confession, y de la comunion, quanto a aquellos que han llegado a vso de razon: pero en realidad de verdad, no es la misma razon, y algunos estan obligados a confessarse por fuerça y virtud de aquel precepto, los quales no estan obligados a comulgar, como se ve claramente en los niños que tienen siete, o ocho años: los quales tienen obligacion de confessarse, y no de comulgar. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente el Maestro Cano. Esto se prueua lo primero del vso de la Iglesia declarador de sus preceptos. La Iglesia no da la comunion a los niños, aunque los obliga a confessar: si han llegado a vso de razon. Luego no es la misma razon de ambos preceptos. Lo segũdo se prueua esta misma verdad del mismo capitulo, del qual se colige clarissimamente auer differencia entre el vn precepto y el otro. Porque quando habla del precepto de la confession, tan solamente dize, que esten obligados los fieles a confessarse, quando llegaren a los años de discrecion. Pero quando habla del precepto de la comunion, dize que reciba cõ reuerencia el sacramento del altar. En aquella palabra cõ reuerencia, se da muy claramenre a entender, q̃ para el cũplimiẽto deste precepto, no basta tener vso de razõ de qualquiera suerte, sino q̃ es necessario tener vso de razon perfectamente: de suerte que pueda recebir el sacramento de la Eucha-

Mag. Cano in relect. de penit. p. 5. circa fin.

Eucharistia con gran reuerencia, y respetando alli a Christo nuestro Señor, que està debaxo de aquellas especies sacramẽtales. Lo tercero se colige esta differencia destos preceptos, de la naturaleza del vn sacramento, y del otro. Mayor discrecion es necessaria para recebir el sacramento reuerendissimo del altar, que no para recebir el sacramento de la confession: porque en el sacramento de la penitencia, el hombre se escusa de los pecados, que son contra la razon natural: lo qual puede el hombre saber muy facilmente. Y aunque es verdad que es necessario saber la virtud del sacramento de la penitencia, no es tan difficil de entender. En el sacramento de la Eucharistia, por su alteza y excelencia, se exercita grandemente la fe, y es necessario entender que Christo esta debaxo de aquellas especies sacramẽtales. Lo qual es dificilimo por ser muy sobre la razon natural: y ansi es necessario mas discurso y saber. De lo qual se colije muy facilmente, la solucion de la razon de dudar puesta al principio desta duda.

La segunda duda, acerca desta conclusiõ es, si hemos de obligar a confessarse a aquellos de quienes dudamos si tienen vso de razon, o no. Pongo exemplo. Vn niño a los siete años del qual dudamos si tiene bastante discrecion para confessarse, y pecar mortalmente. La razon de dudar se toma del mismo Capitulo, en el qual se dize, q̃ los fieles quando llegaren a los años de discrecion, esten obligados a confessarse vna vez en el año. Luego quãdo no consta claramẽte que tienen vso de razon, no estan obligados a confessarse. Esto se cõfirma porque los tales no pueden ser absueltos en caso de duda, por el peligro que parece que ay de pronunciar la forma sobre materia no deuida. Luego no estã obligados estos tales a confessarse.

A esta duda mi parecer es, que estan obligados a confessarse, quando se duda si han pecado mortalmente. Esto se prueua lo primero, del mismo Capitulo, en el qual se dize, que todos los fieles quando llegaren a vso de razon se cõfiessen de todos sus pecados. Luego en caso de duda estaran obligados a confessarse. Lo segundo se prueua esta verdad, de lo que arriba deziamos, que en caso de duda, si vno tiene pecado mortal, està obligado a cõfessarse. Luego tambien en este caso esta obligado a confessar se. Porque es la misma razõ. Lo vltimo se prueua, porque este tal por fuerça del precepto diuino, esta obligado a confessarse, pues duda si tiene en su alma la enfermedad del peccado: luego tambien estara obligado a confessarse por fuerça y virtud del precepto ecclesiastico, el qual no es otra cosa sino vna determinacion del precepto diuino.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que mandandose en el Capitulo, que se confiessen los que han llegado a vso de razon, queda tambien mandado que se confiessen aquellos de quien se duda si han llegado a vso de razon. A la confirmacion responden algunos Doctores, que en caso de dudar, si vno tiene vso de razon, o no, se ha de seguir aquella parte a que mas nos inclinamos. Si nos parece que tiene vso de razon, y nos inclinamos mas a esta parte, hemos la de seguir, y absoluelle, aũque no estemos ciertos. La razon destos Doctores es, porq̃ no es razon defraudar al tal del derecho que tiene al sacramento de la Penitencia. Pero si nos inclinamos mas a la parte contraria, y nos parece que no tiene vso de razon, no se ha de absoluer, por el peligro de tratar con poca reuerencia el sacramento de la penitencia. Pero si no inclina mas a vna parte que a otra, sino que duda ygualmente, dizen estos authores, que le han de absoluer, fundandose en aquel comun prouerbio de los Theologos, que en caso de duda, se ha de seguir la parte mas segura. Y la parte mas segura es absoluelle: porque no le absoluiendo ay peligro de hazer injuria de defraudarle del beneficio de la absolucion. Tambien porque podria ser que el tal huuiesse pecado mortalmente, y que no tuuiesse contricion, sino sola atricion, y ansi seria grandissimo inconueniente no absoluer a este tal: porque se quedaria sin justificar. Y poniendoles a estos Doctores objection que tambien se pone a peligro el que los absuelue en este caso de hazer injuria al sacramento, pronunciando la forma sobre materia no deuida: Responden, que quando el ministro de Dios en este caso absuelue con buena fe, no ay peligro ninguno, moralmente hablando. En este caso mi parecer es, que el tal de quien se duda le han de absoluer debaxo de condicion. Absoluiendo desta manera, no ay ningun peligro. Lo mismo digo quando se duda de vno si tiene juyzio, o no. Entonces hanle de absoluer debaxo de condicion.

Sexta conclusion. Por fuerça y virtud del precepto ecclesiastico, està vn hombre obligado a confessar todos los pecados mortales, por occultos que sean. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados en las conclusiones precedentes. Esta conclusion se prueua lo primero del mismo Capitulo en el qual se dize, que confiesse todos sus pecados. Lo qual por lo menos se ha de entender de los peccados mortales: luego està obligado a confessallos todos. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el precepto Ecclesiastico no es otra cosa sino vna determinacion del precepto diuino. El precepto diuino obliga a confessar los tales. Luego tambien el precepto ecclesiastico. Lo tercero se prueua, porque la Iglesia obliga a confessar pecados mortales: y ay precepto diuino que la confessiõ sea entera de todos los pecados mortales. Luego mandando la Igle-

sia que

sia que los fieles se confiessen, de necessidad se ha de entender que se han de confessar de todos los pecados mortales, sin dexar de confessar alguno dellos.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, si vno por virtud del precepto ecclesiastico està obligada a confessar los pecados muy ocultos, quando no tiene otros. Cosa cierta es, que por fuerça y virtud del precepto diuino esta vno obligado a confessar los pecados por muy ocultos que sean. Tambien es cosa cierta, que por fuerça y virtud del precepto ecclesiastico, està vno obligado a confessarse de los pecados mortales ocultos, quãdo tiene tãbien otros pecados mortales exteriores, por hazer confessiõ entera. La duda es, quando tan solamente tiene pecados ocultos, que tienen el assiento en el coraçon. La razon de dudar es, porque segun el comun prouerbio de los Theologos, y Iuristas, la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Luego tampoco puede mandar confessar los pecados tan ocultos.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, por fuerça y virtud del precepto ecclesiastico, estamos obligados a confessar los pecados mortales, por muy occultos que sean: y aunque sean tan solamente interiores. Esta verdad enseñan todos los Doctores, ansi Theologos como Iuristas. Esta verdad se prueua, porque el mismo Capitulo, sin excepcion ninguna dize, que se confiessen todos los pecados. Lo qual por lo menos se ha de entender de los mortales. Luego esta obligado qualquier fiel a confessar los pecados mortales, por ocultos que sean. Lo segundo, porque siendo el precepto ecclesiastico determinacion del precepto diuino, quanto al tiempo como el precepto diuino obliga a confessar todos los pecados por ocultos que sean, tambien el precepto ecclesiastico obligarà a lo mismo. Lo tercero, porque esto no es juzgar de las cosas occultas, ni mandar cosas occultas: porque la Iglesia tan solamente manda la confessiõn de las cosas occultas, la qual confession no es cosa occulta. Luego puede mandalla la Iglesia. Lo vltimo, porque la Iglesia en el foro de la consciencia puede mandar, que el hombre cõfiesse los pecados ocultissimos, porque en aq̃l tribunal el hombre tiene lugar de Dios, y los pecados se le dizen como a Dios. Luego la Iglesia puede poner el tal precepto. De lo dicho se responde muy facilmente a la razon de dudar.

La segunda duda es, si los fieles por virtud del precepto ecclesiastico, estan obligados a confessar los pecados veniales. De suerte, que la duda es, quando vn hombre tan solamente tiene pecados veniales, si la Iglesia le obliga a confessarlos. Parece que si. Lo primero, porque en aquel Capitulo se manda, que confiessen todos los pecados, sin distinction ninguna. Luego los pecados veniales, que son pecados verdaderamente, deuense confessar. Lo segundo, porque la Iglesia manda sin limitacion ninguna, que se cõnessen todos los pecados, y cierta cosa es, que la Iglesia no supone que todos los fieles tienen pecado mortal. Luego los pecados veniales se han de confessar, conforme al precepto ecclesiastico de la confession. Lo vltimo, porque la Iglesia manda confessar a todos aquellos que manda comulgar: y todos los fieles està obligados a comulgar. Luego todos estan obligados a confessarse, aunque no tengan pecado mortal.

En esta dificultad algunos Doctores sienten, que el que no tiene sino pecados veniales, tan solamente està obligado a confessarse, por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia. Assi parece que lo tiene San Buenauentura, y Alexandro de Ales, y Ricardo de Mediauilla, y S. Tho parece que duda en esta difficultad.

D. Bona. in 4. d. 17. in 2. p. dist. ar. 2. q. 1.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, el precepto ecclesiastico no obliga a confessar los pecados veniales. De suerte, que si vn Christiano no tuuiesse sino pecados veniales tan solamente no estaria obligado a confessarse vna vez en el año. Esta verdad enseñan communmente los Doctores con Sancto Thomas. Particularmente Cayetano, y el Maestro Cano. Tambien enseña esta verdad Scoto, y Medina Complutense, y Durando. Esta conclusion se prueua lo primero del mismo Capitulo, en el qual se manda, que el fiel cada año vna vez confiesse todos sus pecados. Y esto es impossible entenderse de los pecados veniales: porque moralmente hablando, es impossible confessarlos todos, por ser muchos. Luego ha se de entender de los pecados mortales tan solamente. Lo segundo se prueua esta verdad, porque en el mismo estatuto se mdãa, que confiesse todos sus pecados al sacerdote proprio. Y los pecados veniales, no es necessario confessarlos al propio sacerdote, pues los puede absoluer qualquier simple sacerdote. Luego aquel precepto se ha de entender de peccados mortales. Lo tercero se prueua esta verdad, porque en aquel capitulo se pone pena grauissima a los fieles que no confiessan todos sus pecados. Luego hase de entender, que habla de los pecados mortales: porque no era razon poner tan graue pena a aquellos que no confiessan los pecados veniales. Lo vltimo se prueua esta verdad, porque como hemos repetido muchas vezes, y se determina en el Concilio Tridentino, el precepto Ecclesiastico, es determinacion del precepto diuino: y el precepto diuino tan solamente obliga a confessar los pecados mortales. Luego tampoco el precepto Ecclesiastico obliga a confessar los pecados

Alexan. de Ales. 4. p. q. 77. m. 1. Ri. in 4. d. 17. q. 2. ar. 2. D. Thom. in addit. q. 6. ar. 3. D. Tho. & eius discipuli in addit. q. 6. ar. 3. Cai. in 3. p. q. 65. ar. 1. & 2. & in opusc. q. 1. de confes. Sot. in 4. d. 18. q. 1. ar. 3. Can. in relect. de pœnit. in 3. q. Sco. in 4. d. 13. q. vnic. [illegible] in ca [illegible] q. 4. Med. Cõpl. q. 7. de cõf.

Conc. Trid. ses. 14. c. 5.

cados

cados veniales, sino tan solamente los pecados mortales.

Ha se de advertir acerca desta conclusion, que si algun fiel no tiene pecado mortal, sino tan solamente pecados veniales, este tal por fuerça y virtud del precepto de la confession, no està obligado a yr a su proprio sacerdote y presentarse delante del, como lo dezia Alexandro de Ales en el lugar inmediatamente citado, y otros Doctores. La razon es clara, porque aquel precepto de la confession tan solamente obliga a los que han pecado mortalmente. Pero estara obligado a yr al proprio sacerdote, por razon del escandalo: porque si no fuesse, y se presentasse delante del, todos pensarian que aquel tal està de assiento en algũ gravissimo pecado, o que siente mal del sacramento de la penitencia. Y ansi S. Thom. enseña, que en el tal caso, el Christiano que no ha cometido pecado mortal, ha de parecer delante del proprio Cura, y dezirle que no siente en su consciencia pecado mortal, de suerte, que estè obligado a confessarse.

D. Thom. in add. q. 6. ar 3. in sol. 3.

Al primer argumento que haziamos en contrario se responde muy facilmente, que en el mismo capitulo facilmente se colige que no obliga a confessar sino tan solamente los pecados mortales, como se convence de los argumentos hechos del mismo capitulo. Ni era razon, y cosa conveniente, que el precepto general para todos los fieles obligasse a confessar los pecados veniales. Lo mismo se responde al segundo argumento. Al tercero argumento se responde muy facilmente, que aunque la Iglesia en aquel saludable estatuto mande dos cosas, comulgar y confessar, pero el vn precepto, y el otro, obligan de diversa manera. Lo qual se colige de la diversa naturaleza de ambos sacramentos. El sacramento de la penitencia, es sacramento de muertos, y ansi tan solamente obliga a aquellos que cometieron pecado mortal, por el qual se pierde la vida del alma. El sacramento de la Eucharistia es sacramento de vivos, y ansi a todos obliga el precepto de la communion. Fuera desto, si este argumento fuesse fuerte, y convenciesse algo, convenceria que aquel que por privilegio divino, no tiene pecado venial, estaria obligado a confessarse, porque en hecho de verdad estaria obligado a comulgar. Lo qual bien facilmente se vee ser falso. De manera, que bien puede vno estar obligado a comulgar, y no a confessarse.

Septima conclusion. Por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, estan todos los fieles obligados a confessarse, por lo menos vna vez cada año. En esta conclusion convienen todos los Theologos, y todos los Canonistas en los lugares citados en las conclusiones passadas. Esta conclusion se prueva del capitulo, Omnis vtriusque sexus, en el qual expressamente se determina esta verdad. Consta tambiẽ del vso vniversal de toda la Iglesia. Todos los fieles se sienten obligados debaxo de pecado mortal a confessarse vna vez en el año. Y los Obispos y prelados de la Iglesia descomulgan a aquellos que no cumplen con este precepto.

Acerca desta conclusion ay muchas dudas, las quales es necessario declarar por ser muy ordinarias. La primera duda es, si el precepto Ecclesiastico de cõfessarse vna vez en el año, obliga en cierto y determinado tiempo. Pongo por exẽplo en la Quaresma, o en la Pascua, como obliga el precepto de la comunion. Parece que si. Lo primero, porque S. Thom. expressamente enseña, que la obligacion a confessarse, nasce y procede de que la Iglesia obliga a comulgar vna vez en el año. Y siendo ansi que el precepto de commulgar obliga vna vez en el año, en tiempo determinado, porque obliga por la Pascua de Flores: Luego tambien el precepto de confessarse vna vez en el año, obliga determinadamente en el tiempo de la Pascua. Esto se confirma porque la intencion de la Iglesia parece ser, que los fieles se confiessen en el tiempo de la Pascua. Y ansi el precepto de confessarse se pone en aquel capitulo, como previo, y que antecede al precepto de la cõmunion. Esto mismo parece que declara el vso de los fieles, que se confiessan por la Pascua: y los prelados comulgã a aquellos que no se han confessado en el tal tiempo.

D. Thom. in addit. q. 6. art. 5.

A esta duda se respõde, que el precepto Ecclesiastico tan solamente obliga vna vez en el año, no determinando tiempo alguno. De manera, que si vno se confiessa por Navidad, o en otro qualquier tiempo del año, cumple con el precepto Ecclesiastico de la confession. En esta doctrina convienen todos los Theologos, y todos los Canonistas en los lugares ya citados.

Esta verdad se prueva lo primero del mismo capit. Omnis vtriusque sexus, en el qual se dize, que esten obligados a confessarse vna vez en el año. Lo segũdo se prueva esta misma verdad, porque de otra manera seguirse hia, que el que peco mortalmente, y se confesso antes de la Quaresma, que estaria obligado a confessarse otra vez en el tiempo de la Pascua, aunque no huviesse pecado mortalmente despues de la confession. Lo qual no se puede admitir, porque se siguiria que estuviesse obligado a confessarse dos vezes de vn mismo pecado mortal. Lo tercero se prueva, porque si el hombre tiene legitimo impedimẽto para no comulgar (pongo por exemplo, si no tiene bastante edad, y discrecion, este tal no està obligado a confessarse en orden a la cõmuniõ de la Pascua, pues no se deve comulgar. Luego si se confiessa vna vez en el año muy bien cumple con el precepto de la confession. De manera, que el precep-

to de la confession,no està tan junto con el precepto de la communion,que obligue por el mismo tiempo. De lo qual se sigue, que si algun fiel en el tiempo de la Pascua commulgò sin confessarse, porque no tuuo copia de confessor, esta despues obligado a confessarse,para cumplir con el precepto de confession. Verdad es, que el que quiere comulgar,o deue comulgar si tiene consciencia de pecado mortal,està obligado a confessarse primero que comulgue. Pero no por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico,sino por fuerça y virtud del precepto diuino, que obliga en el tal caso a confessarse primero que comulgue.

A la razon de dudar se responde que el Angelico Doctor S.Thomas habla segun el commun vso de los fieles. Los fieles comunmente se confiessan en el tiempo de la Pascua:no habla segun la intencion de la Iglesia,que es,que los que han de comulgar se confiessen primero que comulguen. Y por esta razon junta aquellos dos preceptos. A la confirmacion se respōde,que aunque sea ansi verdad que la intenciō de la Iglesia es,que se confiessen en el tiempo de la Pascua,quando han de comulgar los que estan obligados: con todo esso esta intencion no cae debaxo de precepto: porque la intencion del que manda, nunca cae debaxo de precepto. Solamente cae debaxo de precepto, lo que manda. La Iglesia no manda que se confiessen en el tiempo de la Pascua,sino tan solamente vna vez en el año: y los prelados de la Iglesia juzgan segun el vso comun de los fieles, los quales se confiessan por el tiempo de la Pascua.De lo qual se sigue,que si algun fiel se confesso en otro tiempo del año, no le puede descomulgar el Obispo, o prelado: porque no se confesso en la Quaresma. Porque el prelado no puede descomulgar, si no aquellos que no cumplen con el precepto de la Iglesia. Y este tal cumplio conforme a lo que ya hemos platicado.

La segunda duda es de aquel fiel que confesso legitimamente vna vez en el año, y por oluido natural se le oluido algun pecado mortal, o algunos. La dificultad es, si este tal, por fuerça, y virtud del precepto ecclesiastico,estara obligado dentro de aquel año a confessarse del pecado, o pecados que se le oluidaron. Parece que està obligado:porque el capit Omnis,expressamente manda,que confiesse todos sus pecados mortales vna vez en el año. Este tal no ha confessado todos sus pecados mortales: luego estara obligado a confessarlos dentro de aquel año.Esta razon se puede esforçar, porq̃ como hemos dicho muchas vezes,el precepto ecclesiastico, es vna determinacion del precepto diuino. El precepto diuino obliga a confessar todos los pecados mortales. Luego tambien el precepto Ecclesiastico.

En esta dificultad algunos Doctores sientē, que por fuerça y virtud del precepto ecclesiastico,este tal dentro del año esta obligado a boluerse a confessar de los pecados que se le oluidaron en la confession. De suerte,q̃ el precepto ecclesiastico obliga a cōfessarse dentro del año todos los pecados mortales.Esta sentencia tiene el doctissimo M.Medina en su Summa, y le hā seguido algunos Doctores.

A esta duda se responde,que quando la confession fue legitima, mas probable sentencia, y mas comun es, que este tal no esta obligado a confessarse dentro de aquel año,hasta el año siguiente.Este parecer tiene el M.Soto,y todos los Theologos,y el Doctor Nauarro. Esta verdad se prueua,porq̃ este tal hizo entera cōfession de todos los pecados que le vinieron à la memoria,y se confesso sufficientissimamē te. Luego no està obligado a confessarse otrá vez aquel año. Lo segundo se prueua,porque en aquel capi.tan solamente se manda confessar vna vez en el año. Y si este tal estuuiesse obligado a confessarse del pecado que se le oluido,no estaria obligado a confessarse del pecado que se le oluido, no estaria obligado a cō fessarse tan solamente vna vez en el año, sino muchas vezes. Luego no està obligado a boluerse a confessar. Lo vltimo se prueua del vso comun de todos los fieles,los quales vemos, q̃ do se bueluen a confessar en aquel año,aunque se les oluide algun pecado mortal. *Sot.in 4 d. 18.q.1.ar. 4. Nauar. in manu.ca.2. nu.17.*

A la razon de dudar se responde,que el sentido legitimo de aquellas palabras del Capitulo,que confiesse todos sus pecados, es que haga entera confession, como se suele hazer moralmente hablando.

A la confirmacion se responde, que el derecho diuino,sin duda ninguna obliga a confessar todos los pecados mortales. Y ansi el que se cō fiessa,y se oluida sin culpa de algū pecado mortal,està obligado à confessar aquel pecado en algun tiempo. Tambien el precepto ecclesiastico obliga a confessar todos los pecados mortales: y ansi el q̃ se oluida sin culpa suya de algun pecado mortal,el año siguiente està obligado a confessarle.Pero no obliga a cōfessarlo luego aquel mismo año:porque seria pesado el precepto ecclesiastico de la confession.

Esto dicho se entiende,quanto es por fuerça,y virtud del precepto ecclesiastico,pero pō dra estar obligado a confessarse, por fuerça y virtud del precepto diuino, si ha de comulgar.

La tercera duda es,quando la Pascua cae vn año mas alta, o mas baxa, que el otro. Pongo por exemplo. Vn año cae la Pascua en Março, y el año siguiente cae en Abril.El año que cayo en Março confessose el penitente en el mes de Março. Dudase si el año siguiente, quando cae la Pascua en Abril,cumplira con el precepto confessandose en Abril, o si sera necessario

preuenir

preuenir el tiẽpo, y confessarse en Março. Parece que està obligado a cõfessarse en Março. La razon es, porque el precepto Ecclesiastico manda, que se confiessen vna vez dentro del año. Y si no se confessasse en Março, no se confessaria vna vez en el año.

En esta dificultad algunos Doctores tienẽ, que en este caso està obligado el hõbre el año siguiente a confessarse, por lo menos en el mes de Março, y si no se confiessa pecara mortalmente contra el precepto Ecclesiastico de la confesion. Esta sentencia tienen algunos Doctores escrupulosos. El P. M. Soto parece que inclina a esta sentencia, porque alli dize, que la obligacion deste precepto es, desde el dia de vn mes hasta el dia mismo del mismo mes. De suerte, que si se confessò a veynte y cinco de Março, el año siguiente ha de estar confessado antes que passen los veynte y cinco de Março, de otra manera pecara mortalmente contra el precepto Ecclesiastico de confessarse vna vez en el año. A esta duda se responde, que si el fiel se confiessa en vn año por el tiempo de la Pascua, el año siguiente cumple con el mismo precepto, confessandose por el tiẽpo de la Pascua: aunque cayga vn mes mas alta, o mas baxa. Esta sentencia es commun entre todos los Doctores, ansi Theologos como Canonistas. Esta doctrina se prueua lo primero, porq̃ este es el vso y comun costumbre de todos los fieles: y los Obispos y prelados nunca descomulgan a los que no se confiessan hasta que passe la Pascua, aunque cayga vn año mas alta que otro. Luego señal manifiesta es, que todos entienden, que el tal precepto no obliga hasta el tiempo de la Pascua. Lo segundo se prueua esta verdad, porque en las cosas morales la poca distancia de tiempo se entiende, que no es distancia ninguna. Luego en este caso, moralmente hablando, se entendera, que el hombre se confiessa dentro del año.

Sot. in 4. d. 18. q. 1. ar. 4.

A la razon de dudar se responde lo primero, que en el tal caso el fiel se confiessa dentro del año, segun el vso y costumbre de la Iglesia, y de los fieles. Lo segundo se responde, que este tal se confiessa dentro del año, por ser muy poca la distancia que ay entre el tiempo, en que cae en vn año la Pascua, y el tiempo en que cae otro año.

La quarta duda es, en caso que algun fiel tẽga por cierto, que en el tiempo siguiente de todo el año no ha de tener copia de confessor, si estara obligado a preuenir la confession, y cõfessarse mucho antes. Declaremoslo por vn exemplo, para que se eche de ver en que està la duda. Confessose vn fiel el año passado, por la Pascua de Flores, y el año siguiente por la Nauidad, o por Henero se quiere embarcar, y hazer vna nauegacion muy larga, de manera, que moralmente hablando, entiende y cree q̃ no tendra copia de confessor hasta despues de la Pascua muchos dias, por no lleuar consigo confessor. La duda es, si en este caso, o en otro semejante estara obligado a preuenir la confession, y confessarse antes que se embarque. Parece que no està obligado en el tal caso. Lo primero, porque los fieles no estan obligados a confessarse sino es dentro del año: luego antes del año no està obligado a confessarse. Lo segundo se prueua esto mismo, porque si vn clerigo al principio del dia està sano y bueno, y sabe que despues le ha de venir vna enfermedad, no està obligado a preuenir el officio diuino, y rezarlo todo al principio del dia. Lo mismo es del ayuno de la Quaresma, o de la Vigilia de algun santo. Luego tambien en nuestro proposito, este tal no estara obligado a cõfessarse tan con tiempo. Lo tercero, porque en este caso no està obligado a preuenir la communion de la Pascua, comulgando antes de la Pascua. La razon està clara, porque no cumpliria con el precepto de la communion, que obliga determinadamente en el tiempo de la Pascua. En esta dificultad algunos Doctores mouidos con estos argumentos, sienten, que en este caso este tal no esta obligado a anticipar la cõfesion, como no esta obligado el clerigo a preuenir el rezo, ni el Christiano a ayunar con tiẽpo. Esta sentencia no es del todo improbable por las razones hechas.

A esta duda se responde, que la contraria sentẽcia es muy mas probable, y para mi cierta. De suerte, que en este caso el fiel esta obligado a confessarse con tiẽpo, y no imposibilitarse para el cũplimiento del precepto de la confession. Esta sentencia tiene el M. Cano, y Nauarro en el Manual, y cita a Hostiense, y Panormitano. Tienela Durando, S. Antonino, Medina Complutense, y Ledesma.

Esta verdad se prueua lo primero, porq̃ el precepto de la confession obliga dentro de vn año, y es carga de todo el tiẽpo de vn año. Luego este tal dentro de vn año esta obligado a cõfessarse, y si no puede cõfessarse al fin del año, esta obligado a anticipar la confession. Lo segundo se prueua esta verdad, porque el precepto Ecclesiastico, es vna determinacion del precepto diuino, quanto al tiempo. Luego no es licito passar el año sin confessarse. El M. Cano en el lugar citado declara esta verdad, diziẽdo, que ay dos maneras de preceptos, vnos que obligan al hõbre determinadamente en cierto tiempo, como el precepto del ayuno de la Quaresma, o de la Vigilia de algun santo, y el cumplimiento destos preceptos, no se ha de preuenir y anticipar, aunque sepamos que ha de auer impedimento para el tiempo, en el qual obligan. La razon es, porque aquello que cae debaxo de precepto, es carga de aquel tiẽpo, o dia determinado, y ansi no es necessario anticipar

Cano in relec. de pœn. p. 5.
Nauarr. in manu. c. 2. nu. 8.
Dur. in 4. d. 17. q. 10.
S. Anto. 3. p. ti. 9. c. 9. § 3.
Medina de conf. q. 16.
Led. sin 4. d. 17. q. 5. ar. 5. dub. 5.

ticipar el cumplir con el tal precepto. Otros preceptos ay sin determinació de tiempo, que obligan a cumplirse en algun tiempo, sin determinacion alguna: porque lo que se manda y cae debaxo de precepto, es medio necessario para la salud espiritual del alma. Esto se vee claramẽte en el precepto diuino del baptismo, de la Confession, y de la Communion. El que supiesse que no ha de poder despues cumplir con estos preceptos diuinos, estaria obligado a anticipar el tiempo, y cumplirlos. Como si vno supiesse que despues no se ha de poder baptizar, porque ha de auer peligro de muerte, estaria obligado a baptizarse antes, preueniendo el tiempo. Deste fundamento se colige la resolucion desta duda, diziendo, que en el tal caso, esta obligado a anticipar la confessió, y que es differente en los demas casos: porque el precepto de la confession obliga en algun tiẽpo del año, y su obligacion nace de ser la confession medio necessario para la salud espiritual del alma. Lo qual se declara mucho mas en las soluciones de las razones hechas en contrario. A la primera razon se responde, que aunque no estamos obligados a confessarnos, sino es dentro del año, con todo esso estamos obligados en aquel caso a anticipar la confession para confessarnos dentro del año, porque de otra manera, no se podra cumplir con el precepto de la confession. A la segunda razon se responde con el Maestro Cano en el lugar ya citado, que puede auer dos maneras de impedimentos. Vn impedimento puede ser voluntario, el qual escoge el hombre por su propria voluntad, como yrse a holgar, o a entretener. Y si fuere tal el impedimento, està obligado el hombre a preuenirse, y rezar con tiempo el diuino oficio. Pero si el impedimento no fuere voluntario, sino natural, como lo es la enfermedad, o si es violento, entonces no està obligado a preuenirse y rezar el officio diuino. La razon es, porque la tal anticipacion no es necessaria. Porque la licencia que ay en la Iglesia de anteponer, o posponer el officio diuino, es priuilegio y no cosa que obligue: y ansi no es necessario preuenir rezando el officio diuino tan con tiempo. Estara obligado a dezir la parte del officio diuino, que corre hasta aquel tiempo, como si es hora de Visperas, estara obligado a rezar hasta la hora de Visperas. Pero el precepto de cõfessarse por la razon ya dicha, esta obligado a cũplirlo, anticipando la confession. A la tercera razon se responde, q̃ es lo mismo del precepto de la comunion, que està obligado en aquel caso a comulgar antes que embarque. Porque el precepto de la comunion obliga vna vez en el año, determinadamente en la Pascua, quando no pudiere cũplir en la Pascua determinadamente, quedale la obligacion de comulgar vna vez en el año. Lo qual puede cumplir, anticipando la comunion. Y ansi se entendera lo que dize el Doctor Nauarro, que si vno hizo voto de entrar en religion el año siguiente en el dia de la Pascua, si sabe que ha de sobreuenir impedimento para el año siguiente, està obligado a preuenir el tiempo, y cumplir el voto antes q̃ venga el año siguiente: porque aunque se obligo para el dia de Pascua, entiendese que no lo dilatara mas, ni passara de aquel dia.

Nauarr. in man. c. 12. n. 54.

La quinta duda es, de vn hombre naturalmente oluidadizo, y que tiene poca memoria, si este tal està obligado a confessarse antes que se cumpla el año. La razon de dudar es: porque por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico no solamẽte esta obligado el fiel a confessarse vna vez en el año, sino a confessarse vna vez en el año enteramente de todos sus pecados. Y si este tal falto de memoria no preuiene la confession, y la anticipa moralmente hablando, es impossible que se confiesse enteramente de todos sus pecados. Luego està obligado a anticipar la confession.

En esta difficultad Marsilio enseña, que en este caso este tal està obligado a confessarse cõ tiempo, y anticipar la confession: porque de otra manera, este tal se pone a peligro de no confessarse enteramente. A esta duda se responde, que este tal no esta obligado a anticipar la confession, ni a confessarse muchas vezes en el año, sino tan solamente vna vez, como todos los demas fieles, haziendo buenamente su diligencia, para que no se oluiden los pecados. Esta sentencia tiene el Maestro Soto en el lugar que ya hemos citado, y esta es comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Està verdad se prueua muy facilmente, porque las leyes humanas miran lo que regular y comunmente acontece, y no casos particulares, y extraordinarios. Y el tiempo y espacio de vn año, no es tan grande ni tan excessiuo, que no pueden los hombres (regularmente hablando) tener memoria de todos sus pecados, principalmente haziendo memoria dellos, y siendo preguntados de sus confessores. Luego este tal no estara obligado a anticipar la confessió, ni a confessarse mas que vna vez en el año. A la razon de dudar se responde, que el fiel esta obligado a confessarse vna vez en el año enteramente, como es possible, moralmente hablãdo. Y este tal se puede muy bien confessar enteramente de todos sus pecados, moralmente hablando, y con la entereza que pide la confession. Ni se ha de entender, que este tal se impossibilita para confessarse, porque dilate la confession para su tiempo, ni se impossibilita para el cumplimiento del precepto de la confessió: porque el precepto de la confession obliga, como ya hemos dicho. Y no es la misma razon de aquel que arroja el breuiario en el mar por no re-

Mars. in 1. q. 12.

no rezar: porque este tal impossibilitase absolutamente hablando, a cumplir el precepto de rezar. Pero en nuestro caso no se impossibilita a cumplir el precepto dela confession, porque obliga segun que ya hemos dicho.

La sexta duda es, si vno no se confiessa dentro del año, passado el precepto de la confession, si estara obligado por virtud del precepto Ecclesiastico a confessarse luego. En esta dificultad algunos Doctores que tienen, que el precepto Ecclesiastico de confessarse està adiuncto al precepto de la comunion, y ansi consiguientemente dizen, que obliga determinadamente en el tiempo de la Pascua: y por consiguiente es la misma razon del precepto de la confession que de la comunion. Y esto parece que siente S. Tho. Con todo esso se ha de dezir como ya hemos dicho, que el precepto de la confession obliga tan solamente vna vez en el año, sin determinar el tiempo de la Pascua en particular. Pero el precepto de la communion obliga vna vez en el año, determinando el tiẽpo de la Pascua. Esto supuesto, es la duda del precepto de la confession si el que le passa esta luego obligado a confessarse. En esta difficultad algunos Doctores affirman, que passado el año, en el qual no se confesso, no esta mas obligado a confessarse en ordẽ a aquel año, por virtud del precepto Ecclesiastico. Esta sentencia tiene Syluestro, y cita algunos graues Doctores. Y la misma sentencia tiene San Antonino, y algunos Summistas. Esta sentencia se prueua lo primero, porque como queda determinado, el precepto de la confession obliga en tiempo determinado de vn año, y es carga de aquel año, como el officio diuino es carga propria de vn dia. Luego passado el año, no esta el fiel obligado a confessarse, como no està obligado a rezar el officio de aquel dia, passado el dia, quando vno dexo de rezar. Lo segundo se prueua de vn capitulo, sicut, del Derecho. Del qual coligen los Iuristas, que quando està determinado el tiempo en algun contrato, passado aquel tiempo determinado se acaba la obligacion. Pongo por exemplo. Si vno jurò vn desposorio de futuro, y determino cierto tiempo y dia, passado aquel dia determinado, se acaba la obligacion. Pues siendo ansi, que en aquel capitulo, Omnis, se pone tiempo determinado de vn año para la confession, passado aquel tiempo no aura obligacion de confessarse. Lo tercero se prueua esta misma sentencia, porque si vno quiebra el precepto de comulgar la Pascua, no està obligado mas a comulgar por aquel año, porque tiene determinado el tiempo de la Pascua. Luego lo mismo sera del precepto de la confession, porque es la misma razon. Esta sentencia no es del todo improbable: porque la tienen Doctores graues, y por los argumentos que se hazen en su

D. Tho. in 4. d. 17. q. 3. artic. 1. quæst. 4.

Syluẽ. verbo Eucha. 3. p. q. 15. & citat Archidiaconum.

D. Anton. p. 2. tit. 9. c. 9. & 3. p. tit. 12. cap. 19.

Ca. sicut de sponsal. & matrimon.

fauor. A esta duda se responde, que cõ todo esso lo contrario es muy mas probable, y a mi me es casi cierto. De suerte, que qualquier fiel que passando el precepto diuino dexa de confessarse dentro de vn año, està luego obligado a confessarse, y si no se confiessa esta en pecado mortal. Esta santencia tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas en los lugares arriba alegados, y el Doctor Nauarro, y otros muchos authores. Esta verdad se prueua lo primero, porque todos los fieles estan obligados a confessarse vna vez dentro del año. Luego passado el año, siempre corre la obligacion de confessarse: porque no se confiessa dentro del año. Declaremos la fuerça desta razon, la qual conuence llanamente. Si vno se confesso vn año, pongo por exemplo el dia de Nauidad, y el año siguiente dexa passar el dia de Nauidad sin confessarse, quebranto el precepto de la Iglesia. Desde el dia siguiente de Nauidad del año passado hasta el dia siguiente de Nauidad deste presente año ay vn año entero, dentro del qual no se confiessa, y lo mismo es haziendo la computacion, desde el dia tercero al tercero, y del quarto, al quarto. Luego siempre le corre el precepto, y està obligado a cõfessarse, y si no se confiessa peca mortalmente. Lo segundo, porque en vn capitulo del Derecho: que comiença, cum dilecti, se determina que aquel que es citado para que parezca en Roma, cierto y determinado dia, sino puede parecer aquel dia determinado, està obligado a parecer luego que comodamente pudiere, aũque està el tiempo determinado. Y lo mismo es, si no quiso parecer. Luego en nuestro proposito, aunque el precepto de la confession tenga cierto tiempo determinado, passado aq̃l tiempo estaran obligados los fieles a confessarse luego que commodamente pudieren. Declaremos mas este punto, para que se descubra mas la verdad. Como dize Panormitano sobre aquel capitulo, y es doctrina communmente muy recebida, quando en el Derecho se determina tiempo para dilatar el pagar, no se acaba la obligacion, ni cessa porque se passe el tiempo determinado. Y en aquel capitulo, omnis, no se determina el tiempo para que se entienda que se acaba la obligacion, si no para dilatar el cumplimiento del precepto: de suerte que el sentido es, que no passe de vn año sin confessarse. Luego passado el año, està obligado a confessarse luego que commodamente pudiere. Lo tercero se prueua esta verdad, porque el precepto Ecclesiastico es determinacion del precepto diuino. Y el precepto diuino de la confession, pretende que el hombre no perseuere mucho tiempo en pecado mortal, y en la enemistad de Dios. Luego el precepto Ecclesiastico obliga a los fieles a que no esten en pecado, y en enemistad de Dios por vn año

Nauarr. in man. c. 21. nu. 45.

Ca. cum dilect. de dolo & contumacia.

vn año entero, y por consiguiente. passado aql año, estã obligados los fieles a confessarse. Lo vltimo se prueua esta verdad, porque los prelados de la Iglesia, descomulgã a los fieles que no se confiessan aun despues de auer passado el año sin confessarse, y este es el vso vniuersal en toda la Iglesia. Luego señal es manifiesta, q̃ los prelados entienden q̃ estan obligados los fieles a confessarse, aun despues de auer passado el año. Acerca desta verdad se ha de aduertir, q̃ aqui no hablamos quando algun Christia no por causa justa y razonable, passa el tiempo de la confession. Como si el sacerdote le dexasse de absoluer, porque no està bien dispuesto para ser absuelto. En el tal caso se determinà el tiẽpo para la confession, al arbitrio del confessor. Aqui hablase, quando por malicia vno passa el precepto de la confession. En el qual caso està luego que comodamẽte pudiere, obligado a confessarse. Las razones de la contraria sentencia no conuencen.

A la primera razon se responde, que ay grãdissima differencia entre el precepto de ayunar tal dia, o de rezar el oficio diuino, y el precepto de la cõfession. Aquellos preceptos mãdan alguna cosa que es carga de aquel dia proprio, y en particular, y ansi passado aquel dia, no obligan mas. Pero el precepto de la confession, no manda alguna cosa anexa a aquel tiempo, y como carga de aquel tiẽpo, y ansi passado aquel tiempo, toda via corre el precepto. Porq̃ en este precepto, la Iglesia determino el tiempo que no estaua determinado por el precepto diuino. Y ansi, aunque se passo el año, no se passò ni cesso la obligacion de confessarse, por el tiẽpo que estaua determinado, para que por lo menos se confessasse dentro de vn año, como ya hemos declarado.

A la segunda razon se respõde, que en aquel capitulo se determino el tiempo, para que con el se acabasse, y cessasse la obligacion. Y como consta del texto, no quedo por el, cumplir con su obligacion, y ansi passado aquel dia, cesso la obligaciõ. Lo qual no tiene verdad en nuestro proposito.

A la vltima razon se podia respõder, que no era la misma razon del precepto de la communion, y del precepto de la confession, porq̃ el precepto de la comunion tiene determinado el tiempo de la Pascua, y ansi passado aquel tiẽpo, podiamos dezir que el precepto no obliga. Pero el precepto de la confession no señala tiẽpo, y ansi no es la misma razon Pero esto no lo tengo por cierto, como lo declararemos luego en declarando otra duda perteneciente al precepto de la confession.

La tercera duda es, quando vn fiel ha dexado de confessarse tres o quatro años si passado aql tiempo estara obligado a confessarse tres, o quatro vezes, o si satisfara al precepto de la confession confessandose vna vez. Y lo mismo es, quando se dexo de confessar diez, o doze años, o veynte. Parece que està obligado a cõfessarse tres, o quatro vezes, o tantas vezes como años dexò de confessarse. Porque como hemos dicho, passado el año, està luego obligado a confessarse. Luego si passan muchos años, estara obligado a cõfessarse muchas vezes. A esta duda se respõde, que en tal caso no està obligado a confessarse mas que vna vez. La razon està clara, porque si se confiessa vna vez, por aquella sola confession se puede el hombre reconciliar con Dios, y conseguir la remissiõ de los pecados, y ansi no esta mas obligado a confessarse con precepto diuino ni humano, hasta que buelua otra vez a pecar. Luego basta confessarse tan solamente vna vez. Esto se confirma clarissimamẽte, porq̃ el que se confiessa vn año, no està obligado el año siguiente a cõfessarse, sino es que peque de nueuo mortalmẽte. Luego este tal en el caso puesto, no estarà obligado a confessarse mas que vna vez. Lo segundo se prueua esta verdad, porque el precepto diuino no obliga en el tal caso mas que a confessarse vna vez: luego tãpoco el precepto Ecclesiastico obliga mas que a cõfessarse vna vez, porque el precepto Ecclesiastico es determinacion del precepto diuino. De lo qual y de lo dicho facilmente se responde a la razon de dudar hecha en contrario, diziendo, que la intencion de la Iglesia, no es obligar a confessar mas que vna vez en el tal caso.

La duda octaua es, si es la misma razon del precepto de la comunion: que del precepto de la confession, quanto a este punto de obligar despues de passado el tiempo de la Pascua. De suerte, que es la dificultad, si vno que quebrò el precepto de comulgar por el tiempo de la Pascua, si estara obligado luego que comodamente pudiere a comulgar, o si se podra quedar aquel año sin comulgar. En esta duda algunos Doctores afirman, que este tal no està obligado a comulgar aquel año. Esta sentencia tiene Syluestro, y S. Antonino en los lugares citados en la sexta duda. Y esta sentencia tiene el P. M. Soto, en el lugar vltimamente citado, y esta tienen otros muchos Doctores. Ponen differencia entre el precepto de la confession, y el precepto de la communion, que el precepto de la confession obliga vna vez en el año, sin determinar tiempo ninguno: pero el precepto de la communion obliga vna vez en el tiempo de Pascua determinadamente. Y ansi passado el tiempo del año, toda via corre la obligacion del precepto de la confession. Pero passado el tiempo de la Pascua, ya no obliga el precepto de la confession, sino luego cessa su obligacion. De lo qual infiere el Padre Maestro Soto, que el precepto de commulgar es puramente affirmatiuo, que no incluye cosa alguna

alguna de negatiuo. La razon es, porque se ordena a la nutricion, y augmento espiritual del alma. Por esta razon tiene determinado el tiẽpo de la Pascua, y passado aquel tiempo, no obliga. El precepto de la confession es affirmatiuo, y incluye negacion. Porque su fin es, que dentro de vn año ningun fiel permanezca en pecado, y en enemistad de Dios. Y ansi el que no se confiessa dentro de vn año, siempre queda obligado a confessarse. Esta sentencia se prueua lo primero de lo dicho, y de la differẽcia puesta entre el vn precepto, y el otro. El precepto de comulgar obliga en el determinado tiempo de Pascua. Luego passado aquel tiẽpo, no obliga mas.

Lo segundo se prueua, porque el precepto de comulgar, es carga de aquel tiempo determinado de la Pascua, como el precepto de ayunar alguna vigilia de algun santo: o de rezar el oficio diuino. Luego passado aquel tiempo determinado, no obliga mas el tal precepto. Està sentencia no es del todo improbable, por las razones hechas, y por la authoridad de los Doctores que la tienen. Y hase de aduertir, que tiene mas probabilidad que la sentẽcia que dize, que no estamos obligados a confessarnos passado el año. Porque el precepto de la cõmunion, sin duda tiene el tiempo mas determinado que el de la confession.

A esta duda se responde, que es muy mas probable, y verosimil la contraria sentẽcia. De suerte, q̃ si vno dexo de comulgar por malicia en el tiẽpo de la Pascua de Flores, està obligado a comulgar luego que comodamente pudiere, y sino comulga siempre està en pecado mortal: y miẽtras mas lo dilata es mas graue el pecado. Esta sentencia tiene Nauarro, y muchos discipulos de S. Tho. Esta verdad se prueua lo primero, porque el que passa el precepto de la confession, està luego obligado a confessarse, auiendo commodidad, como ya hemos dicho. Luego ni mas ni menos, el que passa el precepto de comulgar, està luego obligado a recebir el sacramento en auiendo cõmodidad. Porque es la misma razon de lo vno que de lo otro. Declaremos la fuerça desta razon. El que no se confiessa dentro del año, està luego obligado a confessarse, porque manda el precepto que se confiesse vna vez dentro del año. Luego tã bien està obligado a comulgar passada la Pascua, porque tambien manda la Iglesia que sus fieles comulguen vna vez en el año. Para lo qual atentamente se ha de considerar, que el precepto de la comunion en la Pascua, como en virtud manda dos cosas. Lo primero es, comulgar vna vez en el año, y lo segundo comulgar determinadamente en el tiempo de la Pascua. Y aunque es verdad que passada Pascua no se puede cumplir este precepto quanto a lo segundo, puede muy bien cumplirlo quanto a lo primero, que es comulgar vna vez en el año: y assi esta obligado a comulgar passada la Pascua: porque conforme a la doctrina comun, el vn precepto y el otro es determinaciõ del precepto diuino. Lo segũdo se prueua, porque los Obispos y prelados de la Iglesia descomulgan a aquellos que passada la Pascua no comulgan y este es el vso comun de la Iglesia. Luego señal es manifiesta, que entiende que el tal precepto obliga passado el año.

Nauarr. in man. c. 1. p. 21. nu. 45.

A la primera razon por la contraria sentencia se respõde muy facilmente de lo ya dicho, que en el precepto de comulgar se incluyẽ dos cosas. Y quanto a lo primero, que es comulgar vna vez en el año, es la misma razon del precepto de la comunion, que del precepto de la cõfession. Y ansi quanto a esto, como el precepto de la confession obliga passado el año, ansi tambien el precepto de la comunion quanto a lo que es comulgar vna vez en el año.

A la segunda razon se responde, que quãto à lo primero que esta incluydo en el precepto de la comunion, no es carga del tiempo determinado de la Pascua, como el ayunar, o rezar, es carga de algun dia determinado. Y ansi quanto a esto, passada la Pascua, corre tambien la obligacion, como ya hemos dicho del precepto de la confession. Verdad es, que quanto a aquello segundo, que es comulgar en la Pascua, determinadamente es carga de aquel tiempo: y ansi passado aquel tiempo, no obliga mas.

Capit. IX. Del precepto diuino de la confession, y contricion mas en particular, y quando obliga, y en que casos.

Es necessario mas en particular declarar algunas cosas tocantes al precepto diuino, para que mas en particular sepamos quando corre el precepto de confessarnos, y hazer penitencia fuera de vna vez en el año.

Primera conclusion fundamental. Cierta cosa es en Theologia, que ay precepto diuino especial, y particular de confessarnos y hazer penitencia de nuestros pecados. Esta conclusion es comun doctrina de todos los Theologos, particularmente Thomistas, aunque el Padre Maestro Victoria parece que dize que no ay particular precepto. Tiene esta sentencia Santo Thomas, y todos los modernos Theologos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque la contricion, y confession, son vnas obras de la virtud especial de penitencia, como lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. Y son obras necessarias para nuestra salud, como ya hemos declarado. Luego ay especial precepto de contricion, y confession. Porque de las obras necessarias para nuestra salud espiritual, ay es-

In add. q. 6 art. 5. D. Tho. 3. p. q. 84. art. 7. ad 1. & q. 85. artic. 2. & 3. D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 2. & 3. in addit. q. 7. ar. 1. & 2.

ay especial y particular precepto. Lo segundo se prueua esta verdad, de aquellas palabras de San Lucas. Si no hiziere des penitencia, todos perecereys. La qual manera de dezir, es preceptiua, y declaradora de diuino precepto: como se vee de otras semejantes maneras de hablar de Christo. Lo tercero se prueua, porque ay especial precepto de recebir el baptismo, como se determina en la Tercera parte, porq̃ es medio necessario para conseguir la remissiõ del pecado original. Luego tãbien ay especial precepto, para aquellos q̃ pecaron mortalmẽte despues del baptismo. Porque para los tales la penitencia necessaria para reconciliarse con Dios. Lo vltimo se prueua, porque ay especial precepto de satisfazer a la injuria hecha al proximo. Luego tambien ay especial precepto de confessarse, y hazer penitencia, satisfaziendo a la injuria hecha a Dios.

Luc. 13.

3. p. q. 68. ar. 1.

Segunda conclusion. Certissimo es, que no està el hõbre obligado a cõfessarse, y hazer penitencia, luego que pecò. Esta conclusion se pone contra Innocencio, contra el Arcediano, y contra Guillermo. Estos Doctores tienen, que en pecando vn hõbre, luego le corre precepto de confessarse, y hazer penitencia: y si no lo haze ansi, peca de nueuo mortalmente. Nuestra conclusiõ tienen comunmente todos los Theologos con S. Tho. Esta conclusiõ se prueua lo primero del comũ consentimiẽto de todos los fieles. Ningun fiel se tiene por obligado a hazer penitencia, y confessarse luego en pecãdo: luego argumento claro es de no auer tal precepto. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el hombre adulto no està luego obligado a baptizarse, sino puede aguardar oportunidad, y tiempo conueniente: luego tãbien el hõbre no estara obligado luego a hazer penitencia y confessarse. Lo vltimo se prueua esta conclusion, porque el precepto de confessarse, y hazer penitencia es affirmatiuo: luego ha de obligar por el tiempo de la necessidad, como los demas preceptos affirmatiuos, y no corre luego su obligacion.

Inno. super c. omn. Archidia. sup. c. illa res de pœnit. d. 3. Guiller. in trac. de pœnit. D. Tho. in addit. q. 6. ar. 5. & in 4. d. 17. q. 3. ar. 1. q. 1.

Acerca desta conclusion ay vna duda, porq̃ S. Tho. enseña, que no es licito detenerse en el pecado por poco tiempo, sino que luego està obligado a dexar el pecado: luego està obligado a hazer penitencia, y confessarse para que no permanezca en el pecado.

D. Thom. in 2. 2. q. 62. ar. vlt.

A esta duda se responde, que el pecador luego està obligado a dexar el pecado, quanto a esto que es cessar de pecar, y no passar adelante con el pecado: y esto es lo que enseña Sãto Thomas en el lugar citado. Pero no està obligado luego a quitar la manzilla del pecado por la penitencia, o por el sacramento de la penitẽcia. Que esta sea la legitima inteligencia de S. Tho. consta manifiestamente, porque va hablãdo de la restitucion que vno està obligado a hazer, la qual se ha de hazer luego que comodamente pudieremos. Porque de otra manera, no cessariamos de pecar, porque estariamos siempre hurtando.

La segunda dificultad es, que es la razõ por que vn hõbre està luego obligado debaxo de pecado mortal a buscar el remedio de vna graue enfermedad corporal, y poner luego la medicina en execuciõ, y no està obligado a cõfessarse luego, y remediarse del pecado, haziẽdo penitencia del. La razon de dudar es, porq̃ mas graue es la enfermedad del alma, q̃ la del cuerpo, y mas obligados estamos a amar el alma, q̃ el cuerpo. Y la penitencia, o sacramento de la penitencia, no es otra cosa sino vna medicina espiritual de las enfermedades del alma.

A esta duda se responde, que ay gran differẽcia entre lo vno y lo otro. Porque la enfermedad corporal, sino se le aplica luego el remedio procede adelante, y va creciendo, y augmentãdose hasta llegar a quitar la vida, como se vee en qualquiera enfermedad corporal. De suerte que es necessario atajarla luego, y el no la atajar aplicandole la medicina y el remedio, sera pecado mortal. Pero la enfermedad espiritual del pecado, no siempre acontece assi. Porque no luego que vno no haze penitencia del pecado que cometio, moralmẽte hablando, se sigue que se agraue el pecado, y se augmente la enfermedad.

La segunda differencia es, porque como dize Cayetano de la propria vida y salud no somos señores, sino guardas constituydas por el author de la naturaleza. Y ansi para hazer bien el oficio de guardar, estamos obligados a poner luego remedio a la enfermedad corporal. Pero de los bienes espirituales, aunque son mas altos por ser en alguna manera grangeados, cõ nuestras obras, tenemos en alguna manera mas dominio y señorio. Por esta razon no estamos luego obligados a hazer penitencia, y confessarnos, poniendo remedio al pecado, sino quãdo huuiere comodidad, y necessidad, como hemos dicho, y despues diremos mas largamente.

Caiet. in 2. 2. q. 64. ar. 6.

La tercera duda es, porque es necessario satisfazer luego que comodamente podemos la injuria hecha al proximo: y no estamos obligados luego a confessarnos, y a hazer penitencia, y satisfazer a la injuria, q̃ se hizo a Dios: pues es mayor la injuria hecha a Dios, y Dios es la cosa mas excelente.

A esta duda se responde, que quando vno hizo injuria a otro, esta obligado a satisfazerle por el bien del mismo injuriado, al qual tan solamẽte se ha de tener atencion, y por su prouecho. Porque realmente padecio detrimento, y no se ha de tener atencion al bien de aquel que satisfaze. Y por esta razon estamos luego obligados a satisfazer la injuria que se hizo

hizo al proximo: pero la offensa que se hizo à Dios no estamos obligados a satisfazerla, por el detrimento que se dio al mismo Dios. Porq̃ Dios no puede recebir en si mismo algun detrimento. Y ansi la injuria que se hizo a Dios quanto era de nuestra parte, hase de recompẽsar, y satisfazer por nuestro comodo, y bien, ordenãdo todo esto a la gloria del mismo Dios. Y ansi Dios no pide luego esta satisfaccion que se haze por la penitencia, sino a su tiempo mas conueniente, como luego diremos.

La quarta duda es, què es la razon que estamos luego obligados a corregir al proximo, procurando que se enmiende del pecado, o pecados que cometio contra la diuina Magestad, y no estamos obligados nosotros a corregirnos y emendarnos luego de nuestros pecados, haziendo penitencia dellos.

A esta duda se responde, que ay gran differẽcia entre lo vno y lo otro. Porque de los bienes espirituales del proximo, no somos señores de suerte q̃ podamos hazer dellos lo que quisieremos, sino somos guardas de charidad, y ansi estamos luego, que comodamente pudieremos obligados de charidad a corregir al proximo, si ay todas las condiciones necessarias, y no podemos ceder a esto. Pero de los bienes espirituales que estan en nosotros, somos en alguna manera señores, como se dize en la materia de dominio. Y ansi no estamos luego obligados a corregirnos, y a hazer penitencia, y cõfessarnos para reconciliarnos con Dios. Lo segundo se responde, y mucho mejor, que a nuestro proximo y hermano estamos obligados a corregille, para que cesse del pecado tan solamente. De suerte, que si el no procede adelante a pecar, no estamos obligados a corregille, para que luego haga penitencia, y se confiesse. Y ansi en nuestro proposito, el hombre està obligado a corregirse a si mismo, de suerte que luego cesse del pecar: pero no està obligado a corregirse luego, haziendo penitencia, y confessandose para recõciliarse con Dios. De suerte que es la misma razon en vn caso, que en el otro.

La vltima duda acerca desta conclusion, es, si sera licito querer differir la penitencia, y no hazer penitencia, de manera, que la dificultad es, si esta obra de volũtad, Quiero no hazer penitencia, sera obra licita. La razon de dudar es, porque es licito differir la penitencia, y no hazer penitẽcia: luego, luego tambien sera licita aquella obra de la voluntad, Quiero no hazer penitencia. Para responder a esta dificultad se ha de aduertir, que como hemos dicho, el differir la penitencia, y no la hazer es cosa licita, y no es pecado. Porque no estoy luego obligado a hazer penitencia, y confessarme. Pero el differir la penitencia, y no hazer penitencia no es hazer, sino antes es no hazer. De lo qual se sigue, segun algunos, que no es licito el querer differir la penitencia, ya que querer no es obra buena. La razon es, porque tiene por objecto al qual mira vna negacion, la qual no tiene bondad ninguna. Y ansi segun esta sentẽcia, aquel querer dilatar la confession, y penitencia, no es pecado mortal, porque no mira como a objecto cosa mortal. Pero es pecado venial, porque es acto ocioso, que no tiene buẽ fin. Y dizen, que el tal querer no puede ser bueno, ni puede tener buen fin. Porq̃ no puede auer cosa tan forçosa que haga cosa conueniente y buena el no hazer penitẽcia. Esta manera de dezir tiene dificultad, porque el differir libre, y volũtariamente el hazer penitencia, no es pecado ni venial, luego el querer differir la penitẽcia, no es pecado venial. A esto se puede dezir, que comunmente, y regularmente, siempre es pecado venial el tal querer, porque no tiene buẽ fin, y ansi es cosa ociosa. Pero en algun caso podria ser que no fuesse pecado ninguno, como si se hiziesse por algun fin bueno, y honesto. Lo qual podria acontecer, quando corriesse algun otro precepto, con el qual no se compadeciesse el hazer luego penitencia.

Tercera conclusion. No està el hõbre obligado a hazer penitencia, y confessarse siempre que los pecados se le vienen a la memoria de qualquier suerte que le vengan. Esta conclusiõ es de todos los Theologos, particularmente Thomistas, que lo enseñan ansi. *In addi. q. 6 ar. 5.*

Esta conclusion se prueua lo primero, porq̃ en todo el precepto de penitencia, y de confession, no se halla palabra alguna de la qual se colija, que el tal precepto obliga, quando los pecados se vienen a la memoria. Lo segundo se prueua muy facilmente, porque ningun precepto diuino ay que obligue, quando la materia del tal precepto se viene a la memoria. Esto se vee facilmente en el precepto diuino de la fe, y charidad, cuya propria materia es Dios, y no obligan luego estos preceptos en acordandosenos de Dios. Luego tampoco obliga el precepto de la confession y contricion en acordandosenos de los pecados, que son la materia de la penitencia, y confession. Esta conclusion se pone contra algunos Doctores, que sin razon y fundamento alguno, enseñan que el pecador està obligado a confessarse, y hazer penitencia de sus pecados luego que los pecados le vienen a la memoria, alomenos practicamente.

Quarta conclusion. Por fuerça y virtud del precepto diuino, no està el pecador obligado a confessarse, o tener contricion en los dias de fiesta. Esta conclusiõ es contra Scoto, Gabriel y S. Antonino Arçobispo de Florencia, y cõtra la Summa Angelica. Nuestra conclusion es de todos los Theologos, particularmente Thomistas en el lugar alegado en la conclusion precedente. *Scoto in 3. d. 17. Gab. ibid. D. Ant. 2. p. tit. 9. Sũ. angel. verb. festũ.*

Esta conclusion se prueua lo primero, porq en el precepto diuino de confession, o de contricion, no se halla alguna palabra, de la qual se colija, que el pecador està obligado a confessarse, o hazer penitécia en los dias festiuos, como se puede ver en el mismo precepto. Lo segundo se prueua del comun consentimiento de todos los fieles: porque ninguno se siente obligado a confessar, o hazer penitencia en los dias solemnes y festiuos. Lo vltimo se prueua, porque si en algun precepto se auia de mádar aquesto, principalmente auia de ser en el precepto de guardar las fiestas. Y en este precepto no se manda sino obras de religion, como es oyr Missa, y no trabajar. Y aunque se pretende que el alma repose, y descanse con Dios, lo qual no puede hazer el que està en pecado mortal, sino es saliendo del por la confession, o contricion, con todo esso este fin pretédido en aquella ley no cae debaxo de precepto. Porque el fin del precepto, no cae debaxo de precepto, como se vee en el precepto del ayuno, cuyo fin es leuantar la mente a Dios: y con todo esso este fin no cae debaxo de precepto.

La quarta conclusion. El precepto diuino de la confession y contricion, obliga en el articulo de necessidad. Esta conclusion es comun sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas en el lugar citado en las conclusiones passadas. Esta conclusion se prueua ansi en comun, porque todos los preceptos diuinos afirmatiuos: obligan en sus tiempos, y articulos, como se vee claramente en el precepto diuino de la limosna, que obliga en tiempo de necessidad. Lo mismo es de otros preceptos semejantes, luego el precepto de la confessió, y de penitencia obliga en el articulo de la necessidad.

Acerca desta conclusion, ante todas cosas es necessario declarar, quando es articulo de necessidad, para que obligue este precepto. Articulo de necessidad es, quádo ay peligro de muerte, en el qual està obligado el pecador a confessarse, y hazer penitencia por fuerça y virtud del precepto diuino. En esto conuienen los Theologos en el lugar citado. Esto consta del vso de toda la Iglesia, y de todos los fieles. Todos ellos se sienten obligados a confessar, y hazer penitencia, quando ay peligro de muerte. La razon es clara, porque despues del pecado mortal, por fuerça y virtud del precepto diuino, està vno obligado a hazer penitencia, y cófessarse en algun tiempo. Y si se passa aquel articulo, no queda tiempo quando pueda cumplir con el tal precepto. Luego està obligado a cófessarse, y hazer penitencia en aquel articulo. Toda via es necessario declarar, que cosa sea peligro de muerte, en el qual està el hombre obligado por precepto diuino a confessarse, y a hazer penitencia. A esto se ha de dezir, que que esto se ha de juzgar, y mirar moralmente. Y ha de ser especial peligro de muerte, y no basta general, y comun peligro de muerte. Para entender este punto se ha de considerar, que ay vn peligro de muerte general y comun, en el qual estan todos los hombres por estar subjectos a la muerte, sin saber ciertamétе el dia, ni la hora. Este general peligro, no es bastante para que el hóbre pecador estè luego obligado a confessarse, y a hazer penitencia. Porque si esse peligro bastara, luego en pecando estaria obligado a confessarse, y a hazer penitencia. Porque siempre està el hombre en este general peligro de muerte. Otros peligros ay mas particulares, en los quales està el hóbre por derecho diuino obligado a confessarse luego, y hazer penitencia de sus pecados. El exéplo es, quando vno tiene vna enfermedad graue, que le pone en peligro de muerte, o quando los soldados entran en alguna batalla, en la qual ay peligro de muerte, o quando vn hombre ha de hazer vna larga nauegació, en la qual ay peligro de muerte, sino es que lleuen consigo confessor que los confiesse, como lo aduierte muy bien el Maestro Cano. Estos peligros son claros, y llanos, en los quales es cosa notoria que obliga el precepto de la confession, y de la penitencia. Otros peligros ay no tan claros, de los quales se puede dudar, si obliga el precepto de la confession y penitencia. Pongo por exemplo: Quando ay peste en vna ciudad o republica, de tal suerte, que los hombres se mueren de repente, en este caso se puede dudar, si estan todos los hombres de aquella ciudad, o republica, obligados a confessarse, y hazer penitencia. Lo mismo es, quando vn hóbre entra en el coso a aguardar vn toro. En estos casos, y en otros semejantes, con razon se duda, si el hombre està obligado por precepto diuino a confessarse, y hazer penitencia. Y cierta cosa es, que semejantes casos lo mas seguro es confessarse, y hazer penitencia. En semejantes casos se ha de dezir, que se ha de mirar el peligro de muerte, conforme al juyzio de los hombres prudentes y discretos. Y considerando todas las circunstancias, y si fuere peligro moral, estara obligado a confessarse, y hazer penitécia. Particularméte en el caso de la peste quádo es muy encendida, me parece que todos estaran obligados a cófessarse. Porque me parece moralméte peligro de muerte. Del parto de las mugeres tambien ay diuersos pareceres, y diuersas sentencias entre los Doctores, si es moral peligro de muerte, o no, de suerte, que esté obligadas a hazer penitencia, y confessarse. A lo qual se ha de dezir, que esto se ha de juzgar conforme al juyzio de los hombres prudentes y discretos, considerando todas las circunstancias de la persona, y del tiempo. La razon es, porque como consta de la experiencia, no es ygual

Mag. Cano in relect. de pœn. par. 5. tit. 3. casu.

es igual peligro en todas las mugeres, vnas peligran mas, y otras menos, conforme a su disposicion, y complexion. A mi me parece cierto, q̃ las mugeres primerizas, que no han experimẽtado la dificultad del parir, estan todas obligadas sopena de pecado mortal a confessarse, y hazer penitencia: porque regular, y comunmẽte tienen peligro de muerte.

Acerca desta manera de peligros, que no sõ tan ciertos puede auer vna dificultad, y es quã do consideradas todas las cosas, y todas las circunstancias al parecer de hõbres discretos, que da en duda, si es peligro moral. o no, si estara obligado, o obligada la tal persona a confessarse por fuerça y virtud del diuino precepto. La razon de dudar es, porq̃ el precepto diuino, solamẽte obliga en peligro de muerte, y en el tal caso no es claro el peligro de muerte, luego no estara obligada la tal persona a confessarse por fuerça y virtud del diuino precepto. Esto se confirma, porque en caso que vno no este cierto, sino dudoso si ha hecho voto de alguna cosa, no està obligado a cumplirlo, segun la mas probable sentencia, por ser carga y pesadũbre. Luego tãpoco estara obligado el fiel en caso de duda a confessarse, porque el confessarse es carga y pesadumbre. A esta duda mi parecer es, que en el tal caso està obligada la tal persona a confessarse, y tener contricion. Esta verdad se prueua lo primero, porque en el tal caso la tal persona duda si le obliga el precepto diuino de confessarse, y hazer penitencia, luego està obligada a confessarse, y hazer penitencia. Porque de otra manera, pondriase a peligro de quebrantar el precepto diuino. Esta razon se esfuerça y confirma, porque quando vno en particular duda si le obliga algun precepto diuino, està obligado a cumplirle por el peligro a que se pondria de passar el precepto diuino haziendo lo contrario: luego lo mismo ha de ser de nuestro caso. Lo segundo se prueua esta verdad, porque como hemos dicho arriba, el que duda si tiene pecado mortal, o no, està obligado a confessarse, y hazer penitẽcia: luego lo mismo sera en nuestro caso: porque en el vno y en el otro se duda, si obliga el precepto diuino.

A la razon de dudar se responde, que no solamente estamos obligados a confessarnos, quã do ay claro peligro de muerte, sino tãbien quã do ay duda moral, si es peligro de muerte, o no por la razon arriba dicha. A la confirmacion se responde, que la mas probable sentẽcia es, que el voto no obliga en el tal caso, y entonces ay differẽcia entre el caso del voto, y el nuestro, que en caso del voto, el tal dudoso se ha de cõseruar en la possession de su libertad. Porque conforme a la regla de derecho, en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Por lo qual este tal se ha de juzgar por libre del voto. Esta razon en ninguna manera corre en el caso de nuestra duda.

Acerca desta conclusion, y de todo lo dicho en ella, se ha de aduertir cõ el Maestro Cano, en el lugar inmediatamente citado, vna cosa digna de aduertencia, y es, que ay gran differencia para cierta cosa entre articulo de muerte, y peligro de muerte. El peligro de muerte no dize tanta cercania a la muerte, ni es cosa tã apretada como articulo de muerte. Declaremoslo mas, porque de aqui depende vna cosa moral y muy graue. Peligro de muerte es en aquellas cosas, en las quales regular y comunmente suele acontecer el morir, aunque no llegue ya al punto de morir, o este proximamente para morir. Articulo de muerte es, quando el hombre esta ya puesto en el peligro de morir, de suerte, que al juyzio de los hombres discretos, està ya vezino, y cercano a la muerte: era proceda de enfermedad, o de herida alguna, o por sentẽcia de juez. En peligro de muerte, y en articulo de muerte està el hombre obligado por precepto diuino a confessarse. Pero ay gran differencia quanto a la absolucion de los casos reseruados, y la absolucion plenaria que se concede por la Bulla, o por derecho diuino, como abaxo declararemos. En el articulo de la muerte es licito absoluer de los casos reseruados y conceder plenaria absolucion de los pecados. Pero en el peligro de muerte, no se conceden los casos reseruados, ni la plenaria absolucion, porque vno se embarque, de suerte que aya peligro en la nauegacion, o porque vaya a vna guerra peligrosa, no le pueden absoluer plenariamente de los casos reseruados, hasta que puntualmente herido entre en el articulo de la muerte: de suerte, que estè vezino a ella. Y ansi se ha de considerar, y aduertir, que las mugeres que se confiessan antes del parto, por el peligro de muerte que puede auer, no pueden ser absueltas plenariamente de los casos reseruados, hasta que en el mismo parto peligrẽ, y esten vezinas a la muerte, y en el articulo de la muerte, y lo mismo es de otros semejantes casos.

Acerca de todo lo dicho, se ha de aduertir, que quando corre el precepto diuino de la cõtricion, se cumple muy bien con el tal precepto, teniendo atricion, y llegandose legitimamente al sacramento de la penitencia. La razõ es, porque el sacramento de la penitencia tiene fuerça y virtud de hazer de atrito contrito. Por lo qual la atricion junta con el sacramento, equiuale a contricion, y ansi es como tener contricion. Tambien, porque el precepto diuino de la penitencia y contricion, es precepto de reconciliarnos con Dios, y ansi aquella penitencia es necessaria; que es suficiẽte para causar esta reconciliaciõ. Este effecto haze marauillosamente aquella atricion, junta con el sacramento

mento de la penitencia. Luego la tal atricion assi junta con el sacramento, es sufficiente para cumplir con el precepto diuino de la contricion y penitencia.

Quinta conclusion. Muchas vezes estamos obligados a confessarnos, y hazer penitencia, no por si, y directamente, sino por razon de otro precepto, que corre entonces, el qual no se puede cumplir sin confessarse, y tener contricion Declaremos esta conclusion con exemplos, para que se entienda facilmẽte. Si vno ha de recebir algũ sacramẽto, o ministrarle de oficio, està obligado si tiene pecado mortal a confessarse, o tener contricion. En este caso no obliga el precepto diuino por si, sino por razõ del otro precepto que corre, de recebir, o ministrar dignamente los sacramentos. Lo mismo es, si vn hombre por estar en pecado mortal sintiesse en si que està en peligro mortal de caer en otro pecado mortal. Entõces estaria obligado a salir del tal pecado, y hazer penitencia teniendo contriciõ, o confessarse. Pero entonces no obliga directamente, y por si el precepto de penitencia y confession, sino por razõ del otro precepto q̃ corre de no caer en el tal pecado mortal. Pero hase de aduertir, que este peligro moral de caer en otro pecado, no es comun y general para todos aquellos que estan en pecado mortal, y ansi no estan luego obligados a hazer penitencia, y confessarse.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y digna de saber, si el que no se confiessa, o no haze penitencia en los casos desta conclusion, comete dos pecados. La razon de dudar es, porque este tal peca cõtra el precepto de la confessiõ, y contricion, y tambien peca contra el otro precepto que corre entonces, de recebir, o ministrar dignamente los sacramentos, o de euitar algun pecado. Luego son dos pecados contra estos dos preceptos.

A esta duda se respõde, que en este caso, no peca el hombre dos pecados, si no se confiessa, y haze penitencia, sino vno tan solamẽte. Esta es doctrina comun de todos los Doctores, particularmente Thomistas. Esto enseña el P.M. Soto, y el P. Maestro Cano. La razon desta resolucion es clara, porque en estos casos no obliga el precepto de la confession, por si, sino por razon de otro precepto, y ansi solamente se peca contra el otro precepto, que obliga por si mismo, y no contra el precepto de la confessiõ, o contricion que no tiene alli fuerça por si misma.

In add.q.6 ar.5. Sot.in 4.d. 18.q.1.ar. 4. Can.in relec.de pæn. p.4.

El Padre Maestro Cano en el lugar inmediatamente alegado desta regla general, saca vn solo caso, y es quando vn hombre quiere recebir el sacramento del altar, y para recebirle no se confiessa, teniendo copia de confessor. En el tal caso enseña este Doctor, que se cometen dos pecados, vno por comulgar sin la deuida disposicion, y otro por no se auer confessado, aunque en el tal caso el precepto de la confession no obligue por si, sino en orden al precepto de recebir con deuida disposicion el sacramẽto de la Eucharistia. La razon deste Doctor es, porq̃ ay precepto diuino de confessarse antes de recebir el sacramento de la Eucharistia, teniendo pecado mortal. Y que aya precepto diuino de confessarse en el tal caso, es cosa muy aueriguada en la Iglesia, y consta del vso de todos los fieles, y ansi el que comulga, no precediendo la confession, peca mortalmente contra el tal precepto, y juntamente peca otro pecado contra el precepto de recebir con deuida disposicion el sacramento del altar.

El P. Maestro Soto en el lugar alegado siente lo contrario, y dize que en el tal caso no se confessar para recebir dignamẽte a nuestro Señor, no es sino vn pecado tan solamente, que es recebir indignamente, y sin deuida disposicion este tan alto sacramento del altar. A esta duda se ha de responder, que aunque es probable la sentencia del P. M. Cano, mas probable parece la sentencia del P.M. Soto. Porque Santo Thomas enseña, que en este caso el precepto de la confession no obliga por si, sino por razõ del otro precepto que ay de recebir con deuida disposicion el sacramento del altar, y lo mismo enseña el P. M. Cano: luego no son dos pecados, sino vno. Porque por esta razon en los otros casos de la conclusion, donde obliga el precepto de la penitencia, y confession por razon de otro precepto no son dos pecados. Esto se declara: porque quando vno està obligado a orar para no caer en el pecado de la fornicacion, pongo por exemplo: sino ora tan solamente comete vn pecado de fornicacion: porque el precepto de la oracion no obligaua por si, sino por razon del precepto, no fornicaras, luego si el precepto de la confession en nuestro caso no obliga por si, sino en orden al otro precepto de comulgar dignamente, tan solamente sera vn pecado. De suerte que el no se confessar en este caso, tan solamente se ha de considerar, como vna omission de la deuida disposicion para llegar al sacramento del altar. Al Padre Maestro Cano le parecia, que en el tal caso aunque el precepto de la confession obliga en orden a recebir dignamente el sacramento de la Eucharistia, con todo esso parece que en este caso tiene mas fuerça por si el precepto diuino de la confession en los demas casos de la conclusion, por ser precepto diuino muy en particular, que la deuida disposicion para el sacramento del altar es la confession, quando ha precedido pecado mortal. Por lo qual su sentencia tiene probabilidad, aunque mas probable es lo contrario por ser muy dificultoso de poner differencia entre los demas casos, y este.

D.Thom.in add.q.6.artic.5.

Mag.Cano in relect.de pæn.p.5.ad 4.arg.circ. 2.casum.

Sexta

Sexta conclusion. Certissimo es, que fuera del peligro de muerte, el precepto diuino de la confession y contricion, obliga alguna vez por si mismo, y no por razó de otro precepto. En esta conclusion conuienen comunmente los Theologos, particularmente modernos, y la enseñan todos los Thomistas, y el padre Maestro Soto en el lugar immediatamente citado. *In addit. q. 6. art. 5.* Esta conclusion se prueua lo primero, porque el sacramẽto de la penitencia lo instituyò Christo nuestro Señor, para que el hombre pecador se reconciliasse cõ Dios, y sus obras le fuessen agradables. Y la contricion de su naturaleza tiene hazer este oficio: luego no es cosa verosimil, que Dios solamente quiso obligar en peligro de muerte, quando no es tiempo ya de obrar por acabarse la vida. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el precepto diuino de fe, y esperança, y charidad, no solamente obliga en el peligro de la muerte, sino otras muchas vezes en la vida, como lo enseñan todos los Theologos. luego tambien el precepto diuino de la contricion y confession, no solamente obliga en peligro de muerte, sino tambien otras vezes en la vida: porque es la misma razon, y tambien porque el pecador no puede amar a Dios sobre todas las cosas, sino es que primero haga penitencia. Lo vltimo se prueua, porque el precepto de recebir el sacramento de la Eucharistia, no obliga solamente a peligro de muerte, sino tambien otras vezes en la vida: luego lo mismo sera del precepto de la confession, porque es la misma razon. De suerte, que aunque no huuiera precepto Ecclesiastico de confessarse vna vez en el año, por fuerça y virtud del precepto diuino, estauamos obligados a confessarnos alguna vez, conforme a lo dicho en la conclusion. Toda la dificultad està, en determinar quando obliga el precepto diuino por si mismo. Esto es muy dificultoso de declarar puntualmente, y esta dificultad la tienen todos los preceptos afirmatiuos, los quales obligan siempre: pero por algun tiempo, el qual tiempo es dificilimo de declarar. Esto se vee en el precepto de la fe, de la esperança, de la chridad, y de la oracion en los quales es dificilimo declarar quando obliguẽ por si mismos. En esta dificultad el padre Maestro Soto en el lugar ya citado enseña, que el precepto diuino de la confession obliga quando ay peligro que se oluiden los pecados, y su razõ es, porq̃ el fin deste precepto es la remissiõ de los pecados, causada por vna entera confession. Lo qual no se puede hazer sin la memoria de los pecados, luego entonces obliga el tal precepto. Esta sentencia no me parece que tiene probabilidad. Lo primero, porque si esta sentencia fuesse verdadera, seguirseya claramente, que por fuerça y virtud del precepto diuino, estaria obligado a confessarse muchas mas vezes el que tiene flaca memoria, que no el q̃ la tiene muy tenaz. Lo qual claramente es falso, porque el precepto diuino es vno, e ygual para todos los fieles. Lo segundo, porque si este fuesse el tiempo determinado para la confession, por fuerça y virtud del precepto diuino, no pudiera la Iglesia alargar el tiempo, y estenderlo a vn año. Lo qual es falso, porque todos los Doctores enseñan, que el que se confiessa vna vez en el año, cumple con el precepto diuino.

Otros Theologos con el padre Maestro Victoria, y el padre Cano enseñan, que el precepto de la confession y de la comunion obligan alguna vez en la vida, pero estando en el derecho diuino no se puede determinar el tiempo en que obligan estos preceptos: y ansi la determinacion se dexò a la Iglesia, para que ella determinasse el tiempo en que obligan estos preceptos, y ansi el precepto Ecclesiastico, no es otra cosa sino vna determinacion del precepto diuino. Esta manera de dezir, aunque no es del todo improbable, no me parece verdadera. Porque es dificilima cosa de entender, que para q̃ obligue el precepto diuino en algun tiempo, sea necessaria la determinacion de la Iglesia, y la razon es clara, porque el precepto diuino lo puso Christo nuestro Señor, como arriba hemos platicado: y la determinacion de la Iglesia quanto a el tiempo, se puso mucho tiempo despues de Christo, como consta del capitulo, Omnes vtriusque sexus: luego la determinacion de la Iglesia no era necessaria para que el precepto diuino de confession, obligasse en algun tiempo. De otra manera seguirseya claramente, que todo el tiempo que no huuo determinacion de la Iglesia ni precepto suyo, que fue mucho, no obligasse el precepto diuino de la confession. Lo qual no es verdad, ni puede ser. Lo segundo se prueua claramente, porque el precepto diuino de fe, y de charidad, y de oracion, obligan en algun tiempo, y lo contrario seria mal dicho, y no tiene determinacion ninguna de la Iglesia, como es cosa clara, y muy sabida. Luego la determinacion de la Iglesia tampoco es necessaria, para q̃ el precepto diuino de confession y contricion, y comunion obliguen, y ansi se ha de dezir, segun mi parecer, que el precepto diuino de la contricion, y confession obliga en algun tiempo, o en algunos tiempos, aunque no aya determinacion ninguna de la Iglesia. De suerte, que aunque la Iglesia no huuiera instituydo ni determinado el tiẽpo de vn año para confessarse, el mismo precepto diuino obliga en algun tiempo como obliga el precepto de la fe, y de la charidad, y de la oracion, sin auer determinacion ninguna de la Iglesia. Verdad es, que en este precepto como en todos los demas preceptos diuinos afirmatiuos, es muy dificultosa cosa señalar puntualmente

mente quando obligan como ellos mismos no lo dizen puntualmente. Pero a mi me parece cosa cierta, que si algun hombre despues de auer pecado mortalmente passasse vn año entero, o vn poco mas sin confessarse, y hazer penitencia, pecaria mortalmente contra el precepto diuino de la contricion y confession. Esto parece que se colige de la determinacion de la Iglesia, hecha con acuerdo del cielo. Tambien se colige de lo que dizen comunmẽte los Doctores, que si vno estuuiesse vn año entero sin creer ni esperar en Dios, ni amarle, ni orar, pecaria mortalmente contra los diuinos preceptos de la Fe, Esperança, y Charidad, y oracion: luego lo mismo será del que despues de auer pecado mortalmẽte, se le passasse vn año entero sin confessarse y hazer penitencia. La verdad, es q̃ todos estos preceptos diuinos no estan tan determinados en particular, quãto al tiempo, y ansi quanto a esta particular, y puntual determinacion, dexolo Christo a la determinacion de la Iglesia, y lo mismo es del precepto diuino de comulgar. Lo qual todo se confirma, porq̃ si vn hombre por muy largo tiempo difiriesse el recebir el sacramento del baptismo, pecaria mortalmẽte contra el precepto de Christo nuestro Señor, aunque no ay determinanion ninguna de la Iglesia, luego tambien el el precepto diuino de la confession obliga en algun tiempo, aunque no huuiesse determinacion ninguna de la Iglesia.

Septima conclusion: Nadie puede dispensar en el precepto diuino de la confession, y cõtricion, como no se puede dispensar cõ alguno para q̃ no se baptize. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor S. Thomas, con todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, por que el Papa, y los demas prelados, no pueden dispensar en lo q̃ es de derecho diuino, y ansi no pueden dispensar en el precepto diuino de la confession, y contricion. De suerte, q̃ si vno ha pecado mortalmente, no ay poder en la tierra para dispensar con el que no se confiesse en algun tiempo.

D. Th. in ad dit. q. 6. ar. 6.

Acerca desta conclusion ay vna duda, que es la razon porque el Summo Pontifice puede dispensar en los votos que obligan de derecho diuino, y no puede dispensar en el preceto diuino de la confession, y contricion. A esta duda se responde bruemente, porque su larga resolucion pertenece a la materia de voto, y hase de dezr, que el Summo Pontifice, quando dispensa en el voto, no dispensa en lo q̃ es de derecho diuino, y en lo que es cumplir los votos. Porque los preceptos diuinos no se pueden dispensar, como lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y ansi no haze el Sũmo Põtifice, que auiendo voto no estè obligado a cumplirle, sino quita el voto, y ansi no queda a obligacion del voto. Que esto lo puede hazer el Papa, y que tenga està autoridad de Christo nuestro Señor, declaralo el perpetuo vso de la Iglesia vniuersal. Este mismo vso declara, que el Summo Pontifice no puede dispensar en otros preceptos diuinos: particularmente en los preceptos diuinos de los sacramentos, los quales se fundan en la necessidad de los mismos sacramentos. Como el Summo Pontifice no tiene potestad de excelencia, para quitar la necessidad de los sacrameutos, instituyda por Christo, ansi tambien no tiene autoridad para quitar los preceptos diuinos, que manan y proceden desta necessidad. Esto puede tener algun fundamento y principio, en que el voto depende de la voluntad mudable del hombre, y ansi fue necessario, que Christo dexasse authoridad en la Iglesia para quitar los votos, quando huuiesse causa y razon. Pero la necessidad de los sacramentos no depende de la voluntad humana, sino la potestad excelentissima de Christo, que instituyò esta necessidad, y ansi no fue necessario que huuiesse poder en la tierra para quitar esta necessidad, y por cõsiguiẽte, ni el precepto diuino q̃ se funda en la necessidad que tiene el sacramento en razon de medio necessario para la salud espiritual del alma.

D. Th. 1. 2. q. 100. ar. 8.

Octaua conclusion. El Sũmo Pontifice puede muy bien dispensar en el precepto Ecclesiastico de la confession, segun que determina el tiempo muy en particular. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar citado en la conclusion precedente. La razon es clara, porque el Summo Pontifice puede dispensar en todo lo que es derecho positiuo segun que es de derecho positiuo, luego puede dispensar en el precepto Ecclesiastico de la confession, y en su determinacion, segun que mana, y procede de la Iglesia.

Cap. X. De la verdad de la confession.

En este capitulo se ha de tratar de la verdad con que se ha de tratar en el sacramento de la penitencia.

Primera conclusion. El pecado que el hombre tiene ha se de confessar de la misma suerte que se hizo, y como lo tiene en la consciencia. Esta conclusion enseña S. Thomas con todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ el penitente se manifiesta al sacerdote q̃ tiene lugar de Dios, y sino dixesse el pecado como el es en si, no se manifestaria al sacerdote, antes se ocultaria. Luego està obligado a confessar el pecado, ni mas ni menos que lo tiene en la consciencia.

D. Th. in ad dit. q. 6. ar. 4.

De lo qual se sigue, que si vn hombre duda de vna obra que hizo, si es pecado mortal, o no, no la ha de confessar como pecado mortal cierto, sino

to, sino como cosa dudosa. Esto enseña S. Thomas, con todos sus discipulos, en el lugar alegado. La razon es clara, porque lo ha de manifestar como lo tiene en la consciencia, y no de otra manera,

D. Th. a. l 1.

Segunda conclusion. Mentir en la confessiõ de los pecados mortales, que son materia necessaria de confession, o en las circunstancias que es necessario confessallas, es pecado mortal grauissimo, y sacrilegio contra la santidad del sacramento. Pongo por exemplo. Si pregũtandole el confessor por algun pecado mortal que era necessario confessarlo, o por alguna circunstancia, que pertenecia a la confession la niega, o si a sabiendas confessò algun pecado mortal, que realmente no cometio, o si confiessa por pecado mortal cierto, el que realmente no lo es. En esta conclusion conuienen todos los Theologos con Santo Thomas en el lugar citado. En particular el Maestro Soto, Syluestro Nauarro, Cayetano. Esta conclusion se prueua, porque mentir en el juyzio exterior en las cosas necessarias y pertenecientes a aquel juyzio, es pecado mortal, como lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. Luego con mucha mas razon sera pecado mortal mentir en el foro interior de la penitencia, en el qual preside el sacerdote en el lugar de Dios. Lo segundo se prueua, porque el que miente en la confession en estas cosas tan necessarias para este juyzio, haze que el sacramento no sea valido, y que la forma sea falsa quanto es de su parte: luego es pecado mortal. De proposito diximos que era pecado de sacrilegio la tal mentira, porque es contra cosa sagrada: y porque es contra el sacramento, y contra el confessor que tiene lugar de Dios. De suerte, que bien assi como el mentir en el juyzio exterior, en las cosas necessarias a aquel juyzio no solamente tiene razon de mentira, sino es mentiria perniciosa contra la virtud de justicia, ansi tambien el mentir en el foro de la confession, no solamente tiene razon de mentira, sino de sacrilegio contra la santidad del sacramento. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, para los escrupulosos vna doctrina de Cayetano en el lugar alegado, la qual es muy verdadera, y es, q̃ si algun escrupuloso con la turbacion ordinaria, q̃ suelen tener, no aduirtiendo enteramente, dize vno por otro en la confession, y confiessa por pecado mortal lo q̃ realmẽte no lo es, no es pecado mortal, aunque sea en cosas necessarias a la confession, y no lo diziendo con animo de engañar, sino pareciendole que era cosa mas segura confessarse ansi, como es costumbre de los escrupulosos. La razon es clara, porq̃ este tal, aunque en la confession diga vna cosa falsa, no miente, porque no lo dize con intencion de engañar, lo qual es essencial a la razon de mentira.

Sot. in 4. d. 14. q. 1. ar. 3.
Syl. v. confessio. 8.
Nauarr. in man. c. 2. num. 5.
Caie. v. confessio, circa illam conditionem fidelis.
D. Tho. 2. 2 q. 69.

Tercera conclusion. Mentir en la confessiõ en las cosas que no son necessarias para la confession, aunque seã pecados mortales, no es pecado mortal. Pongo por exẽplo. Si el sacerdote pregunta al penitente por vn pecado, que realmente ha cometido, pero ha lo confessado legitimamente, no peca mortalmente, diziendo que no ha cometido tal pecado. Y lo mismo es, si le pregunta por vna circunstãcia mortal, la qual no puede ni deue confessar en la tal confession, negando esta circunstãcia no peca mortalmente. Esta es comun doctrina de todos los Thomistas en el lugar citado en la conclusion passada, y de todos los Doctores. Esta conclusion se prueua. Lo primero porque mentir en el juyzio exterior en las cosas que no son necessarias para el tal juyzio, no es pecado mortal, porque no haze injuria ninguna, ni al juyzio, ni al juez: luego tampoco sera pecado mortal mentir en estas cosas en el juyzio de la penitencia, porque no se haze injuria al juyzio, ni al juez. Lo segundo se prueua, porque este tal no haze que el sacramento no sea valido, ni falsifica la forma quanto es de su parte: luego no peca mortalmente.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si a lo menos sera pecado venial negar el tal pecado, o la tal circunstancia en la confession. La razon de dudar es, porque parece mentira, y siendo mentira, de necessidad es pecado venial: porque la mentira, siempre es pecado venial.

A esta duda se responde, que en la conclusion tã solamẽte se dize, que aunque fuesse mẽtira el negar el tal pecado, o circunstancia, no seria mas que pecado venial, y que no tendria razon de sacrilegio contra la santidad del sacramento. De suerte, que absolutamente el mentir en la confession en las cosas necessarias para la confession, tan solamẽte tiene razon de mentira, y es pecado venial. Lo segundo se responde, q̃ si à alguno le preguntassen en la confessiõ de algun pecado mortal q̃ ya ha confessado legitimamente, o se le pregunta alguna circunstancia, q̃ no puede, ni deue dezir, si lo niega no miente, ni peca aun venialmente. Declaremos lo por vn exemplo. Vn hombre cometio vna fornicacion, y cõfessose ya della legitimamente, y en la segunda confession preguntale el confessor si ha fornicado, no peca venialmente, diziendo, que no, ni es mentira. Y lo mismo digo de la circunstancia. La razon es clara, porq̃ se ha de entẽder, q̃ el confessor preguta de lo que pertenece a aquella confession.

Lo que en esta materia tiene alguna dificultad, es de lo que toca a los pecados veniales, si mentir en la confession de los pecados veniales, es pecado venial, o es pecado mortal. Apartemos a vna parte las cosas ciertas, y luego põdremos las dudosas.

Quarta

Quarta conclusion. Si al penitente le pregunta el confessor algun pecado venial, q̃ realmente ha cometido, no peca mortalmente, diziendo que no lo ha hecho. Como si dixesse, que no ha mentido auiendo mentido. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y tambien Cayetano en el lugar citado en las conclusiones passadas. Esta conclusion se prueua claramente. Lo primero, porque el pecado venial no es materia necessaria de confession, sino que està en mi mano confessarlo, y dexarlo de confessar. Luego por el mismo caso que el penitente niega el pecado venial, se entiende que no lo quiere confessar, ni hazerlo materia del sacramento. Y ansi no haze agrauio, ni injuria al sacramẽto. Lo segundo, el sacerdote no tiene derecho para preguntar el tal pecado venial, ni me puede obligar a que le cõfiesse. Luego el penitente no haze injuria ninguna al sacerdote, q̃ es juez, ni al sacramento, que es juyzio, negando el pecado venial. Y ansi no sera pecado mortal.

Quinta conclusion. Si algun penitente confiessa algun pecado venial, que no hizo: de suerte, que lo haga total materia del sacramẽto, porque no confiessa otro ninguno, es pecado mortal. Esta conclusion es certissima, en la qual cõuienen todos los Doctores, y particularmente Cayetano en los lugares citados en las conclusiones passadas. Y se prueua lo primero, porq̃ este tal no pone deuida materia para el sacramento de la penitencia. Luego es sacrilegio, y peca mortalmente, como el que pusiesse no deuida materia al sacerdote que consagra. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque este tal es causa que el sacerdote pronũcie la forma sobre lo que no es verdadera materia. Porque no es veadadera materia el pecado que no ay real y verdadaramente. Luego peca mortalmẽte pecado de sacrilegio. Lo tercero se prueua, porq̃ el que confiessa vn pecado mortal, que verdaderamente no ha cometido, peca mortalmente pecado de sacrilegio: porq̃ haze que la forma se pronuncie sobre no deuida materia. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esto no ay dificultad ninguna.

Acerca desta conclusion ay vna cosa q̃ tiene dificultad, y es quando vno miente en la cõfession acerca de vna cosa q̃ es pecado venial. Como si confessase vn pecado venial, que no ha hecho, y juntamente confessasse otros pecados veniales verdaderos. La duda es, si en este caso peca mortalmente, o solamente peca venialmente. En este caso ya pone suficiente materia, sobre la qual puede caer la forma de la absolucion: porque confiessa pecados verdaderos. La dificultad està, si peca mortalmente, y es sacrilegio por confessar el pecado venial, que realmente no hizo juntamente con los demas pecados. En esta dificultad el reuerendissimo Cayetano enseña vniuersalmente, que mentir en el juyzio de la penitencia, y en el juyzio exterior en las cosas pertenecientes, al juyzio siempre es pecado mortal, agora sea mẽtira leue, agora sea graue: y aunque sea en pecado venial. La razon deste author es, porque se haze injuria al juez, en lo que toca al pronunciar la sentencia: porque siendo engañado con la tal mentira, no la puede pronunciar rectamente, y ansi dize Cayetano, que como no ay materia leue, respecto del juramento, sino que en jurando falso, o mentira, es pecado mortal, por leue que sea la mentira: ansi tãbien qualquiera mentira en juyzio es pecado mortal, y en esto no ay materia leue. El mismo Cayetano, en otro lugar templa algo esta sentencia, y dize dos cosas. La primera es, que si a alguno le pregunta el confessor en la confession algun pecado venial que hizo, y lo niega, no peca mortalmente: porque por el mismo caso que lo niega, no lo quiere hazer materia de confession. Que esto sea verdad, ya queda explicado. Lo segundo dize, que si alguno confiessa algun pecado venial que no hizo, peca mortalmente, aunque no lo hago total materia del sacramento. Este segundo dicho prueua este author con algunos argumentos, y razones dificiles. La primera es, porque este tal miente en el juyzio de la penitencia, y por consiguiente haze injuria al sacramento, y al ministro que tiene lugar de Dios. Luego peca mortalmente. Lo segundo se prueua, porque este tal pone materia no deuida, y es causa que la forma se pronuncie sobre la tal materia: porque haze que se pronuncie sobre el pecado venial, que realmẽte no hizo. Luego peca mortalmente, y es sacrilego. Lo vltimo se prueua, porque si vno confessasse vn pecado mortal, q̃ realmente no hizo, aunque juntamente confessesse otros verdaderos, peca mortalmente, porque haze que la forma lo pronuncie sobre aquel pecado mortal, que no es verdadero. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es causa que la forma se pronuncie sobre el pecado venial, que realmente no es verdadero. Esta misma sentencia, y este mismo parecer tiene el padre Maestro Medina en su Summa, y le siguen otros Doctores bien aparentemente.

Caiet. in 2. 2. q. 69. ar. 2. ad 2.

Caiet. in Sũ. v. confess. circa, 1. son du.

Otros Doctores ay que enseñan, que el mẽtir en la confession acerca de algun pecado venial, no es pecado mortal, pero es pecado venial graue, y mucho mas graue que el mentir en el juyzio exterior. Esta sentencia tiene Syluestro, Adriano, y el Maestro Soto. La razon destos authores es, porque en qualquiera materia se peca venialmente, por ser la materia leue, como se claramentente en el hurto, que de su naturaleza es pecado mortal. y tan poco puede ser la materia, que sea pecado venial. Luego

Sylu. verbo confess. 1. q. 8.

Adrian. q. 5. de cõfess. dub. 5.

Sot. in 4. d. 18. q. 1. art. 4.

go tambien en lo que toca a la confesſion, el mentir en coſas leues, como ſon los pecados veniales, no ſera pecado mortal. Eſta razon no es muy fuerte, como ſe conuence con el exemplo del juramento que trae Cayetano, el qual ſiempre es pecado mortal, ſi ſe jura mentira, aunque ſea muy ligera. Lo ſegundo ſe prueua eſta ſentencia mas fuertemente, porque el que miente en algun pecado venial confeſſandolo ſin auerlo hecho, no haze graue injuria al juez, porque no miente en alguna coſa neceſſaria a aquel juyzio, ni haze injuria al miſmo ſacramẽto, porque no lo irrita, porque por el miſmo caſo que miente en coſa que es pecado venial, ſe ha de la miſma ſuerte que ſi no quiſiera hazer materia de confeſsion aquel pecado venial, ni tan ſolamente pretende engañar al ſacerdote por eſta razon particular. Luego no es pecado mortal. Eſto ſe confirma, porque el pecado venial, no es materia neceſſaria al ſacramento de la penitencia, y anſi puede muy bien el ſacerdote abſoluer de los pecados mortales, ſin abſoluer de los pecados veniales, y el ſacerdote ha de tener la intencion de la Igleſia, que es abſoluer por lo menos de los pecados mortales, que ſon materia neceſſaria, y de los veniales, los que fueren materia. Luego el que confieſſa el pecado venial que no hizo, no irrita el ſacramento, ſino tan ſolamente engaña al ſacerdote en vna coſa ligera, y por conſiguiente no es pecado mortal, ſino venial.

A eſta dificultad ſe reſponde, que ambas ſentencias ſon probables, y ſe pueden ſeguir, como conſta de las razones hechas por ambas ſentencias, que tienen fuerça para hazerlas probables. La ſegunda ſentencia tendra mucha mayor probabilidad, en caſo que el penitente que confieſſa algun pecado venial que no hizo, no pretende hazerlo materia de la confeſſion, ſino tan ſolamente engañar al confeſſor en vna coſa ligera, como lo es el pecado venial, en razon de pecado venial. Haſe de aduertir, que conforme a eſta ſentencia ſegunda, ay gran diferencia entre el que confieſſa el pecado mortal que no hizo, aunque lo confieſſa juntamente con otros pecados, y el que cofieſſa el pecado venial que no hizo aunque lo confieſſe con otros pecados. El que confieſſa el pecado mortal que no hizo peca mortalmente, porq̃ es cauſa q̃ la forma ſe pronuncie ſobre aquel pecado que no es verdadero. La razõ es, porque como el pecado mortal es materia neceſſaria de confeſsion, por el miſmo caſo que lo confieſſa el penitente eſtà obligado el ſacerdote a tener intencion de abſoluer del tal pecado: y anſi cae la forma ſobre no deuida materia, y haze ſacramento inualido. Pero el q̃ confieſſa el pecado venial, que realmente no hizo, confeſſando otros pecados, no peca mortalmẽte, porque no es cauſa que la forma ſe pronuncie ſobre materia no deuida. La razon es, porq̃ el pecado venial, no es materia neceſſaria de confeſsion, y anſi no es neceſſario que el ſacerdote tenga intencion de abſoluer de todos los pecados veniales q̃ le confieſſan, ſino tan ſolamẽte de los verdaderos, que ſon capaces de abſolucion. De todo lo dicho en eſtas concluſiones ſe ſigue biẽ claramente, q̃ todas las vezes q̃el confeſſor pregunta al penitẽte coſas impertinentes para la confeſsion, como lo ſuelen hazer algunos confeſſores indiſcretamente, el penitente aunq̃ mienta en las tales coſas, no peca mortalmente. Los confeſſores han de eſtar aduertidos, y no preguntar ſemejantes coſas, porq̃ muchas vezes los penitentes tienen ignorancia deſta verdad, y pienſan q̃ es pecado mortal mentir en la confeſsion, aun en las coſas impertinentes a aquel juyzio, y mintiendo pecan mortalmente. De lo qual fue ocaſion el indiſcreto confeſſor, y anſi ſe ha de aduertir mucho en eſto para no poner lazo a los que ſe confieſſan.

Vltima concluſion. Quando el hombre duda ſi vn pecado fue mortal, o no, es neceſſario confeſſarlo, pero ha ſe de confeſſar con la miſma duda. Eſta concluſion tiene dos partes. La primera la enſeña Santo Thomas cõ todos ſus diſcipulos. La razon es, porque ſino confeſſaſſe el tal pecado, ſe ponia a peligro de dimidiar la confeſsion, y hazer confeſsion no entera. Lo qual es grauiſsimo ſacrilegio, como abaxo diremos. Porque puede ſer que realmente aya ſido pecado mortal. Eſta parte deſta concluſion ſe entiende, quando verdaderamẽte duda con razõ, y no es eſcrupulo: porque ſi fueſſe eſcrupulo, podria muy biẽ dexar de confeſſar el tal pecado: porque como enſeñan los Doctores, declarando la doctrina de Santo Thomas, no es pecado ninguno hazer contra el eſcrupulo, antes de ordinario es coſa meritoria. La ſegunda parte de la concluſion ſe prueua facilmente: porque en la confeſsion ſe ha de tratar mucha verdad, y anſi no ſe ha de confeſſar lo dudoſo por coſa cierta, ni lo cierto por dudoſo.

D.Th. in addit. q. 6. ar. 4. ad 1.

D.Th. 1.2. q. 19.

Cap. XI. De la eſſencia y quididad de la confeſsion.

DEſpues de auer tratado de la neceſsidad de la confeſsion, es neceſſario declarar ſu eſſencia, y que coſa ſea confeſsion. Lo qual declara muy bien S. Thomas con todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas en ſus Summas, poniendo ſus difiniciones.

Primera concluſion. La confeſsion tiene quatro difiniciones, que declaran bien ſu naturaleza. Eſta concluſion pone Santo Thomas en el lugar alegado en el articulo primero. Eſta concluſion ſe ha de prouar trayendo las miſmas difi-

D.Th. in addit. q. 7. Summiſt. v. confeſ.

Prima difinitio.

Aug. confessio est per quam morbus latens spe veniæ aperitur. Sylu. v. confes. 1.

disiniciones, y declarandolas. La primera disinicion es de san Augustin. Confession es por la qual se manifiesta la enfermedad oculta, con esperança de conseguir perdon. Esta disinicion declara muy bien Syluestro. En aquella palabaa, enfermedad, se pone la materia de la confession que es el pecado: porque en nombre de enfermedad en esta materia se ha de entender la enfermedad del alma, que es el pecado Como arriba deziamos la materia de la confession es el pecado actual: y ansi en esta palabra se toca la materia de la confession. Esta enfermedad del pecado, se manifiesta en la cõfessiõ y por la confessioo. Porq̃ aunque es verdad, q̃ algunas vezes el pecado q̃ es manifiesto, y notorio a todos: pero no se ha descubierto al sacerdote, como a ministro de Dios, lo qual es necessario para q̃ tẽga verdadera razon de confession, que es parte del sacramento de la penitẽtencia Tambien porq̃ aunque el tal pecado publico sea notorio, y manifiesto al confessor, no sabe la rayz, y causa de donde nace el tal pecado. Por lo qual es necessari q̃ el penitẽte descubra la rayz del pecado, como lo enseña Santo Thomas en el lugar alegade. De suerte, que en aquella palabra, enfermedad, se pone la materia de la confession, y en la otra se pone la misma obra del penitente, que es la confessiõ, por la qual se descubre la enfermedad del pecado. En aquella palabra con esperança de perdon, se nos significa y declara el fin de la confession, la qual se ha de hazer por este fin, que es conseguir la remission de los pecados. Y si se haze contro intento, no es confession sacramental, como luego diremos. Syluestro en el lugar citado dize, q̃ esta disiniciõ no es enteramẽto buena, y que tiene vna falta, y es, que conuiene a la confessiõ q̃ tiene defecto por no ser entera, o por no ser con la deuida disposicion, porque a la tal confession conuiene toda esta disiniciõ. Por la tal se descubre la enfermedad oculta del pecado, con esperança de perdon. Pore biẽ mirada esta disinicion, se puede acomodar de tal suerte, que solamente conuenga a la legitima y buena confession. De manera, que en aquella palabra s descubre la enfermedad, se entiẽde q̃ ha de ser con las condiciones necessarias, y que pide la confession: o tambiẽ que en aquella palabra, con esperança de perdon, no solamente se signifique el fin, sino tambien se signifique que ha de ser tal el descubrir del pecado, y cõ tan buena disposicion, que pueda tener esperãça de perdon. Vltimamente se ha de aduertir, para declaracion desta disinicion, que ay tres confessiones. La primera es vna confession interior, que el hombre haze en la presencia de Dios, acusandose delãte de su diuina mageſtad. La segunda es delante del sacerdote, en el tribunal de la penitencia. La tercera es, en el tribunal exterior del mundo. En la primera no se manifiesta el pecado a Dios, porque todas las cosas por muy ocultas que sean las conoce. En la tercera descubrese el pecado delẽte del juez, pere regularmente hablando no se haze con esperança de perdon. Pero en la segunda, haze se con esperança de perdon, y esta ha de ser el fin de la confession. De suerte, que si se descubre el pecado para otro fin, no seria confession sacramental. Como si se descubriesse vn pecado para consultarlo, o para otro fin que no fuesse alcançar perdon de sus pecados, no seria confession sacramental. La segunda disinicion es de San Gregorio que la confession no es otra cosa, sino vn aborrecimiento, y detestaciõ de los pecados, y vn abrir la herida. Esta disinicion se ha de explicar como la passada. Y aũ esta tiene vn poco de mas claridad quanto a la falta q̃ ponia Syluestro en la passada. Porque el abrir de la herida manifestandola al confessor, significa que ha de proceder del aborrecimiento de los pecados, y del darles de mano. La tercera diniciõ mas artificiosa, y mas Theologica es, que la confession es vna declaracion legitima de los pecados, hecha en presencia del sacerdote. Esta disinicion pone Syluestro en el lugar citado, y enseña, que esta disinicion tan solamente contiene a la confession perfecta, y que no tiene falta ninguna. En esta disiniciõ aquella palabra, declaracion, excluye la confession que se haze a solo Dios. En aquella no es necessaria declaracion, porque Dios entiende las cosas por muy secretas que sean. Pero en la confession sacramental, es necessaria declaracion. En aquellas palabras, delante del sacerdote, se excluye la confession judicial, que se haze delante del juez, y no delante del sacerdote. Aquella palabra, legitima, se entiende, que sea hecha segun las leyes. Y ansi se excluye la confession sacramental, que no es entera, o que tiene algun defecto. Porque la tal confession, no es declaracion legitima de los pecados.

Ad primũ.

Secunda desinitio Greg. confessio est peccatorum detestatio, & ruptio vulneris.

Tertia desinetio est coram sacerdote peccatorũ legitima declaratio.

La quarta disinicion es, que la confession es vna acusacion secreta de sus pecados, hecha delante del proprio sacerdote, para ser absuelto dellos. Esta disinicion trae Nauarro en el Manual, y tomala de Gabriel. Dizese acusacion, a diferencia de la confession judicial, o de la que acontece fuera de juyzio, que no se haze para acusarse a si mismo, sino por otro fin muy diferente Dizese secreta, para exclyr las confessiones generales, que se dizen en el principio de la Missa, y tambien otras vezes, las quales son publicas, y no secretas. Tambien se dize secreta, para significar que no es necessario que la confession sacramental se haga publicamente, de suerte, que la oyan los demas. Aunque es verdad, que si la oyessen, no por esso daxa de ser valida la confession sacramental. De suerte, que el ser publica, no le quita la razon de cõfession. Tambien se pone en esta disinicion aquella

Quarta desinitio, confessio est peccatoris accusatio secreta de suis peccatis coram proprio sacerdote vt ab illis absoluatur. Nauar. c. 2. num. 1. Gabr. in 4. d. 17. q. 1.

aquella palabra, de sus pecados para diferenciar se de la confession que se haze de las proprias virtudes, o de los pecados agenos, la qual no es confession sacramental. Y ansi en el capitulo, Omnis, se dize, que confiessen sus proprios pecados. En aquella particula, delãte del proprio sacerdote, se nos da a entender, que la confessiõ sacramental se ha de hazer delante del sacerdote, q̃ tenga jurisdicion propria, o por lo menos cometida del proprio sacerdote, como se dize en el capitulo immediatamente citado, y en el Concilio Tridentino. Y ansi la confession que se haze al que no es sacerdote, o al que no tiene jurisdicion, no es confession sacramental. Vltimamente se dize, en la difinicion, para ser absuelto dellos, porque la acusacion de los pecados, q̃ no se haze con este fin, no es confession sacramental: porque a la essencia de la confession sacramental pertenece la absoluciõ de los pecados. Todas estas difiniciones son buenas, y conuenientes, como enseña Santo Thomas en el lugar ya citado, porque en ellas se declara la substancia del acto de la confession, y la materia de la confession, q̃ es el pecado, y a quien se ha de hazer esta confession, y la causa final que es la esperança de alcançar perdon, y el efecto de la confession es la absolucion de los pecados.

Conc. Trid. sess. 14. c. 5. & 6.

Segunda conclusion. La confession sacramental, que es vna parte del sacramento de la penitencia, y de su materia, es vna obra de la excelẽtissima virtud de la penitencia. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos. La razon es, porque como enseña el mismo Santo Thomas, ay gran diferencia entre el sacramẽto de la penitencia, y otros sacramentos. Que el sacramento de la penitencia tiene por materia las obras del penitente, q̃ recibe el sacramẽto: lo qual no tienen otros sacramẽtos. Y las obras del penitente que han de ser materia deste sacramẽto, han de ser obras buenas, y de virtud, vna dellas es la confession sacramental. Pero ha se de aduertir, que como deziamos arriba, de dos maneras puede llegar el penitente a cõfessarse. La primera manera es quando llega cõ dolor perfecto: y con verdadera contricion, y entonces la confessiõ exterior que mana y procede deste dolor, es obra de virtud perfecta, qual es la penitencia, de la qual nace la contricion De otra manera puede vno llegar al sacramento de la penitencia, con sola atriciõ, que es vn dolor imperfecto, y vna obra imperfecta de la virtud de la penitencia, que se reduze a ella: entonces la confession que procede deste dolor imperfecto, tambien es obra imperfecta de virtud, y que se reduce a la virtud de la penitencia.

D. Th. in add it. q. 7. ar. 2. & 3. p. q. 85. ar. 3. & 84. art. 1.

(⁂)

Cap. XII. Del ministro de la confession.

El ministro de la confession en alguna manera pertenece a la essencia del sacramento de la confession. Porque como dize el Concilio Florentino, los sacramentos se ponen en perfectiõ con la materia, y forma, e intencion del ministro. Por esta razon en tratando de la essencia de la confession, se trata del ministro: del qual trata Santo Thomas, y sus discipulos.

D. Th. in add. 1. q. 8.

Primera conclusion. Cierto es segun la fe, q̃ el ministro del sacramento de la penitencia, ha de ser sacerdote de missa. De suerte, que es necessario que la confession sacramental, se haga a sacerdote. Esta conclusion se enseña contra algunos hereges, por S. Thomas y todos sus discipulos, particularmente la enseña el P. M. Soto. Y se prueua lo primero de la determinacion de la Iglesia, q̃ la determina ansi en el Concilio Constanciense, en la Bulla de Martino V. y en el Cõcilio Florẽtino, y en el capitulo Omnis, y finalmente en el Concilio Tridentino. Esta conclusion se prueua lo segundo, del vso comun y del comun consentimiento de los fieles. Lo vltimo se prueua con vna muy buena congruencia, porq̃ la gracia q̃ se da en este sacramento, desciende de Christo, como de cabeça a sus miẽbros. Luego solo aquel q̃ tiene poder sobre el cuerpo de Christo verdadero, q̃ es el sacerdote, es ministro deste sacramẽto. Esta razon es congruencia para algunos sacramentos, y no para todos. Esta razon no conuence del sacramẽto del baptismo, que se da a aquellos q̃ estan fuera de la Iglesia. Desta conclusion se sigue claramente, que en ningun caso confessandose con el que no es sacerdote, se haze verdadero sacramento, y ansi en ningun caso por derecho diuino, ni humano està el hombre obligado a confessarse con el q̃ no es sacerdote, porq̃ en ningun caso la tal confession tiene virtud de justificar: como lo enseña el Concilio Tridentino. Antes en este tiempo va no parece q̃ seria muy vtil confessarse con seglar, aun en caso de necessidad. De lo qual se ha de ver el padre Maestro Soto en el lugar citado. Pero hase de aduertir, q̃ si en algun caso la confession se hiziere con algun seglar por necessidad, y para humillarse, este tal q̃ oye la tal confessiõ estara obligado a guardar mayor secreto que el natural que se guarda, y deue guardar en la cosas secretas naturales: por dezir orden a la confession, y ser como vna imagen suya. Pero no ay obligacion de guardar tanto secreto, como ha de guardar el sacerdote confessor, que oye los pecados en confession. Porque la tal confession no es sacramental. Tãbien se ha de aduertir, que el seglar que oye la confession, no ha de dezir la forma de la absolucion, diziendo. Yo te absueluo, como dizẽ los sacerdotes, sino ha

D. Tho. loco citato ar. 1. Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 1.

Conc. Trid. sess. 14. c. 6. & 9.

Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

ha de vsar de palabras deprecatorias, diziendo absueluate Dios, o absueluate Christo.

Acerca desto ay vna dificultad, si el seglar que oye la tal confession al tiempo del absoluer vsasse de aquellas palabras: Yo te absueluo, si quedaria irregular. La razon de dudar es, porque en el Derecho se determina, que si alguno no ordenado celebrare solemnemente los sacramentos de la Iglesia, le impidan la entrada de la Iglesia, y no le ordenen. Luego queda irregular. En esta dificultad, y por fuerça deste argumento, algunos Doctores enseñan que este tal queda irregular. Ansi lo enseña el Maestro Soto y Palude, y otros modernos Theologos.

Cap. 1. de cleric. ordinat.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 1.

Palu. d. 17. q. 3.

Syl. v. cōfessio, 1. q. 1.

Cap. si qui de sentent. excommu.

A esta duda se responde, que es muy más probable que en este caso no se incurre irregularidad. Ansi lo enseña Syluestro, y casi todos los modernos Theologos. Esto se prueuá del derecho, en el qual se determina, que la pena de irregularidad nunca se incurre, sino estuuiere expressa en el derecho. Luego en nuestro caso no se incurre, porque no està expressa en el derecho. Esto se confirma tambiē porque conforme a derecho, las penas se han de restringir, y no se han de estender. A la razon de dudar se responde, que este tal no ministra solemnemente el sacramento de la penitencia, porque absuelue en secreto. Y el capitulo habla de aquel que ministra sacramentos solemnemente.

Segunda conclusion. Cierto es segun nuestra fe, que el ministro del sacramento de la penitencia, que ha de absoluer de los pecados, no solamente ha de ser sacerdote, y tener potestad de orden, sino tambien de jurisdicion. De suerte, que ha de ser proprio sacerdote que tenga ordinaria jurisdicion, que por lo menos ha de tener jurisdicion delegada. Esta conclusion enseñan todos los Theologos, particularmente todos los discipulos de Santo Thomas y los Canonistas. Y se prueua lo primero del comun consentimiento de todos los fieles, y de todos los Santos. Lo segundo se prueua de la determinacion de la Iglesia. Assi lo determina el Cōcilio Florentino en el decreto de Eugenio, adōde dize, que el ministro del sacramento de la penitencia ha de ser sacerdote, que tenga jurisdicion ordinaria, o subdelegada. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. Lo tercero se prueua con vna razon que alli trae el Concilio Tridentino, y tambien la trae Cayetano: porq̄ el sacramento de la penitencia tiene vna manera de juyzio, y la absolucion del sacerdote, no es otra cosa sino vna sentencia pronunciada en aquel tribunal. Luego es necessaria jurisdicion: porque sino es su subdito no podra pronunciar la tal sentencia.

D. Thom. addit. q. 7. ar. 4.

Conc. Trid. sess. 14. c. 7.

Caie. in to. 1. opuscul. q. de ministro huius sacramenti.

Desta conclusion se sigue: que si algun sacerdote no teniendo jurisdicion, absuelue à alguno, en hecho de verdad no queda absuelto, ni es verdadero sacramento. Esto determina el Concio Tridentino en el lugar immediatamente citado, y se colige de la razon q̄ alli haziamos: porque la senteucia que pronūcia el que no tiene jurisdicion no es valida.

Acerca desta conclusiō ay vna duda, si qualquier sacerdote quando le ordenae, y consagran, recibe poder de absoluer de pecados. A todos los sacerdotes quando los consagran, se dizen aquellas palabras, (Quorum remiseritis peccata.) Luego todos los sacerdotes tienen poder de absoluer de los pecados.

A esta duda se responde, que todos los sacerdotes quando los ordenan reciben poder, y jurisdicion de absoluer de los pecados: pero no les dan luego subditos, en los qnales puedan exercitar este poder. Es muy buen exemplo el de los Obispos titulares, los quales en su consagracion reciben el poder de Obispos, pero no les dan luego subditos, en los quales puedā exercitar su poder quādo se los dieren lo podian exercitar. Hase de aduertir, con Cayetano en el lugar ya alegado, que el principio de la absolucion de los pecados, es la potestad de la orden. Esta es la q̄ verdaderamente concurre a absoluer, como el calor à calentar, Pero la potestad de la jurisdicion, no concurre à la absolucion, sino tan solamente a hazer subdito, y dar subditos, o absolutamente, o quanto à aquella confession,

Tercera connlusion. Cierto es segun la fe, que es necessario de derecho diuino, que la cōfession se haga a sacerdote, que tiene jurisdicion. De suerte, que la confession se ha de hazer con proprio sacerdote, o con sacerdote q̄ tenga comission del proprio sacerdote, y de otra manera la confession no es valida. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado en la conclusiō passada, y se prueua del Concilio Florentino, y Tridentino, en los lugares citados en la conclusion passada. Y ansi lo determina Bonifacio Octauo, el qual dize, q̄ cō ninguna costūbre se puede introduzir, que algun sacerdote absueluá al que no es su subdito, o que alguno eliga por con confessor al que no tiene poder de su probrio sacerdote. Luego esto es derecho diuino: porque el derecho humano, se puede abrogar por la contraria costumbre.

Cap. 2. de pœnit. & remission.

Quarta conclusion. Cosa necessaria es, que la confession se haga al proprio sacerdote, o a otro que tenga licencia del proprio sacerdote. De suerte, que ha de tener jurisdicion ordinaria, o subdelegada. Esta conclusion tienen todos los Theologos con S. Thomas y todos los Canonistas, y se prueua del Concilio Florentio, en el lugar ya citado del capitulo Omnis,

D. Th. in addit. q. 8. ar. 4.

Iurisperi. super c. omnis.

nis en el qual se dize expressamẽte, que los fieles se han de confessar con el proprio sacerdote, o con el que tuuiere licẽcia del proprio sacerdote. Y esta conclusion conuencen las razones que se hizieron por la segunda conclusion.

Acerca desta conclusion ante todas cosas se ha de declarar, quiẽ es proprio sacerdote. Proprio sacerdote propriamente en rigor, es solo aquel que tiene ordinaria cura de almas, y es juez ordinario en el foro de la consciencia. El Summo Pontifice es proprio sacerdote en toda la Iglesia de Dios. El Obispo en todo su Obispado, el cura en su curato, y en su parrochia. De los Arçobispos, respecto de sus sufraganeos ay dificultad, si son proprios sacerdotes. Algunos Doctores tienen q̃ si, y mueuẽse, por q̃ en el Derecho se dize, que los Arçobispos quando visitan, puedan oyr las confessiones de sus sufraganeos, y absoluerlos, e imponerles saludables penitencias. De lo qual parece que se colige, que son sacerdotes ordinarios, y proprios: y ansi parece q̃ lo enseña el Padre Maestro Soto. A esto se dize, que los Arçobispos no son proprios sacerdotes, respecto de los sufraganeos, aunque tengan alguna jurisdició en el foro exterior. La razon es clara. porq̃ no tienẽ jurisdicion ordinaria en el foro de la consciencia: y a aquel capitulo del Derecho se ha de responder: que aquel poder que tienen los Arçobispos en las visitas, es subdelegado del Papa que les dio esta authoridad: y ansi no es poder ordinario.

Cap. finali, de censibus, lib. 6.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 12.

Tambien se podia dudar del Vicario General del Obispo, que se llama Prouisor. Syluestro parece que dize, que es proprio sacerdote, pero en realidad de verdad, no es proprio sacerdote, porque la authoridad que tiene, es por comission del Obispo.

Syl. v. confess. 1.

Tãbien los religiosos tienẽ sus proprios sacerdotes, que tienen ordinario cuydado de las almas en el foro de la consciencia, como son los Prelados, y superiores de las religiones.

Acerca destá cõclusiõ ay algunas dudas. La primera duda es, quando el penitẽte q̃ se quiere confessar, sabe q̃ el proprio sacerdote es herege, o que solicita a mal, o que es fragil, y facilmente se escandalizara, particularmẽte siẽdo muger la que se confiessa: o si es el pecado cometido cõtra el mismo cura, o teme razonablemente q̃ reuelara la confession. En estos casos es la duda grauissima, que ha de hazer el penitente. S. Thomas enseña dos cosas. La primera es, q̃ el penitente en estos casos ha de acudir al superior, y pedirle licencia, y con su licẽcia confessarse con otro sacerdote. Dize lo segundo, q̃ puede pedir licencia al proprio parrocho para confessarse con otro sacerdote, y que si no alcãça licencia del superior, o del proprio parrocho, y no auiendo priuilegio ninguno (que ansi

D. Tho. in addit. q. 8. art. 4. ad. 1.

Sum. 2. par.

lo suponemos) se ha de auer como si no tuuiera copia de confessor. La razon, es porque los preceptos diuinos positiuos de la Iglesia, no se hã de estender fuera de la intencion de Dios, el qual pretende la charidad, como lo dize el Apostol S. Pablo. Y en este caso el confessarse con el proprio sacerdote, seria contra la charidad y amor de Dios. Pero la duda es, quando en estos casos por malicia del proprio sacerdote no quiere dar licencia para que se confiesse con otro si le sera licito al penitente elegir confessor para que le absuelua de sus pecados. A esta dificultad responden algunos Doctores, que en el tal caso puede el penitente elegir confessor que le absuelua de sus pecados. Esta sentencia tienen graues Doctores. Esta sentencia tiene Palude, y Ricardo, y Syluestro, y Adriano, y parece que la tiene el Maestro de las sentencias. Tiene la Graciano, y la Glossa, y Panormitano. Esta sentencia tiene algun fundamẽto. Lo primero en este capitulo placuit, ya citado, en el qual se dize, que por la ignorancia del proprio sacerdote, es licito elegir otro confessor. Luego mas licito sera elegir otro cõfessor por la malicia del proprio sacerdote. Lo segundo, porque en estos casos el proprio sacerdote està obligado a dar la licencia, y si no la da es mal dispensador. Luego el penitente en tal caso, podra elegir otro confessor: porque la malicia del proprio sacerdote, no ha de ser causa, que yo no me confiesse, y alcance gracia por el sacramento.

Finis praecepti est charitas.

Pal. in 4. d. 17. q. 3. ar. 3.

Ricar. q. 7. art. 3.

Syl. v. confess. 1. § 6.

Adria. q. 5. de confess. dub. 3.

Mag. in 4. d. 21. c. vlt.

Gratia de poenit. d. 6. c. placuit.

Glos. ibid.

Panor. sup. c. omnis.

A esta duda se responde, que la sentencia contraria es muy mas probable, y casi cierta. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Padre M. Victoria, y el Maestro Soto, y el Maestro Cano, y los discipulos de Santo Thomas. Antes el mismo S. Thomas expressamente dize, q̃ si el tal penitẽte no puede alcançar licencia del proprio sacerdote, q̃ es como si no tuuiera copia de confessor, ansi no le es licito elegir otro confessor. Esta sentencia tãbien se prueua del cap. Omnis, en el qual se dize, q̃ si el penitente se quiere confessar con otro que el proprio sacerdote, hale de pedir licencia, y alcançarla: y de otra manera no le podra absoluer. S. Thomas en el lugar citado reprehende los Prelados, q̃ son dificiles en dar licẽcias para cõfessarse cõ otros sacerdotes, y lo mismo es de los parrochos. Y alguna vez podra ser q̃ sea grauissimo pecado mortal, porq̃ ponen lazos a las consciẽcias de los subditos. Al primer fundamento se responde en el, que en aquel capitulo placuit, no se habla del proprio sacerdote, porq̃ el caso de aquel capitulo es, quãdo alguno por priuilegio tiene licencia de confessarse cõ el q̃ el quisiere, y de hecho elegio ya vn cõfessor, el qual le oyò la cõfession, y no le quiso absoluer. Y dize Vrbano II. que ningun confessor reciba tal penitente, sino es con licencia del proprio

Caie. in Sũ. v. absolutio ex parte absoluentis.

Sot. in loco immediate citat.

Cano in relect. de poenit. Discip.

D. Tho. in addit. q. 8. art. 4.

D. Th. ad 6

D. Tho. in sextum.

S que

que le oyó la confession,sino fuesse por ignorancia del tal sacerdote.Porque siendo ignorante el primer sacerdote que le confesso, podra elegir otro.De lo qual se vee claramente,que aquel texto no es contra nuestra sentécia. Lo segundo se puede dezir,q̃ el capitulo Omnis,y la determinacion del,fue despues de la determinacion del capitulo,placuit, y ansi se ha de estar a lo que determina el capitulo Omnis,como ya hemos dicho.Al segundo fundamẽto se responde,que aunque el proprio sacerdote negando la licencia a su subdito peque mortalmẽte,con todo esso sin su licencia no se puede cõfessar,ni le pueden absoluer. En el tal caso el subdito,procure tener contricion de sus pecados,y ponerse en gracia, hasta que aya mejor oportunidad de confessarse.

La segunda duda es,quien es el proprio sacerdote de los peregrinos, con el qual està obligados a confessarse estando en derecho Hemos de suponer,que ay dos maneras de peregrinos.Vnos ay,que en ninguna parte tienen assiẽto,ni casa,y son vagamundos. Otros ay,que tienen assiento y casa en algun lugar,aunq̃ por algun tiempo andan caminos,y son como peregrinos:como algunos mercaderes,y algunos q̃ verdaderamẽte son peregrinos.Esto supuesto, Cayetano responde dos cosas a esta duda. La primera es, que hablando de los primeros,su proprio sacerdote es el proprio sacerdote de los vezinos y moradores del lugar donde està actualmente:con este estan obligados a confessarse,como con proprio sacerdote.La razon està clara,porq̃ estos peregrinos no han de ser de mejor condicion q̃ los vezinos y moradores de los lugares en q̃ viuen,y estan actualmẽte.Luego como aquellos estan obligados a confessarse con el proprio parrocho,ansi tambien estos peregrinos.Lo segundo dize de la segunda manera de peregrinos, q̃ era costumbre antigua en la Iglesia,que estos pidiessen licencia a su proprio parrocho para confessarse con otro,pero agora dize,que Eugenio IIII.dio licencia, Viuæ vocis oraculo,a estos tales peregrinos,para que se vuiessen como moradores,y vezinos del lugar adonde llegan,quanto a la confessiõ, y comunion de la Pascua.Esta sentencia de Cayetano quãto a estas dos cosas,me parece muy bien,y se ha de seguir.

Caie.v.absolutio ex parte absoluentis.

Pero acerca desto,para declarar esta dificultad enteramente,ay vna duda, si el peregino tiene vn caso reseruado al Obispo del lugar dõde llega:y donde se ha de confessar,pero no està reseruado a su proprio Obispo en cuyo Obispado tiene casa y assiento. La duda es,si le podrá absoluer en el lugar dõde està de aq̃l caso reseruado,sin licẽcia del Obispo del lugar dõde està actualmẽte. Declaremoslo cõ vn exẽplo.Viene vno caminãdo desde Seuilla a Salamanca,siẽdo vezino de Seuilla. En Seuilla no està reseruado vn sacrilegio,y estalo en el Obispado de Salamanca donde ha de de cumplir con el precepto de la confession.La duda es,si en el Obispado de Salamanca le podran absoluer deste sacrilegio que cometio sin licencia del Obispo de Salamanca.A esta dificultad Cayetano en el lugar citado responde,que no.La razon es,porq̃ no ha de ser de mejor condiciõ el caminante,y peregrino que està en Salamãca,q̃ los moradores y vezinos de Salamanca: Luego como los de Salamanca no pueden ser absueltos del tal caso, sin licencia del proprio Obispo de Salamanca,ansi tãbien ni los caminãtes y peregrinos.A esta duda mi parecer es q̃ hablando de los caminantes y peregrinos de la primera manera,la sentencia de Cayetano es verdadera,y su razõ conueciente.Pero hablãdo de los caminantes y peregrinos de la segunda manera,no me parece verdadera,sino q̃ pueden ser absueltos de aquel caso,sin licẽcia del Obispo de Salamanca. Y la razon de Cayetano no conuece hablando destos tales. Porque estos tales pueden ser de mejor condicion quãto al caso no reseruado en su Obispado,que los moradores de Salamanca.

Toda via queda dificultad,quãdo el caso es reseruado a su proprio Obispo.Pongo por exẽplo.Al Arçobispo de Seuilla, y no al Obispo de Salamanca,donde agora està actualmente: y ha de cũplir cõ el precepto de la confession. La duda es,si le podran absoluer de aquel caso reseruado sin licencia de su proprio Obispo,q̃ es el Arçobispo de Seuilla.A esta dificultad algunos Doctores responden,que este tal pueden ser absuelto de los casos reseruados à su proprio Obispo sin su licencia, cõ licencia del Obispo de donde està actulamente.Esta sentencia tiene F.Manuel Rodriguez en la Sũma con.2.c.55.y en la declaracion de la Bulla como el lo refiere alli.La razon es, porque conforme a la doctrina de Cayetano,este tal se cõfessa con licencia del Sũmo Põtifice Eugenio IIII.Luego cõ licencia del Obispo del lugar dõde està lo podrá absoluer.Y el tal Obispo por el mismo caso q̃ no lo tiene reseruado parece q̃ tiene dada licẽcia para q̃ absueluã del. Esta sentencia se cõfirma,porque parece que esta es vniuersal costũbre en la Iglesia,que los fieles donde quiera que està puedẽ ser absueltos con licẽcia del Obispo del lugar dõde està de todos los casos no reseruados al Papa.Esta sentencia no me parece improbale.A esta duda se ha de responder,que hablando de los seglares,mas probable es, que en este caso no le pueuen absoluer de los casos reseruados a su proprio Obispo,sin su licencia. Esta parece sentencia mas comun entre los Doctores. Algunos prueuan esta sentencia, porq̃ este tal se cõfiessa cõ licẽcia interpretatiua de su Obispo: y su proprio Obispo no da licencia para que le absuel-

absueluan de los casos reseruados:luego no lo pueden absoluer dellos.Lo segundo se prueua, y mejor:porque aunque este tal se confiesse con licencia del Summo Pontifice, no le pueden absoluer de los casos reseruados a su proprio Obispo.Porque el Papa por auer dado licencia q̃ se confiesse en el otro Obispado, no es visto dar licencia para que le absueluan de los casos reseruados a su proprio Obispo, sin su licencia,como no la da para absoluer de los casos reseruados del Papa.Lo vltimo se prueua esta conclusion, porque no parece q̃ es razon,q̃ el caminante por serlo,sea de mejor códicion q̃ el que no camina. Luego como el que està en su Obispado no puede ser absuelto de los casos reseruados a su proprio Obispo sin su licencia. Ansi tambien el que camina,no puede ser absuelto de los casos reseruados a su proprio Obispo sin su licencia.

Esto dixe que se ha de entender de los seglares,que hablando de los religiosos,me parece mas probable lo contrario, por los priuilegios q̃ tienen.De suerte,que si su proprio Prelado tiene vn caso reseruado, y no le tiene reseruado el Prelado de la casa dõde es huesped, se podran muy bien absoluer del tal caso,sin licencia de su proprio Prelado. Tambien se ha de aduertir,que si su proprio Prelado no tiene reseruado vn caso,y lo tiene reseruado el Prelado de la casa donde es huesped: a este tal lo podrà absoluer del tal caso,sin licencia del prelado de aquella casa.

La tercera duda es del Summo Pontifice,à quien està obligado a confessarse como a proprio sacerdote.Porque el Summo Pontifie no tiene en la tierra superior,a quiẽ le pertenezca tener ordinario cuydado de su alma:y ansi no parece que tiene proprio sacerdote,con el qual se aya de confessar. Para declaració desta duda digo lo primero,que si el Papa peca mortalmente,sin duda ninguna està obligado a confessarse:porque el precepto diuino de la confession es vniuersal para todos los que pecarõ mortalmente,sin excepion ninguna.Digo lo segundo,que nadie en la Iglesia tiene jurisdicion ordinaria sobre el Papa: porque el Papa es cabeça de toda la Iglesia, en quien està la suprema jurisdicion. Digo lo tercero, que el Summo Pontifice,en caso que aya pecado mortalmente,està obligado a elegir confessor paro que le absuelua de sus pecados. Y por el mismo caso que le elige por confessor, queda superior al mismo Pontifice,quanto a aquel acto en el foro de la consciencia. Pero es la dificultad,quien da jurisdicion a aquel sacerdote para absoluer al Pontifice. El padre Maestro Cano dize,q̃ qualquiera sacerdote por el mismo caso que le elige el Papa, tiene jurisdicion de Christo nuestro Señor sobre el Pontifice, en el foro de la consciencia. De suerte,que no

Cano in relect. de pœniten.

se la dà el mismo Papa sino Christo. Otros Doctores enseñan,que el tal sacerdote tiene la jurisdion del mismo Papa, que le elige,y consiguientemente le da jurisdicion para que le absuelua.De suerte,que el mismo Pontifice en alguna manera es superior a si mismo,y tiene jurisdicion sobre si,la qual no puede exercitar por si mismo,sino por otro tercero. Traen vn muy buen exemplo del Obispo electo,y confirmado,q̃ tiene jurisdicion para absoluer sus subditos sacramentalmente.La qual jurisdició no puede exercitar por si mismo,pero puedela cometer a otro tercero.Esta sentencia tiene Santo Thomas,y el padre Maestro Soto en el lugar ya citado,y dize que todos tienen esta manera de dezir.Y es bien conforme a razó:porq̃ en el Sũmo Pótifice cabeça de la Iglesia, està toda la plenitud de la jurisdicion Eclesiastica: y ansi nadie la puede tener en la Iglesia, sino es recebida del mismo Pontifice. Pero diole Christo que pudiesse cometer a otro tercero el poder de absoluerle en el foro de la consciécio,por ser necessario el sacramento de la penitencia,para aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo.Pero no le dio poder para que pudiesse cometer a otro que le descomulgasse,por no ser necessario.Y tambien porq̃ esto pertenece al foro exterior, en el qual no està subjecto a nadie,ni era razon que lo estuuiesse.

D.Th.in 4 d.19.q 3. art.3.

La quarta duda es, quiẽ es el proprio sacerdote de los Obispos q̃ tiene jurisdició ordinaria sobre ellos,en el foro de la consciencia. A la qual duda se responde,q̃ el Summo Pontifice. Pero hase de aduertir,que en el Derecho se cócede a todos los prelados,que puedã elegir el confessor que quisieren,si es idoneo para oyr confessióes.Y ansi los Obispos, y los demas Prelados aun de las religiones,puedẽ elegir cõfessor idoneo,y el tal tiene jurisdió sobre ellos del Derecho,y consiguientemente del Pontifice,del qual mana y procede, y tiene fuerça el Derecho.La quinta duda es de los pecados veniales,si qualquier simple sacerdote que no tiene jurisdicion ordinaria,ni delegada, puede absoluer dellos.

Cap.vlt. de pœnitẽ. & remissioni.

A esta duda se responde,que si. Ansi lo enseña Santo Thomas cõ todos sus discipulos,y los demas Doctores, particularmente Cayetano, el Maestro Cano,y el Maestro Soto. Lo que haze dificultad es,porque para absoluer de pecapos veniales,es necessaria jurisdició:porque la absolucion aun de los veniales es sentencia. Luego no todos los sacerdotes pueden absoluer de los pecados veniales:porque aũque todos tengan potestad de orden, no todos tienen jurisdicion. Este argumento hizo tanta dificultad a Medina, que se apartò de la comun sentencia de los Theologos, afirmando que los simples sacerdotes, no pueden absolue-

D. Th. in 4 d.18. q.1. ar.3. ad 3. Discipuli eius in addit.q.8. art.4. Caie.q. de ministro confes. & iu. nu. v. absoluat.

de los pecados veniales. Pero la comun senten cia es cierta, y verdadera.

A la razon de dudar hecha, el padre Maestro Cano en el lugar citado enseña, que para absoluer de pecados veniales, es necessaria jurisdicion, aunque no tan perfecta: y que esta jurisdicion la recibe el sacerdote en su ordenacion quando le dizen: Quorum remiseritis peccata. Y que entonces reciba jurisdicion sobre los pecados veniales, y no sobre los mortales, consta del vso de la Iglesia, que nunca impide a los sacerdotes q̃ absueluan de pecados veniales. Lo segundo se puede dezir, que todos los sacerdotes tienen jurisdicion sobre los pecados veniales, porque la Iglesia ha dado licencia tacita, y interpretatiua. La razon es, porque como el Pontifice y la Iglesia manda que confiessen todos los pecados mortales al proprio sacerdote, o al que tiene jurisdicion subdelegada, tacitamente, parece que concede a los demas sacerdotes, que puedan absoluer de pecados veniales, aunque no de mortales. Otra manera de dezir tiene Cayetano. El que quisiere verla, ay la puede ver. Estas referidas son muy buenas maneras de dezir.

Cano in re lect. de pœniten. Sot. vbi supra. Med. tit. le confessio.

Cap. v. absolutio. & de ministro confess.

La sexta duda es, si el simple sacerdote puede absoluer de los pecados mortales ya cõfessados vna vez legitimamente, y absuelto dellos. En esta dificultad el padre Maestro Soto enseña, q̃ el simple sacerdote no puede absoluer de los pecados ya dichos. Su razon es, porque para absoluer los tales pecados mortales, es necessaria jurisdiciõ por ser mortales, la qual no tiene qualquier simple sacerdote.

Sot. in 4. d. 18. n. 2. ad 3.

A esta duda se respõde, que aunque es probable la sentencia del padre Maestro Soto por su razon, la contraria sentencia me parece mas probable, que qualquier simple sacerdote puede absoluer de los pecados mortales, ya legitimamente confessados. Deste parecer son muchos Doctores en el lugar de Santo Thomas de las addiciones ya citado. Esto se prueua lo primero, porque los Doctores de la misma manera hablan quanto a esto de los pecados veniales, y de los pecados mortales ya confessados. Luego como qualquier simple sacerdote puede absoluer de pecados veniales, podra absoluer de los pecados mortales ya cõfessados. Lo segundo se prueua, porque bien ansi como los pecados veniales, no son materia necessaria de confession, y por esta razon los pueden confessar a qualquier simple sacerdote, ansi tã bien los pecados mortales legitimamente confessados, y absueltos, no son materia necessaria de confession. Luego qualquier simple sacerdote podra absoluer dellos. Lo tercero, porque los pecados reseruados a qualquier superior despues que se confiessan al superior, y absueluen legitimamente dellos, qualquier sacerdote que tiene jurisdion, aunque no la tenga sobre los casos reseruados, puede muy biẽ absoluer dellos, y quedan como sino fueran reseruados. Luego ni mas ni menos en nuestro caso, porque es la misma razon. A la razon de dudar del padre Maestro Soto se responde, que para absoluer de pecados veniales, y mortales, se requiere jurisdicion. Y ansi dize el Cõcilio Florentino, que el ministro deste sacramento es el sacerdote, que tiene jurisdicion. Y aunque es verdad, que el simple sacerdote no tiene jurisdicion absolutamente para pecados mortales, pero tienela para pecados mortales ya confessados, porque son como veniales quãto a esto, que es no ser materia necessaria de confession.

Quinta conclusion. Cierta cosa es, segũ nuestra fe, que con licencia y priuilegio se puede vno confessar con otro que no sea su proprio sacerdote. Esta conclusion es doctrina comun de todos los Doctores, particularmente de santo Thomas, y todos sus discipulos. Esto se prueua del comun vso de la Iglesia, que el Summo Pontifice da muchas vezes licencia de elegir confessor, como se vee en la Bulla de la cruzada, y en otros priuilegios que ha dado a religiosos. De suerte, que con licencia del Papa sin duda ninguna se puede vno confessar con otro q̃ el proprio sacerdote. Y ansi lo dize el capitulo Omnis, que con licencia del proprio sacerdote se puede vno confessar con otro sacerdote, y cumple con el precepto de la confession. Y ansi siendo el Papa proprio sacerdote respecto de toda la Iglesia, con su licencia se podra confessar con otro que el proprio cura. Lo mismo se ha de dezir de los Obispos, respecto de sus subditos, que con su licencia se podra confessar cõ otro que el proprio Obispo: y la confession sera valida, con ella se cumplira con el precepto de la confession annual. Todo esto es cierto, y assentado en la Iglesia, y no tiene dificultad ninguna.

D. Th. in addit. q. 8. art. 5.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad despues del Concilio Tridentino, y grauissima, si el proprio parrocho podra dar licencia a sus subditos, y a los de su parrochia, para que se puedan confessar con vn sacerdote que no tiene licencia del Papa, ni del proprio Obispo para confessar. Dize despues del Concilio Tridẽtino, porque antes del Concilio Tridentino lo podia muy bien hazer como consta del capit. Omnis, en el qual se dize, que los fieles se han de confessar con el proprio sacerdote, o cõ otro de su licencia. De lo qual se colige, que el capitulo supone, q̃ el proprio parrocho podia dar esta licencia antes del Concilio Tridẽtino. Tambien se ha de entender, que ansi como el Papa, y el Obispo pecarian mortalmente dando licencia a sus subditos para confessarse con sacerdote que no fuesse idoneo, y tuuiesse las calidades necessarias para oyr de confession, ansi

ansi tambien pecaria mortalmente el proprio cura, si cometiesse sus ouejas, y sus subditos à vn sacerdote que no tuuiesse idoneidad, y las calidades necessarias para oyr de confession. Esto es cierto, y aueriguado entre los Doctores. Toda la dificultad està, si ansi como el Papa puede dar licencia en toda la Iglesia, y el Obispo en su Obispado, ansi tambiẽ el proprio cura en su curato, podra dar licencia para q̃ se confiessen con vno q̃ no tiene licencia del Papa, ni del Obispo para confessar. La dificultad toda consiste en vn decreto del Concilio Tridentino, q̃ dize desta manera. Determina el santo Cõcilio, que ningun sacerdote aunq̃ sea regular, pueda oyr confessiones de seglares, aunq̃ sean sacerdotes, ni le tengan por idoneo para esse ministerio, sino es que tenga beneficio parrochial, o este aprouado, y juzgado por idoneo de los Obispos, por examen, o por otro camino, por el qual les pueda constar de su idoneidad. Y en fin deste decreto, abroga todos los priuilegios, y costumbres, aunq̃ sean immemoriales q̃ aya en contrario. Deste decreto parece que se colige, q̃ los proprios parrochos, no pueden dar la tal licencia Esto se confirma con el vso de los señores Obispos, que castigã grauemente a los curas que hazan lo contrario. Y ansi parece no ser licito.

Conc. Trid. sess. 23. c. 15.

Por la parte contraria haze, q̃ era de derecho antiguo que el cura pueda dar la tal licencia a sus subditos, como cõsta del capitulo Omnis, que ya hemos alegado. Y esta licencia, y derecho, no esta quitado por el Concilio Tridentino, que tan solamente dize, que abroga los priuilegios, y costumbres, que ay en contrario. Luego aquel derecho que tenia el proprio cura, agora se esta en pie, y puede muy bien vsar del, no obstante lo que dize el derecho del Concilio Tridentino. En esta dificultad se confirma esto mismo, porque el cura es el juez ordinario en el foro de la consciencia. Luego en aquel mismo foro puede muy bien subdelegar el otro sacerdote. En esta dificultad y por estos grauissimos argumentos que ay por ambas partes, y diuersos pareceres entre los Doctores. La primera sentencia es, que el sacerdote, que no tiene las condiciones que pone el decreto del Concilio, no puede oyr las confessiones, aunque le dè licencia el proprio parrocho, y que si las oye, y absuelue con la tal licẽcia, la absolucion no vale nada. Este parecer tienen algunos Theologos, y casi todos los Canonistas, atendiendo a la la letra del decreto del Cõcilio, y esta siguen los Obispos, y ansi mandan en sus Obispados, q̃ los curas no den semejantes licẽcias. Conforme a este parecer se ha de dezir a lo q̃ se trae en contrario. Lo primero, que el nueuo derecho del Concilio Tridentino, reuocò el antiguo del capitulo Omnis. Para esta reuocacion, no fue necessario que el Cõcilio Tridentino hiziesse menciõ del derecho antiguo, abrogandole. Esto es claro, porque es regla de derecho, que el Papa haziendo nueuo derecho contrario al antiguo, por el mismo caso abroga el antiguo, sin hazer mencion del. Ansi lo determina Bonifacio Octauo, quando pone diferencia entre las costumbres particulares, y los priuilegios particulares del derecho: q̃ el Papa por el mismo caso que haze nueuo derecho contrario al antiguo reuoca el antiguo: porque se entiende, que el Papa tiene en su pecho todo el derecho. Pero las costumbres particulares, y priuilegios particulares, no se entiende q̃ los sabe todos. Y ansi para abrogar los priuilegios, y costumbres particulares, es necessario que haga muy particular menciõ dellos. Por lo qual no fue necessario q̃ el Concilio Tridentino hiziesse particular menciõ del derecho antiguo, para que quedasse abrogado. Lo segundo se puede respõder, que el proprio sacerdote, y el proprio cura puede muy bien dar licencia a su subdito para q̃ se confiesse cõ otro, conforme al derecho antiguo del capitulo Omnis. Pero el Concilio Tridentino determinò q̃ auia de ser cõ confessor idoneo, que tuuiesse las condiciones que pone alli el decreto. De suerte, q̃ agora el proprio parrocho no podra dar licencia a ningun sacerdote, para que confiesse sus parrochianos, sino tiene aquellas condiciones. Aunque antiguamente algunos Doctores, y entre ellos Panormitano dezian, q̃ conforme al capitulo Omnis, el proprio parrocho no podia dar licencia a ningun subdito suyo, para que se confessasse con otro sacerdote, sino fuesse idoneo el tal sacerdote. Conforme a esta sentencia, el Concilio Tridentino restringio el poder al proprio cura a que elegiesse idoneo confessor para sus ouejas, pero no le quitò el poder que tenia de dar licencia. Porque como luego diremos, muy diferente cosa es, ser vno idoneo para oyr las confessiones, o tener jurisdicion. Y el Concilio no da alli jurisdicion, ni la quita, sino tan solamente declara, q̃ coso sea confessor idoneo, al qual se puede dar jurisdiciõ para q̃ cõfiesse. Desto mismo se responde a la confirmacion, diziendo, que el cura proprio puede subdelegar: pero ha de ser el confessor idoneo, conforme al decreto del Concilio Tridentino. Esta sentencia ansi declarada es muy probable, y se puede muy bien seguir.

Cap. licet Romanus de constitutionibus in 6.

La segunda sentencia es cõtraria a esta, que el proprio cura despues del Concilio Tridentino: puede dar licencia a vn sacerdote que no tiene las condiciones que pone el Concilio Tridentino en aquel derecho, para que confiesse a sus subditos, y la confession sera valida. Pecara el cura mortalmẽte, si el tal sacerdote no es habil, y suficiente para oyr confessiones. Esta sentencia tienen muchos grauissimos Theologos,

legos, y algunos que estuuieron presentes en el Concilio Tridentino, quando se hizo este decreto. Vno dellos fue el Maestro Fray Iuan Gallo de buena memoria, que era hombre de sciencia, y de gran saber, y de mucha consciencia. Entre sus papeles anda agora, yo mismo se la oy. Esta misma sentencia tiene el doctissimo Maestro fray Iuan de Orellana, y otros muchos. Toda la dificultad consiste, en declarar aquel decreto del Concilio, y explicar como no es contrario al derecho q̃ tiene el proprio cura en el capitulo Omnis, para dar licencia a sus subditos, para que se confiessen cõ otro sacerdote, porque si no es contrario, estara en su fuerça y vigor aquel derecho. Para declarar esto, se ha de aduertir, q̃ aquel decreto del Concilio, se hizo para declarar quien es idoneo confessor en derecho y en priuilegios, y Bullas para oyr las confessiones de los seglares, aun sacerdotes, y quien se ha de entender en nombre de idoneo confessor, para poder oyr las tales confessiones con idoneidad. En el derecho se da algunas vezes licencia, para elegir confessor idoneo, como se da a los prelados, segun deziamos arriba. Y en priuilegios tambien se da muchas vezes licencia de elegir confessor idoneo. La Bulla de la cruzada, no ha muchos años que daua licencia de elegir confessor idoneo. Entre los Doctores auia gran dificultad que se entẽdia en nombre de confessor idoneo: ansi en el derecho como en los priuilegios y Bullas. Como luego diremos, y en esto auia varios y diuersos pareceres. Vnos Doctores dezian, que qualquier simple sacerdote era confessor idoneo para oyr confessiones. Otros dezian, q̃ auia de estar aprouado por el ordinario. El Concilio Tridentino hizo aquel decreto, para determinar esta dificultad, y puso las condiciones que auia de tener el confessor idoneo: y declaro lo que se entiende en nombre de confessor idoneo en derecho, y en priuilegios. El que tiene aquellas condiciones del Cõcilio Tridentino es idoneo para poder con idoneidad, y deuidamente oyr las confessiones de los seglares, aun sacerdotes. Esta es la legitima inteligencia del decreto del Concilio. De lo qual bien facilmente se colige, que por virtud deste decreto, no està abrogado el Derecho antiguo del capitulo Omnis, ni tampoco esta restringido, sino que se quedò con la misma fuerça que antes. Por lo qual, si antes del Concilio el proprio parrocho podia dar licencia a sus subditos para que se confessen con otro sacerdote, agora tambien la puede dar. Para que mas se declare esto mismo, se ha de aduertir, lo segundo, que en aquel decreto no se da jurisdicion para poder confessar, ni tampoco se quita, sino tan solamente se declara, que se entienda en nombre de confessor idoneo. Esto se colige claramẽte del mismo decreto. Lo primero, porque este decreto dize, que es idoneo confessor para poder oyr las confessiones de los seglares, el que tiene beneficio parrochial. Y cierta cosa es, q̃ estando en derecho, y no auiẽdo Bullas, el que no tiene beneficio parrochial, no tiene jurisdicion para oyr las confessiones de aquellos q̃ no son sus subditos. Lo segundo, porque el aprouado por el ordinario por idoneo conforme al tenor deste decreto, es idoneo para poder oyr las cõfessiones de los seglares. Y cosa cierta es que no tiene jurisdiciõ para oyrlas, estando en rigor de derecho. De lo qual se colige euidentemente, que en aquel decreto, ni se da jurisdicion, ni poder de jurisdicion, ni tampoco se quita a los que la tenian. De suerte, que aquella palabra, No puedã, se ha de entender, q̃ no puedan con idoneidad, y no hablan del poder de la jurisdicion. Y aunque es verdad, que los Obispos castigan a los curas q̃ hazen lo contrario, pueden lo hazer siguiendo la opinion contraria, que tambien es probable. Esta sentencia segunda ansi declarada la tẽgo por mas probable en derecho, y se puede muy bien seguir. Y de lo dicho se responde facilmente al decreto del Concilio que parece q̃ dezia lo contrario.

Cap. vlt. de pœnit. & remissionibus.

Antes q̃ passemos mas adelãte, ay vna dificultad acerca deste decreto, y es, si el cura q̃ tiene parrochial beneficio en vn Obispado. Pongo por exẽplo. En Salamanca, sera idoneo para poder ser elegido como tal, por Derecho, o priuilegios, o Bullas q̃ dixessen que puedan elegir confessor idoneo, no solamente en Salamanca, pero en toda la Iglesia. La misma duda es acerca de la segunda parte, en la qual dize, que es idoneo el aprouado y juzgado por tal por el ordinario, si se ha de entender por el proprio ordinario, respecto de su proprio Obispado. La rázõ de dudar es, porque el que tiene parrochial beneficio en vn Obispado, no parece que es idoneo para poder oyr las confessiones de otro Obispado. Lo segundo, porque en nõbre de ordinario, en derecho se entiẽde el proprio Obispo, como se vee claramente en el Concilio Tridentino: adonde dize, que pueda estar presente otro sacerdote al matrimonio con licencia del parrocho, o del ordinario. Cosa cierta es, q̃ alli en nombre de ordinario se ha de entender el proprio ordinario. Luego tambien en el decreto que vamos declarando.

Conc. Trid. sess. 20. c. 1. de reforma matrimo.

A esta duda se responde, que lo mas probable, y para mi casi cierto es, que este decreto se ha de entender, q̃ qualquiera que tiene beneficio parrochial, y es cura de almas, en qualquier Obispado, que sea, es idoneo para ser elegido en toda la Iglesia por derecho, o priuilegio, o Bulla que diga, q̃ se puede elegir confessor idoneo. Lo mismo digo a la segunda parte de la duda, que por el mismo caso que vno estè aprouado por vn ordinario por idoneo, es idoneo para

para ser elegido en toda la Iglesia por confessor por derecho, o priuilegio, o Bulla q̃ diga, q̃ puedan elegir cõfessor idoneo. De suerte, q̃ teniendo parrochial beneficio, o estãdo aprouado por algun Obispo es idoneo. Este parecer tienen comunmente los Theologos: porq̃ el Concilio solamente pretendio, que no se cõfessasseẽ con simples sacerdotes, que no tuuiessen idoneidad. Consta esto del mismo Concilio, el qual no pone restriction ninguna, sino absolutamente dize, que es idoneo el que tiene parrochial beneficio, o el que està aprouado por los Obispos.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, q̃ el Cõcilio no pone restriciõ ninguna. A lo segundo se respõde, q̃ en aquel lugar del Concilio, en el qual trata de matrimonio, del mismo contexto se colige claramẽte q̃ habla del proprio ordinario, pero en este decreto no. Particularmẽte se ha de aduertir, que en nuestro decreto, no dize aprouado por el ordinario, sino por los Obispos. Y aunque es verdad, q̃ en esta palabra auia alguna dificultad, y parece que quiere significar, que cada Obispo para su Obispado puede nõbrar idoneos, con todo esso se, ha de entẽder, q̃ los nõbrados, por los Obispos, son idoneos para toda la Iglesia: verdad es, q̃ la contraria sentẽcia tambien es probable, y la siguen algunos Doctores. De suerte, que segun esta sentencia, confessor idoneo sera aquel que tiene parrochial beneficio en el Obispado de aquel que quiere elegir confessor: o el que està aprouado por el Obispo de aquel que quiere elegir confessor. De manera, que el proprio cura es confessor idoneo, no para toda la Iglesia, sino tan solamente para el Obispado de donde es cura. El aprouado por el Obispo es idoneo confessor, no para toda la Iglesia, sino tan solamente para aquel Obispado en particular. Con todo esso la primera sentẽcia me parece muy mas probable.

De la resoluciõ desta duda se sigue la resolucion de otra, y es, si aquel q̃ tiene facultad de confessarse con confessor idoneo, por alguna Bulla, o por algun priuilegio, podra elegir a qualquier sacerdote. Particularmente, q̃ la Bulla de la cruzada solia dar licencia antiguamente, para poderse confessar con otro q̃ el proprio sacerdote, con tal condicion q̃ fuesse idoneo. En esta dificultad antes del Concilio Tridentino, vuo grandes dificultades entre hõbres grauissimos, q̃ se entendia en nõbre de confessor idoneo en derecho, o en priuilegios, y particularmente en la Bulla de la cruzada, q̃ daua licencia para elegir confessor idoneo. La primera sentencia era, q̃ qualquier sacerdote, aunq̃ no estuuiesse expuesto como no estuuiesse suspenso, o descomulgado, era cõfessor idoneo, de suerte, q̃ era eligible por el derecho, o priuilegio, o Bulla de cruzada, q̃ diesse licẽcia para poder elegir confessor idoneo. Bien podria ser, que fuesse pecado mortal, elegir el tal, por tener falta de ciẽcia, pero no tẽdria falta de jurisdiciõ, sino q̃ verdaderamente tendria jurisdicion para poder absoluer. Esta sentencia tuuo el padre M. Soto, y por esta sentẽcia cita a san Antonino, Gabriel, Adriano, Paludе, y Syluestro.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 3.

La segunda sentẽcia era opuesta, y cõtraria a esta, que debaxo de confessor idoneo, en derecho, y en priuilegios, y en la Bulla de la cruzada, no se entẽdia qualquier sacerdote q̃ no estuuiesse suspẽso, o descomulgado, sino tan solamente aquel q̃ estuuisse examinado, y aprouado por el Obispo, o por el ordinario. De suerte, q̃ sino tenia esta condicion, no era elegible, por virtud del derecho, o priuilegio, o Bulla de cruzada, q̃ dixesse que puedan elegir confessor idoneo. Esta sentencia tenia el padre Maestro Cano, y muchos Theologos, y Canonistas, con la Glossa en el cap. Omnis. Esta sentencia prouauan cõ muchas razones, y esta parecia la mas probable: porque no parece que el Papa ministro de Dios, en tal confession quisiesse vsar de su poder para destruycion de la Iglesia, y no para su edificacion. Lo qual se siguiria si el Papa concediera licẽcia de elegir cõfessor idoneo, y en nõbre de cõfessor idoneo se entendiesse qualquier sacerdote, que no estuuiesse suspenso, ni descomulgado.

D. Anton. 3. p. tit. 1. cap. 7.
Gabr. in 4. d. 17. q. 2. dub. 5.
Ad. ian. de confes. q. 5. dub. 1.
Pal. d. 17. q. 8. art. 2.
Syl. v. confes. 1. §. 5.
Cano in relect. de pœnitent. q. 5.

Esta dificultad en lo que toca a los seglares, la determino el Concilio Tridentino en este decreto que vamos declarando, diziendo, que confessor idoneo es, que tiene parrochial beneficio, o que està aprouado por los Obispos, y esto tan solamente lo determina para los seglares que tienen priuilegio alguno de poder elegir confessor idoneo.

De lo qual se siguen dos cosas. La primera es, que si algun seglar tuuiesse algun priuilegio, o alguna licẽcia de poder elegir confessor idoneo, o si la Bulla de la cruzada diera licencia, como daua antiguamente, para poder elegir confessor idoneo, los seglares no podian elegir qualquier sacerdote, sino tan solamẽte los que tuuiessen beneficio parrochial, o estuuiessen aprouados por el ordinario: porque esta es la determinacion, y resolucion del Cõcilio Tridentino en este decreto.

Lo segundo se sigue, q̃ en lo que toca a los religiosos, este negocio se quedò como, antes del Concilio Tridentino: porq̃ el Cõcilio Tridẽtino, tan solamente determina, que cosa sea idoneo confessor para los seglares, y no dize cosa alguna para los religiosos. De suerte, q̃ si agora vuiesse algun priuilegio, o facultad q̃ diesse licencia a los religiosos para poder elegir confessor idoneo, o si la Bulla de la cru-

zada dixera como dezia antigumente, que por virtud della se pueda elegir confessor idoneo, los religiosos por virtud de la tal cófession, no estauan obligados a elegir por confessor al que tuuiesse beneficio parrochial, o estuuiesse aprouado por el Ordinario. En el tal caso, las dos opuestas sentencias que referimos, que auia acerca del confessor idoneo se quedauan en pie para los religiosos: por no auer determinado el Concilio que cosa sea confessor idoneo para los religiosos, sino tan solamente para los seglares. Como antes del Concilio eran ambas sentencias probables para todos, despues del Concilio se quedaron probables tan solamente para los religiosos de los quales no haze méció el mismo Cócilio, y como la segunda sentécia entóces era mas probale, ansi tambié agora para los religiosos, si huuiesse tal priuilegio, la facultad seria mas probable. Pero diziendo como dize agora la Bulla, que podays elegir confessor aprouado por el ordinario, no tiene dificultad. Ha de tener la tal condicion, el que se huuiere de elegir por la Bulla de la cruzada, como luego diremos.

Otra duda ay acerca deste mismo decreto, para q̃ quede del todo declarado, si los maestros en Theologia, o los Doctores en Canones, o Licéciados, o Lectores de Theologia, o de derecho canonico, seá idoneos confessores, sin examen del Obispo. La razon de dudar es, porque en aquel decreto se pone vna disiunctiua que tiene tres partes. La primera es, que sea tenido por idoneo el que tuuiere beneficio parrochial. La segunda, o que del Obispo fuere aprouado por examen. La tercera, o por otro camino sea juzgado por idoneo. Luego para ser idoneo basta que le conuenga, y quadre esta tercera parte desta disiú ctiua, y los arriba dichos parece q̃ tiené esta tercera parte de la disiunctiua. Luego estos tales sin examen del Obispo, y sin aprouació suya, son confessores idoneos, si son sacerdotes, de tal suerte, q̃ son elegibles, por fuerça y virtud del derecho, o priuilegio que dize, que puedan elegir confessor idoneo.

A esta duda se responde, q̃ ningun maestro ni Doctor, aúque sea doctissimo en Theologia, o Canones, y ninguno de los puestos en la duda, es idoneo confessor, ni puede ser elegido por priuilegio, o confession, que diga q̃ puedan elegir confessor idoneo, sino es que este aprouado por el ordinario, o tenga parrochial beneficio. Lo qual se entiende quanto a los seglares. Esta resolució es comun entre todos los Doctores, y se prueua claramente del mismo capitulo, en el qual se dize, que el que fuere idoneo ha de tener aprouacion del Obispo, la qual se le ha de dar graciosamente, y sin interes ninguno.

A la razon de dudar se ha de responder, q̃ aquella vltima parte, no es parte principal de la disiunctiua, sino antes es vna excepció de la segunda parte, en la qual dize el Concilio, q̃ ha de ser aprouado por examen del Obispo, o por otro camino, si se entiéde y sabe sin examen, q̃ es idoneo, y que tiene ciécia. Pero siépre ha de ser juzgado y aprouado por tal del Obispo, o por examé, o por otro camino, y ansi suele acontecer, q̃ los Obispos vnas vezes aprueuá precediendo examé, otras vezes sin examinar, porq̃ le consta al Obispo de la suficiencia del tal confessor.

Despues de auer tratado de lo tocante á decreto del Concilio, es necessario declarar breuemente algunas dudas tocantes a las licécias, que dan los Obispos para confessar.

La primera duda es, si el clerigo, o religioso q̃ expuso el Obispo vna vez, y le dio licécia para q̃ cófessasse en su Obispado, si sera necessario q̃ enacabádo el tal Obispo, o en murié do se presente otra vez al sucessor para que le expóga, y dè licencia para confessar en su Obispado. No hablamos en esta duda de los religiosos q̃ tiené priuilegio alguno: porque los tales podran hazer cóforme al priuilegio que tienen, sino hablamos de los demas religosos no priuilegiados, y de los clerigos.

A esta duda se responde, q̃ no es necessario boluerse a presentar al Obispo que sucede, para que le dè licencia. Esto consta de vna extrauagáte, la qual no està reuocada, y determina esto. Lo qual se ha de entender, quando el sacerdote està expuesto, y tiene licencia absolutamente, y sin limitacion ninguna de tiempo. Porque quádo està limitada la tal licencia por algun tiempo, en cumpliendose el tal tiempo se acaba la licencia. Pero ha se de aduertir, que los Obispos sucessores pueden reuocar las tales licécias, y exposiciones, y aun lo suelen hazer ansi, y en caso que la reuoquen para confessar, tienen necessidad de boluerse a presentar al Obispo y alcançar licencia del para confessar. *In extrauaganti inter cunctos de priuilegijs.*

La segunda duda es, acerca de las exposiciones y licencias que se dan limitadas hasta cierto tiempo. Póngo por exéplo. Da vn Obispo licencia a vn clerigo, o religioso para que confiesse hasta la Dominica in Albis. Este tal la semana de Pascua oye vna confession de vn pecador, y es necessario dilatarle la absolucion al penitente por espacio de vn mes: y en este tiempo se le ha acabado la licencia, y exposició del Obispo. La duda es si en el tal caso este confessor sin nueua exposició, y licécia podra absoluer a este tal. La razon de dudar es, porq̃ parece q̃ se le ha acabado el poder, y la jurisdició. Por otra parte ay razó de dudar, porq̃ el penitente despues de cófessado, tiene derecho de justicia para q̃ le absuel-

sueluan. Porque el sacerdote le ha oydo sus pecados graues. Luego sin nueua licencia, y exposicion le podra absoluer, y demos caso q̃ el Obispo esta lexos de aquel lugar, y es cosa dificultosa auer licencia. En esta dificultad algunos Doctores tienen por parecer, y por verdadora sentencia, que enel tal caso el sacerdote le puede absoluer sin nueua licẽcia, y exposicion. Porque dizen estos Doctores, que por el mismo caso que el sacerdote tuuo licẽcia, y jurisdicion para oyrle de confession, como en hecho de verdad la tuuo en este caso, consiguientemente tiene jurisdicion y licẽcia para concluyr el sacramẽto, y ponerle en perfecion, y para absoluerle. De suerte, que dizẽ que la licencia se cumplio quãto a esto, que es no poder oyr de nueuo confessiones, pero no se cumplio y acabo quanto a lo que es acabar las començadas, y poner en perfecion el sacramento por la absoluciõ. Esta sentencia me parece biẽ probable, y verosimil. No es de creer de la voluntad de los Obispos, que dan licẽcia para confessar, que quieran que en el tal caso no absueluan los sacerdotes. Porque seria querer vn agrauio, y injusticia que se haria a los penitentes. La segunda sentencia es, que en el tal caso, el sacerdote no puede absoluer al penitente, sin nueua exposicion y licencia del Obispo. Pero el sacerdote està obligado a pedir licencia al Obispo, para acabar aquella confession, porque no haga injuria al penitente, cuya confession oyô, y el Obispo diziendole el caso, y lo que passa, està obligado a dar licẽcia para absoluelle, y si el Obispo no diesse la tal licencia, pecaria mortalmẽte: pero el sacerdote no le podria absoluer. Esta sentencia tãbien es grandemente probable, y es mas segura. Porque para la administracion de los sacramentos, es necessaria jurisdicion, la qual parece que no tiene en aquel caso. Ambas sentencias me parece que son muy probables, y se pueden seguir sin pecado ninguno.

La tercera duda es, si los religiosos, y otros clerigos que estan expuestos por algun Obispo, y tienen su licencia para confessar, si podrã exercitar esta facultad acerca de los subditos, y del tal obispo fuera de su obispado. Declaremos esta dificultad con algun exemplo. Tiene vn religioso o clerigo licencia del Obispo de Salamanca para confessar sus subditos. La duda es, si este tal religioso estando el en Auila, y el subdito del Obispo de Salamãca en Auila si le podra confessar, y absoluer. No hablamos en esta dificultad de los religiosos, que tienẽ priuilegio para esso: porque los tales podran hazer conforme al priuilegio. En esta dificultad Syluestro enseña, que el tal confessor no puede absoluer fuera de su obispado, en el qual està diputado para cõfessar. Mueuese por vna Clementina de Bonifacio, en la qual dize, qne estos tales ansi expuestos, principalmẽte los religiosos tan solamente exerciten su poder en los obispados donde estan diputados.

Sylu. verb. confessor. 1. §. 14. & ver. cõfessor 2. §. 4.

A esta duda digo lo primero, ser certissima cosa, que los curas proprios en qualquiera parte del mundo, y fuera de su obispado pueden absoluer a sus subditos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado: y la razon es clara, porque donde quiera que està el tal penitente, es subdito del cura, y tiene jurisdicion sobre el en el foro de la consciẽncia. Luego donde quiera q̃ estê, los puede confessar y absoluer, y no es la misma razon de la jurisdicion del Obispo, en el foro exterior: la qual no puede exercitar fuera de su obispado, porque la jurisdicion en el foro exterior, procede publicamẽte, y seria grandissimo inconueniente, que el Obispo en otro obispado exercitasse jurisdiciõ enel foro exterior, y perturbarsehia la paz, y sossiego. Pero la jurisdicion en el foro de la consciẽcia, no tiene inconueniente, que se exercite fuera del obispado, si es subdito. Como el Obispo estando fuera de su obispado, puede confessar y absoluer a sus subditos, ansi tambien lo pueda hazer el cura, respecto de sus subditos. Si esto no fuesse verdad, se figuiria, q̃ en vna ciudad el cura de vna parrochia, no pudiesse confessar a su mismo subdito en otra parrochia: porque està como fuera de territorio. Digo lo segundo, que el religioso, o clerigo expuesto por vn Obispo, puede absoluer a los subditos de aq̃l Obispo donde quiera q̃ esten, aunq̃ estẽ fuera del obispado. Esta sentencia tiene el P.M. Soto, y lo mismo tiene Angles quæst. de confessione. art. 8. De lo q̃ toca a los religiosos lo prueuã algunos de la Clemẽtina, dudum, en la qual haze yguales los religiosos expuestos en la potestad de absoluer a los mismos curas. Luego como los curas pueden muy biẽ absoluer fuera del obispado, tãbien pueden los religiosos. De todos se puede prouar, porq̃ los tales ansi expuestos, tienen la jurisdiccion en el foro de la consciẽcia del mismo Obispo. Luego como el Obispo, y el cura pueden exercitar la jurisdicion en el foro de la consciencia fuera de su obispado, ansi tãbien estos expuestos por el Obispo podran exercitar la jurisdicion fuera del obispado. A la razon de dudar q̃ se trae en contrario, es facil de responder, diziendo, que quando la Clementina dize, que estos expuestos puedan exercitar la jurisdicion tan solamente en los obispados donde està expuestos, y diputados, aquella palabra, en los obispados, no se ha de entender materialmente por los mismos lugares, sino formalmente, por los subditos de aquellos Obispos. De suerte, que quiere dezir, que tan solamente puedan exercitar su jurisdicion acerca de los subditos de aquellos Obispos, que les han dado licencia, y no acerca de los subditos de los otros Obispos.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3.

Capi. XIII. Del ministro de la confession eligible por la Bulla de la Cruzada.

ES necessario tratar muy en particular del ministro de la confessió, que se puede elegir por virtud de la Bula de la cruzada, por ser cosa tan ordinaria, y comun en estos Reynos de España, y porque tiene algunas dificultades, que es necessario saberlas los confessores para que puedan ministrar deuidamente el sacramento de la confession, conforme al dicho priuilegio de la Bula.

Primera conclusion. Los que tienen la Bula de la cruzada, pueden elegir confessor aprouado por el ordinario, agora sea regular, agora sea secular. Esta conclusion es certissima, y cósta claramēte del mismo priuilegio de la Bula, que lo dize ansi expressamēte. Esta conclusió no tiene necessidad de mas probació, pero tiene necessidad de declaracion. Antiguamente solia dezir la Bula, que los que la tomassen pudiessen elegir confessor idoneo, y entonces cóforme al decreto del Cócilio, que declaramos en el capitulo passado, era muy facil de entender, que cosa era cófessor idoneo. Pero agora no dize la Bula, sino aprouado por el ordinario, y este tal es el que se puede elegir por virtud deste priuilegio. Para declaracion desta dificultad ay algunas dudas muy graues, y de mucha importancia.

La primera duda es, si para ser aprouado por el ordinario ha de tener jurisdicion, y poder de cófessar, de suerte que el aprouado sea el q̃ esta expuesto por el ordinario. La razon de dudar es, porque el vso comun de todos los Obispos es, que el que aprueuan lo exponen para confessar, y le dan licencia y jurisdiccion. Luego aprouado por el ordinario es aquel, q̃ tiene jurisdicion y licencia de confessar. A esta duda se responde, que hablando en rigor, aprouado por el ordinario, no es lo mismo que expuesto: y para ser aprouado por el ordinario, no es necessario que tenga jurisdicion y licencia de confessor. Si no basta que el ordinario có authoridad le declare por idoneo para oyr confessiones. De suerte, que podia muy bien el Obispo, y el ordinario juzgar a vno por idoneo, y aprouarle por tal, sin darle jurisdicion, ni licencia de confessar, y este tal ausi aprouado, podra ser elegido por virtud de la Bula de la cruzada, y elegido, el Papa por la tal Bula le da jurisdicion para absoluer al q̃ le eligio por virtud de la Bula. Esto consta de aquel decreto del Concilio, en el qual se dize, que el que tiene parrochial beneficio, es cófessor idoneo, y conforme a derecho està juzgado, y aprouado por tal, y con todo esto, sino es por fuerça, virtud de algun priuilegio, no tiene licencia, ni jurisdicion para cófessar, mas q̃ a sus subditos. A la razon de dudar se respóde, que los Obispos comunmente a los que aprueuan, dan licēcia y jurisdicion para confessar, pero podrian muy bien aprouar a vno sin darle licencia para confessar, y sin darle jurisdicion.

La segũda duda es, si el q̃ tiene parrochial beneficio sin otra aprouacion alguna, se podra elegir por virtud de la Bula de la Cruzada. La razon de dudar es, porq̃ este tal no esta aprouado por el ordinario. Lo qual consta, porque aquel decreto del Concilio Tridentino, condistingue el que tiene beneficio parrochial, del que esta aprouado por el ordinario. Luego no es lo mismo tener parrochial beneficio, y estar aprouado por el ordinario. Esto se confirma, porque puede ser, que el que tiene parrochial beneficio, no estè aprouado por el ordinario, antes puede ser q̃ el ordinario por justas razones le aya mãdado q̃ no confiesse. Como si estuuiesse viejo, y muy oluidado de lo q̃ deue saber: de suerte, q̃ le han dado coadiutor. Luego no es lo mismo tener parrochial beneficio q̃ estar aprouado por el ordinario. A esta duda se respóde, que el q̃ tiene beneficio parrochial, como le tienē ordinariamēte, sin limitació ninguna, es elegible por virtud de la Bula de la cruzada, y se entiēde debaxo de nõbre de aprouado por el ordinario. Esta es comũ inteligēcia de todos los Doctores, y vso comun de todos. La razon es clara, porque en haziendole cura proprio, queda aprouado por idoneo cófessor, y el ordinario le aprueua por tal. Particularmente, que en la clausula de la Bula, solamēte se pretēde, que el que huuiere de ser elegido por confessor por virtud de la Bula sea idoneo, y el cura proprio es idoneo conforme a derecho.

A la razon de dudar se responde, que todo cura proprio es aprouado por el ordinario, pero no todo aprouado por el ordinario es cura proprio, y ansi aquellas dos partes del decreto del Concilio se distinguen como mas vniuersal, y menos vniuersal. A la confirmacion se ha de responder, que quando el que tiene parrochial beneficio està oluidado, o tiene algun defecto, por el qual razonablemente le manda el Obispo que no confiesse, este tal no se tiene por aprouado por el ordinario, por estar impedido legitimamente, ni este tal se ha de tener por idoneo confessor, cóforme al decreto del Concilio: porque el Concilio habla del que tiene beneficio parrochial, y no esta legitimamente impedido.

La tercera duda es, de vno que tiene titulo aparente de beneficio parrochial, y todo el pueblo le tiene por cura proprio, no siendolo en realidad de verdad, si este tal seria aprouado por el ordinario: de suerte que se pueda elegir por fuerça y virtud de la Bula de la cruzada. Declaremos esto con algun exemplo, para que se entiēda la dificultad. A vn religioso sacerdote

cerdote, por sus culpas y pecados, conforme à las constituciones le quitaron el habito en su religion despues de professo. Este tal conforme à Derecho es inhabil è incapaz para ser cura de almas, conforme à Derecho. De mas q̃ si este tal despues de quitado el habito se opusiesse a vn beneficio curado, y se le diesse, porque sabia bien, y no le conocian, ni entendian auer sido religioso: este tal no es verdadero cura, aunq̃ le hizierõ la colacion del beneficio, por ser incapaz de beneficio curado. Este tal tiene titulo aparẽte de cura, y todo el pueblo lo tiene por tal. Antes q̃ passemos adelante a declarar nuestra duda, hemos de suponer como cosa cierta en Theologia, q̃ todas las confessiones q̃ este tal haze en su lugar como cura, sõ validas, aunq̃ realmẽte no es cura, y esto es cõforme a Derecho por auer titulo aparente, y yerro comũ del hecho. Esta es certissima doctrina. La duda es, si este tal sera elegible por fuerça y virtud de la bula de la cruzada: de suerte q̃ sea valida la confessiõ. La razõ de dudar es, porq̃ este tal en realidad de verdad no tiene parrochial beneficio, y por otra parte no està aprouado por el ordinario. Luego no es eligible por virtud de la bula de la cruzada.

Leg. Barbarius. ff. de officio praetoris.

A esta duda se respõde, que me parece que este tal no podra ser elegido por fuerça y virtud de la bula de la cruzada. La razon es, porq̃ en hecho de verdad, este tal no es proprio cura, ni està aprouado por el ordinario, como deziamos en la razon de dudar, y ansi no puede ser elegido por virtud de la bula de la cruzada, y entiendo que en el tal caso las confessiones q̃ hiziesse por virtud de la bula de la cruzada, no serian validas, aunq̃ fuessen validas las q̃ hizo como cura proprio: porq̃ estas tales las hazia como de oficio del qual tenia titulo aparente, y auia comũ error en el pueblo: verdad es, q̃ bien mirado, quien dixesse q̃ en este caso las confessiones hechas por virtud de la bula de la cruzada eran validas, no diria cosa muy improbable, pues eran validas las confessiones que hazia como cura proprio.

La quarta duda es, si los priores y prelados de las religiones, son elegibles por virtud de la bula de la cruzada sin tener otra aprouacion alguna, y sin ser aprouados por otro ordinario. La razõ de dudar es, porque los priores y prelados de las religiones son curas de almas. Luego como los curas son elegibles por la bula de la cruzada para confessarse con ellos, ansi tambien lo son los priores y prelados. En esta duda algunos hõbres doctos han querido dezir, que estos priores, y prelados por ser curas de almas, estan aprouados: de tal suerte, que por virtud de la bula de la cruzada los pueden elegir para confessar al que la tuuiere, como pueden elegir al cura proprio.

A esta duda se responde, que los tales priores, y prelados que no tienen aprouacion alguna de algun ordinario, no pueden ser elegidos por confessores, por fuerça y virtud de la bula de la cruzada. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores. La razon es clara, porque la bula dize, que puedan elegir confessor aprouadò por el ordinario, y estos tales no estan aprouados por el ordinario: porque por nombre de ordinario se entiende el Obispo, y fuera desto los tales prelados son curas de religiosos, los quales no tienen tanta necessidad de curas letrados, como tienen los seglares. Por lo qual el Concilio Tridentino, en aq̃l decreto declarò confessores idoneos, para los seglares los que tienen beneficio parrochial, o estan aprouados por los Obispos, y no declaro ser estos confessores idoneos para los religiosos, ni los quiso restringir a esso, por no tener tanta necessidad de confessores sabios.

La quinta duda es, si en nombre de ordinario se entiende el Obispo: de suerte, que sea necessario que el confessor que ha de ser elegido por virtud de la bula de la cruzada, sea aprouado por el Obispo. La razon de dudar es, porque la clausula de la bula parece que es la misma que la del decreto del Concilio Tridentino, en la qual se declara que cosa sea idoneo cõfessor, y alli dize, que ha de ser aprouado por los Obispos. Luego para confessar por la bula de la cruzada, es necessario que estè aprouado por el Obispo.

A esta duda se responde, que en nombre de ordinario, no solamente se entiẽde el Obispo, sino tambien el que tiene dignidad casi Episcopal. Digo esto, porque ay algunos Abades, o priores, que son ordinarios respeto de los seglares, y aunque no son Obispos, tienen dignidad casi Episcopal. Como el prior de Veles, y el prior de Merida de los religiosos de Santiago, que tienen jurisdicion en muchos pueblos de seglares. Los que estos tales aprouaren para los seglares, son aprouados por el ordinario: de suerte, que los pueden elegir por confessores por virtud de la bula de la cruzada. La razon es, porque estos tales en realidad de verdad, estan aprouados por el ordinario. De proposito dixe, los que aprouaren para los seglares: porque los que aprueuan como priores para sus religiosos, y les dan licencia para que puedan confessar sus religiosos, no pueden ser elegidos por virtud de la bula de la cruzada. De suerte, que estos tales priores son prelados de religiosos, y como tales prelados puedẽ dar licencia, y exponer confessores para sus religiosos. Y los que desta manera expusieren, y aprouaren, no pueden ser elegidos por virtud de la bula de la cruzada. La razon es, porque los prelados de las religiones, en realidad de verdad son ordinarios, ni se entienden debaxo de nombre de ordinarios: pero puedense considerar

siderar estos mismos priores, como son prelados de seglares, y segun que tienen dignidad, como episcopal, y desta manera los que aprueuan para los seglares, son aprouados por el ordinario, y se pueden elegir por la bula de la cruzada: porque en hecho de verdad, estos tales son ordinarios.

A la razon de dudar se respōde, que en aql decreto en nōbre de aprouados por los Obispos, se entienden los que tienen dignidad casi episcopal, como la tienē estos Abbades y Priores. De suerte, que el aprouado por estos tales para los seglares, absolutamēte es idoneo confessor, y aprouado por el ordinario.

La sexta dificultad es, si los aprouados por los prelados de las religiones para los religiosos, podran ser elegidos por virtud de la bula de la cruzada, por lo menos de los religiosos. La razon de dudar es, porque estan aprouados por su prior ordinario: y ansi parece que se pueden elegir.

A esta duda se respōde, que ni los seglares, ni los religiosos pueden elegir los tales, por fuerça y virtud de la bula de la cruzada. La razon es, porque el prelado de las religiones, aūque es ordinario respecto de los religiosos, no es ordinario absolutamente. Lo qual es necessario para poder ser elegido por fuerça y virtud de la bula de la cruzada. Y ansi se respōde a la razon de dudar.

La septima duda es, si por virtud de la bula de la cruzada, se puede elegir qualquier aprouado de qualquier ordinario, o si es necessario q̃ este aprouado por el ordinario proprio. Pongo por exēplo. Esta vno aprouado por el Obispo de Salamanca, y no por el de Auila. La duda es, si el subdito del Obispo de Auila podra elegir por virtud de la bula de la cruzada a este tal confessor, o si es necessario que estè aprouado por el ordinario de Auila.

En esta dificultad ay dos diuersas sentencias. La primera sentencia es, quedize, que en nombre de ordinario se ha de entender el proprio ordinario de aql que elige confessor, por virtud de la bula de la cruzada. De suerte, que aunque estè aprouado por otro ordinario, no puede ser elegido del tal, por virtud de la bula de la cruzada. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos, y entre ellos el padre fray Manuel Rodriguez en la explicacion de la bula §.9. duda 2. y muchos Canonistas. Esta sentencia se prueua lo primero del Concilio Tridentino, en el qual se dize, que el matrimonio se ha de celebrar delante de dos testigos, y del parrocho proprio, o delante de otro sacerdote con licencia del proprio parrocho, o del ordinario. En este lugar en nombre de ordinario se entiende el proprio ordinario, como lo enseñan todos los Canonistas, y Theologos. Luego en la bula de la cruzada, quando

Conc. Trid. sess. 24. c. 1. de reformat. matrimon.

se dize, aprouado por el ordinario, há se de entēder el proprio ordinario. Lo segūdo se prueua, porq̃ las palabras generales de las bulas, y priuilegios, principalmente en materia odiosa que es contra Derecho comū, como està facultad para elegir confessor contra la volūtad del Obispo, o cura, se han de limitar segun el mismo Derecho, sino parece otra cosa mas clara en contrario, como lo trae Nauarro, y Syluestro, y Cordoua q̃ los sigue. Por tāto estas palabras de los aprouados por el ordinario, como pueden tener dos sentidos, se hān de entender conforme al derecho comun, no las sacando de sus terminos. Y en derecho comū el ordinario es el proprio ordinario. Y ansi es regla de los Iuristas, que siēpre que se hiziere interpretacion de alguna clausula dudosa, se deue hazer de manera, que lo menos que fuere possible se prejudique al derecho comun. Luego siendo esta clausula tā dudosa, hase de interpretar muy conforme al derecho comun. Lo tercero se prueua, porq̃, o el confessor ha de ser aprouado por el ordinario, donde està confessando, o por su ordinario. Si por el ordinario donde està cōfessando, esso es lo que pretendemos. Si por su ordinario, pregunto, si es regular a quien se le da la jurisdicion delegada, quien es su ordinario para le aprouar por confessor de seculares? ninguno, sino aquel en cuyo obispado actualmente mora, queriendo confessar en el. Pongamos pues, que sale de aql obispado, y và a otro, en el qual quiere cōfessar, yes por ventura entonces ordinario suyo el Obispo q̃ le aprouò primero para que le aproueche su licencia, y aprouacion? No, sino aquel donde està, y donde quiere confessar. Pues a el se deue presentar, para que por virtud de la bula pueda confessar, porque de otra manera no podra. Lo vltimo se prueua, porque el Arçobispo de Valencia Don Iuan de Ribera, considerando la variedad, que auia en negocio de tanta importancia, escriuio vna carta a Roma à los señores Cardenales del consejo de la reformacion, pidiendoles diessen fin a esta duda, y declarassen qual era la voluntad de su Santidad. En esto le fue respondido en esta forma. Congregatio Concilij respondet, approbatum ab alio, quam a Valtēino Episcopo in diœcesi Valentina, non censeri approbatum ab ordinario. Que quiere dezir. La congregacion del Cōcilio ha determinado, que el aprouado por otro ordinario que el de Valencia, no se ha de tener por aprouado en el obispado de Valencia. Los que tienen esta opinion responden a vna dificultad que se les pone en contrario, y es, que segun esta sentencia, su Santidad no da priuilegio ninguno en la bula de la cruzada: porqu esi por virtud de la bula no se puede elegir sino el aprouado por el ordinario proprio del penitente, no da nada, ni concede nada

Nauarr. in man. c. 17. nu. 114. & 116. & c. 18. nu. 45. Sylu. verb. excōmū. 1. casu 12. & verb. pans. q. 18. Cordoua in sum. q. 10.

da

da: porque yà el penitente podia elegir el tal cõfessor,pues està aprouado por el ordinario. A esta dificultad pueden responder de dos maneras. La primera es,que aunq̃ es verdad que sin la bula pueden elegir el tal confessor: pero no les puede absoluer de los casos reseruados a los superiores. Y ansi por virtud de la bula de la cruzada, eligiendo el que està aprouado por el ordinario, les puede absoluer de los casos reseruados,cõforme al tenor de la bula. La segunda manera de dezir es conforme a lo que arriba queda dicho,que el que està aprouado por el ordinario, no es necessario que tẽga licencia y jurisdicion para confessar. Puede vno muy bien estar aprouado, y juzgado por idoneo en vn obispado,y no tener licencia para confessar. Como se vee claramente en el q̃ tiene parrochial beneficio, el qual en hecho de verdad està juzgado y aprouado por idoneo en todo el obispado,y en hecho de verdad no tiene jurisdicion,ni licencia para confessar, sino es a sus subditos. De manera,que el estar aprouado no es tener jurisdicion, ni licencia para confessar. Y ansi es grãdissimo priuilegio el que se concede en la bula de la cruzada porque se da facultad, y licencia, y jurisdicion a qualquiera aprouado por el ordinario, para q̃ pueda absoluer y confessar, lo qual no tenia sin la bula. Y esta es muy facil solucion. Otra salida dan otros doctores, la qual pueden ver en ellos mismos. Esta sentencia ansi declarada es muy probable y muy segura en consciẽcia. La segunda sentencia es, que debaxo de nombre de ordinario en la bula,se entiẽde de qualquier ordinario que a boca llena tiene razon de ordinario. Esta sentencia tienen comunmẽte los Theologos. Y la razõ parece clara, porque este es priuilegio, y los priuilegios no se han de restringir. Y ansi pudiendo debaxo de nombre de ordinario entenderse qualquier ordinario,no es razon restringir la tal facultad,y el tal priuilegio. De suerte, que conforme a esta sentencia, como vn sacerdote este aprouado por algun ordinario de toda la Iglesia,le pueden muy bien elegir, por fuerça y virtud de la bula de la cruzada,aunque el que se elige este subjeto a otro ordinario. De manera que la bula, y el Concilio, solamente pretendieron, que por fuerça y virtud del tal priuilegio,o de otro semejante,no se pueda elegir qualquier simple sacerdote, sino tan solamente el que tuuiere alguna aprobacion de algun ordinario.

Esta sentencia tengo por muy probable, y que se puede muy bien seguir, aunque otros digan lo contrario. Y vn argumento que traen algunos hombres doctos, que quando concurren dos opiniones ygualmente probables, siẽpre se ha de aconsejar la mas segura. Y ansi siẽdo estas dos opiniones probables, la primera se deue aconsejar por ser más segura. Este argumento no es fuerte,ni conuence: porque no es necessario aconsejar siempre la opiniõ mas segura,siendo ambas probables: sino qualquiera dellas se puede muy biẽ seguir. Estando en esta sentencia,se ha de respõder a las razones que se hazen en contrario.

A la primera razõ se responde,q̃ en aquel decreto del Concilio Tridẽtino de la reformaciõ del matrimonio,facilmente se echa de ver de lo q̃ antecede y se sigue,que habla del ordinario proprio. Pero en la bula de la cruzada, no ay palabra ninguna de la qual se pueda colegir,q̃ habla del proprio ordinario,y siendo priuilegio de la bula no se deue restringir.

A la segunda razon respõdo lo mismo,que aunque todo lo dicho en el argumẽto sea verdad, con todo esso los priuilegios no se han de restringir, sino antes estender, como es regla de derecho.

A la tercera razõ se respõde,q̃ no es necessario q̃ el cõfessor este aprouado por el ordinario del confessor, ni del penitente, sino por qualquier ordinario absolutamente,y q̃ tiene nõbre de ordinario. A la quarta razõ de dudar se puede respõder q̃ la determinacion de los Cardenales, se podia entender de los aprouados por el ordinario,para poder confessar con su licẽcia. De suerte,q̃ ninguno se dize aprouado,y expuesto por el ordinario para poder oyr cõfessiones sin priuilegio ninguno,sino es aq̃l q̃ està aprouado por el ordinario proprio. Porq̃ este solo puede dar licencia para confessar. Digo lo segundo,q̃ las determinaciones de los señores Cardenales,no hazẽ derecho,como es cosa cierta,y aueriguada. Tan solamente tienẽ fuerça en el caso particular q̃ les pregũtan. Y es vn augmento grande en fauor de aq̃lla sentencia,q̃ parece q̃ aprueuan. Verdad es,que algunas vezes tienen toda la fuerça possible en algunas cosas, por declarar el vso de la Curia Romana. Como en aquella declaracion que hizieron, diziendo que era necessario para que fuesse valida la dispensacion que se haze entre parientes,declarar la cupula si precedio. Esta declaracion tiene grandissima fuerça, porque declara el vso de la corte Romana.

La octaua duda es. Si el aprouado por el ordinario para hõbres,y no para mugeres hasta cierto tiẽpo,si este tal podra ser elegido, por fuerça y virtud de la bula de la cruzada, para hõbres y mugeres. Esta dificultad se pone por el vso q̃ ay en algunos obispados,en no aprouar,ni dar licẽcia para confessar mugeres,sino es a los que tienen treynta y cinco,o quarenta años. La duda es destos,ansi aprouados, si pueden ser elegidos para confessar mugeres. La razõ de dudar es,porq̃ en la bula de la cruzada se dize,q̃ puedã elegir cõfessor aprouado por el ordidario: y este tal no esta aprouado por el ordinario

ordinario para confessar mugeres. Luego las mugeres no le podran elegir por virtud de la bula de la cruzada, por la cõtraria parte haze, porque si este tal no es elegible, por fuerça y virtud de la bula de la cruzada, de las mugeres, tãpoco le podran elegir los hombres. Lo qual parece dificultoso. Que esto se siga pareco claro, porq̃ a este tal no le pueden elegir las mugeres, porque no està aprouado por el ordinario absolutamẽte, sino con restricciõ. Luego tãpoco le podran elegir los hõbres, por virtud de la bula de la cruzada: porque para ser elegible por virtud de la bula de la cruzada, ha de ser aprouado por el ordinario absolutamente, y sin restriccion. En esta dificultad puede auer differentes pareceres. Vno dellos es, que este tal ansi aprouado y expuesto, se puede elegir por virtud de la bula de la cruzada, de los hombres, y no de las mugeres: porque està aprouado para hõbres, y no para mugeres. Por lo qual los hõbres le pueden elegir, y no las mugeres. De manera, que aquellas palabras, aprouado por el ordinario, no se han de entender aprouado absolutamẽte, y a boca llena, sino aprouado proporcionablemente, y en la manera que estuuiere aprouado, y como estuuiere aprouado, y para los q̃ estuuiere aprouado. Como este tal esta aprouado para solos hõbres, ellos solos le podran elegir por cõfessor. La segunda sentencia es, que todos, hombres y mugeres le pueden elegir por virtud de la bula de la cruzada, porque el tal confessor està aprouado absolutamente por el ordinario, y aquella limitacion que le ponen de no poder confessar mugeres, no es por falta de ciencia, sino de la edad. Dizen estos Doctores que quando a vno aprueuã por confessor para vnas personas, y no para otras por falta de ciẽcia, es aprouacion limitada, y con restriccion. Y ansi el tal no puede ser elegido de todos por virtud de la bula de la cruzada. Pero quando le aprueuan para todos los hombres, es aprouacion absoluta, y no por falta de ciencia, sino de edad: y ansi puede ser elegido de todos por virtud de la bula de la cruzada: porque la falta de la sciencia parece que es mas intrinseca que no la falta de la edad. La tercera manera de dezir es, q̃ el tal confessor ansi aprouado no es elegible de hõbres, ni de mugeres por virtud de la bula de la cruzada. La razon desta sentencia es, la que esta hecha al principio: porque este tal no està aprouado absolutamẽte, y sin restricciõ alguna, y ansi no cae debaxo de nombre de aprouado por el ordinario absolutamente.

Esta dificultad es dificil de resoluer, por no auer muchos Doctores que la tratẽ. Esta vltima sentencia bien se vee que es mas segura, pero todas ellas tienen su probabilidad y apariencia, por las razones que se hazen en fauor de cada vna dellas. Y pareceq̃ no ay peligro ninguno en seguir qualquiera destas sentẽcias.

La nona duda es, si vn sacerdote està aprouado por el ordinario para oyr cõfessiones de hõbres, y de mugeres con limitacion, si le podrà elegir por virtud de la bula de la cruzada. Pongo por exemplo: quando vno lo aprueuã y exponen para oyr confessiones de personas que no tengan muy graues negocios, como se suele vsar. La duda es, si este tal le pueden elegir por virtud de la bula de la cruzada. La razon de dudar es, porque este tal sacerdote està aprouado por el ordinario. Luego puedenle elegir por virtud de la bula, que da licencia para elegir sacerdote aprouado por el ordinario. Y si alguno dixere, que este tal està aprouado con limitacion, y restriccion: contra esto haze, que tambien està aprouado con limitacion el que esta aprouado para solos hombres, y no para mugeres, por falta de edad. Porq̃ la edad, y la cordura, tambien es necessaria en el confessor, como la sciencia.

A esta duda se responde, que por virtud de la bula de la cruzada, el tal ansi aprouado, y expuesto, no es elegible. La razõ es, porque este tal no esta aprouado absolutamente, sin limitacion, sino con limitacion, por no tener bastante sciencia y saber para ser confessor. Y por virtud de la bula no se puede elegir sino el aprouado por el ordinario absolutamente y sin limitacion. Tambien se podria dezir a esta duda de otra manera, y con probabilidad, diziendo, que el tal sacerdote se puede elegir por virtud de la bula de la cruzada, conforme a la aprouaciõ que tiene. De suerte, que ansi como esta aprouado para las personas que no tienen grandes y dificultosos negocios, ansi tambien estas tales personas le pueden elegir por confessor por virtud de la bula, y no otras personas ningunas. Porq̃ en aquella palabra, aprouado por el ordinario, se puede entender proporcionablemente, y conforme a la aprouacion, y respeto de las personas que esta aprouado. Conforme a la primera manera de dezir, se ha de responder a la razon de dudar puesta, que ay grãdissima differẽcia entre este que esta aprouado cõ esta restriccion, y el que esta aprouado para solos hõbres: porque el que està aprouado para solos hombres, no es por falta de sciencia, y de idoneidad, porq̃ las mugeres suelen tener tan graues pecados. Pero en nuestro caso, el confessor tiene restringida la aprouacion por falta de ciencia, y de idoneidad.

De la resoluciõ desta duda, se sigue la resolucion de otra, y es, si el q̃ esta aprouado por el ordinario para confessar en cierta parrochia, puede ser electo por virtud de la bula de la cruzada, para oyr cõfessiones de otros fuera de aquella parrochia. A esta duda se respõde, que sino es q̃ la licencia sea restricta. La razon es: porque

porq̃ la bula no dize, ſino q̃ eſtè aprouado por el ordinario: particularmẽte ſi eſta aprouado para vna parrochia, donde ay tratos y contratos. Dixe en la reſolucion, ſino fueſſe licencia reſtricta: porq̃ ſi eſtà aprouado para vna aldea dõde no es meneſter tanta ſciencia, no es aprouado abſolutamente, y ſin reſtriccion: y no podra ſer elegido por virtud de la bulla.

La decima duda es, ſi el que eſtà aprouado por el ordinario por tiẽpo determinado, como es vn año, o dos, acabado el tiẽpo de la aprouaciõ podra ſer elegido por cõfeſſor, por virtud de la bula de la cruzada. La razõ de dudar, por que no lo puede hazer es, porq̃ eſte tal aũque eſtaua aprouado por el ordinario, ya no lo eſta. Luego eſte tal no puede ſer elegido por confeſſor por virtud de la bula. La miſma difficultad es, del que tenia beneficio parrochial, y lo ha dexado, porq̃ por el miſmo caſo que tenia beneficio parrochial ſe dize aprouado por el ordinario, y en dexandole, parece que no eſta aprouado por el ordinario.

A eſta duda ſe reſpõde, que lo mas cierto y mas ſeguro es, q̃ eſtos tales no ſe puedẽ elegir por virtud de la bula de la cruzada. Y eſto parece q̃ conuence la razon hecha. Verdad es, q̃ quien dixeſſe lo contrario, y q̃ ſe puede elegir eſte tal por virtud de la bula de la cruzada, no parece q̃ diria coſa muy improbable. La razon es, porque eſte tal, ſin reſtricciõ ninguna fue aprouado por el ordinario, y lo juzgò por idoneo para oyr las confeſsiones. Y ninguna otra coſa parece q̃ ſe requiere para ſer elegido por la bula de la cruzada: porq̃ la bula no parece q̃ quiere dar a entender, que agora actualmente eſta aprouado, ſino q̃ aya ſido aprouado por el ordinario. Y no es lo miſmo quando el ordinario aprouo a vno, y deſpues por juſtas cauſas le reprouó. Eſte tal, en ninguna manera puede ſer eligido por virtud de la bula de la cruzada. Eſta ſegunda manera de dezir no me parece tan ſegura, ni me atreueria a ſeguirla.

La duda vndecima es, ſi los religioſos aprouados por ſus prelados, ſe pueden elegir por virtud de la bula de la cruzada, de los religioſos q̃ tienen authoridad para poder vſar deſta clauſula de la bula. Lo qual digo porq̃ podria, ſer [illegible] algunos religioſos [illegible] pudieſſen gozar deſte priuilegio, de lo qual no trato agora. La razon de dudar es, porq̃ el tal confeſſor eſtà aprouado por el ordinario del tal penitente, luego los religioſos le podran elegir por virtud de la bula de la cruzada. A eſta duda ſe reſponde, que los religioſos no puedẽ elegir por virtud de la bula al tal religioſo, para cõfeſſarſe con el. La razon es, porq̃ aũque el prelado de la religion ſea ordinario, reſpeto de los religioſos: pero no es ordinario abſolutamente, y ſin limitacion. Lo qual era neceſſario para poder ſer elegido por virtud de la bula de la cruzada. Y deſta manera ſe reſponde a la razon de dudar. Verdad es, q̃ algunos autores afirmã, q̃ los religioſos queriendoſe cõfeſſar por virtud de la bula de la cruzada, no es neceſſario q̃ ſe confieſſen con los aprouados por el Obiſpo, o por los demas ordinarios de los Obiſpos, ſino que ſe pueden cõfeſſar por virtud de la bula cõ los aprouados por ſus prelados para oyr cõfeſsiones de frayles: porque ſon ſus ordinarios. De ſuerte, q̃ los tales confeſſores puedẽ abſoluer a los tales religioſos por virtud de la bula. Eſte parecer no me parece muy fuera de razon por algunas razones. La primera y principal es, porq̃ eſtas palabras, aprouado por el ordinario, ſe han pueſto deſpues del Concilio Tridentino, y en particular deſpues de aquel decreto que ya hemos declarado: porque antes del Concilio, la bula tan ſolamẽte dezia, q̃ pudieſſen elegir confeſſor idoneo. De lo qual ſe ſigue q̃ la verdadera inteligencia de las palabras de la bula, q̃ eſtá dudoſas, ſe ha de tomar del Cõcilio Tridentino. El Cõcilio Tridentino determina en el dicho decreto, q̃ ningun ſacerdote ſea idoneo confeſſor, ni pueda oyr cõfeſsiones de ſeglares, aunq̃ ſean ſacerdotes, ſino tuuiere beneficio parrochial, o eſtuuiere aprouado por los Obiſpos. En el qual decreto no haze menciõ de los religioſos antes los acepta. Luego muy veriſimil coſa es, q̃ debaxo de nõbre de ordinario, en la bula de la cruzada ſe entiende el ordinario proprio del religioſo. Declaremos eſto. En eſta clauſula, y en eſta palabra de la bula ſe pretende, que elijan confeſſor idoneo, y el Concilio para los ſeglares tan ſolamẽte determina, qual ſea cõfeſſor idoneo, y no para los religioſos. Luego para los religioſos ſera aprouado por el ordinario, el que eſta aprouado por el prelado del religioſo. La ſegũda razõ es, porq̃ eſta bula no ſuſpende las gracias cõcedidas a los ſuperiores de las ordenes mẽdicãtes, quãto a ſus religioſos. Y cierto es, q̃ vno de los priuilegios q̃ el Sũmo Pontifice les ha concedido es, q̃ puedan abſoluer de qualeſquier cenſuras y pecados a ſus ſubditos y pueden cometer eſta autoridad a quien quiſieren. Eſta razon traen algunos para prouar eſta ſentencia q̃ vamos platicando. Pero yo no ſe q̃ fuerça tẽga para prouar, q̃ por virtud de la bula de la cruzada, los religioſos puedã elegir confeſſor aprouado por ſu prelado. Tã ſolamente parece que conuence, que puede llamarſe ordinario, reſpeto de ſus ſubditos. A eſta duda eſtà adjũta otra, y tiene gran connexiõ cõ ella, ſi los religioſos de otra diſtinta religiõ por virtud de la bula ſe podran confeſſar con los religioſos aprouados por los prelados de otras religiones. Y hablo ſiempre de los religioſos que pueden elegir confeſſor por virtud de la bula. A eſta duda es muy facil la reſpueſta, teniendo atencion a la reſolucion de la paſſada.

sada. Conforme à la primera sentẽcia se ha de dezir, que ningun religioso puede elegir confessor por virtud de la bula, sino es q̃ este aprouado con algun ordinario de seglares. Tambiẽ conforme a otra sentencia que referimos arriba, que en nombre de ordinario se entiende el proprio ordinario, tambien es facil de responder, que sino esta aprouado por el proprio prelado del penitente religioso no se puede confessar con el, ora sea de la misma orden, ora sea de otra orden. Pero yendo en la sentẽcia, que en nõbre de aprouado por el ordinario se entiende qualquier ordinario, y que para los religiosos el prelado se llama ordinario, digo q̃ los religiosos se pueden confessar por virtud de la bula, con qualquier religioso que estè aprouado para confessar religiosos, si esta aprouado por el prelado de qualquiera religiõ. La razon es, porque como queda dicho, el prelado de la religion se entiende debaxo de nombre de ordinario. Pero toda via queda difficultad conforme a esta sentencia, si los religiosos por virtud de la bula, se podran confessar con los cõfessores aprouados por los Obispos y otros ordinarios de seglares. La razon de dudar es, porque estos tales no son ordinarios de los religiosos. Esto se cõfirma, porque el seglar por virtud de la Bula, no puede elegir el religioso que esta aprouado por su prelado para confessar tan solamente religiosos. Porque el prelado de la religion no es ordinario respeto del seglar. Luego tãpoco el religioso se podra cõfessar con el aprouado por los Obispos, y ordinarios de seglares. Porque los tales no son ordinarios de religiosos.

A esta duda se ha de responder, que aun cõforme a esta sentẽcia, los religiosos por virtud de la bula, pueden elegir confessor aprouado por los Obispos y ordinarios de seglares. De suerte, que los religiosos, a los quales vale este priuilegio de la bulla conforme a esta sentencia se pueden confessar con los aprouados por los prelados de las religiones, y tambien con los aprouados por los ordinarios de los seglares. Esta resolucion se prueua siempre del mismo principio. Porque la inteligencia desta clausula de la bula, que se pone en esta forma despues del Concilio Tridentino se ha de tomar del decreto del mismo Cõcilio. En el qual se pretẽde que se confiessen con cõfessores idoneos. Y los aprouados por los ordinarios de seglares, para los seglares, de razon han de ser mas idoneos que para los religiosos: porq̃ los religiosos de ordinario no tienen tanta necessidad de confessores que sepan mucho, por no tener los pecados tan graues. Y ansi los aprouados por los ordinarios para los seglares podran ser elegidos de los religiosos por virtud de la bula de la cruzada.

La duodecima duda es, si por virtud de la bula de la cruzada puede ser elegido por confessor, ansi de religiosos como de seglares, el sacerdote regular que està aprouado por el ordinario, si su prelado, o superior, le han prohibido que no confiesse. Esta dificultad en su resolucion tiene dependencia de la resolucion de otra dificultosa: la qual es, si pueden los religiosos confessores estando aprouados por el ordinario oyr confessiones, quando estan prohibidos por sus superiores por justas y razonables causas. Declaremos esto con vn exemplo para que se entienda. En nuestra religiõ ay vn precepto y mandato muy graue que obliga a pecado mortal, que ningũ religioso pueda oyr cõfessiones de seglares, sino estuuiere examinado por cinco padres graues y doctos que nõbra el prelado, y hanle de aprouar por votos secretos. Sea pues el caso, que algun religioso de nuestra religion estê aprouado por el ordinario, y no estê aprouado por los tales religiosos. La duda es, si este tal religioso podra oyr las confessiones de los seglares. En esta difficultad ay dos differentes opiniones. La primera opinion es, que el confessor aprouado por el ordinario, aũque se lo impida el prelado de su religion, con sola la authoridad del ordinario puede oyr las confessiones de los seglares. Esta sentencia tiene Adriano, y le sigue Angelo en su suma. La razon con q̃ prueuan esta sentencia es, porque el Obispo es su ordinario para lo aprouar en orden a las cõfessiones de los seglares subditos del tal ordinario. Pero no puede el tal oyr cõfessiones de religiosos, por que en orden a los religiosos no es ordinario. De suerte, q̃ el tal sacerdote religioso tiene jurisdiciõ, y la absolucion en el tal caso es valida. La segunda sentencia es contraria a esta, que el tal religioso no puede ser elegido por la bula de la cruzada para confessar. Esta sentẽcia tiene la summa Angelica. Y la tienẽ tambien otros Doctores. De suerte, que si alguno por la bula de la cruzada se confessasse con el tal religioso, la tal cõfessiõ seria irrita y nula. Esta sentencia aprueuan algunos Doctores, y entre ellos el P. F. Manuel Rodriguez en la explicaciõ de la bula. §. 9. duda 9. con esta razon. Porq̃ quãdo su Santidad concede a vno priuilegio para que pueda absoluer de casos reseruados, siẽpre quiere q̃ sea hõbre circunspecto, y muy mirado, pues le dà tan grãde authoridad. Y este tal religioso, no es circunspecto, ni biẽ mirado, pues confiessa cõtra la voluntad de su superior. Luego este tal no puede ser elegido por confessor por virtud de la bula. Esto mismo prueuã con algunos breues concedidos a religiosos confessores, en los quales se dize, q̃ no exercite el tal poder contra la voluntad de sus prelados, y q̃ de otra manera la soluciõ sea irrita y nula. Particularmẽte se halla esto en las bulas de la cruzada que concedio Pio IIII. y se publi-

Adr. de cõfess. 10. q. 5. dub. 1.

Angel. in summ. q. de conf. art. 8. diffi. 8.

Angel. in sum. verb. confessio.

publicaron en España, el año de mil y quinientos y sesenta y tres, en las quales se dezia que pudiessen elegir confessor idoneo, y se añadiã las palabras siguientes: Declaramos que es ser idoneo para absoluer de lo susodicho, el q̃ no estuuiere suspenso, o irregular, ni descomulgado, ni entredicho, ni impedido por su superior. Y aũque es verdad que despues del Concilio, tan solamente se dize que sea aprouado por el ordinario, con todo esso se ha de entender que pide la misma idoneidad que antes del Concilio, y ansi no ha de estar impedido por su superiorr Lo qual se confirma por el breue de Iulio III. en el qual irrita las confessiones, assi de seculares como de regulares, en las quales son absueltos de casos reseruados hechos a los frayles de la orden de Predicadores, que han alcançado licencia para confessar sin consentimiento de sus superiores, saluo si la tal licencia fuere firmada con la mano del Papa, o consentimiento del Cardenal protector, o vice protector. Verdad es, que estos autores mismos dizen, que las confessiones ordinarias que haze el tal confessor sin priuilegio son validas y las que no haze de casos reseruados, sino de pecados ordinarios.

En esta dificultad digo lo primero, que este tal confessor religioso, que esta prohibido por su superior, que no oya cõfessiones por justas y razonables causas, peca mortalmente oyẽdo qualesquier confessiones. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara. Porque el mandato del superior quando es justo y razonable, obliga al subdito debaxo de pecado mortal: y este es justo y razonable. Luego obliga debaxo de pecado mortal.

Digo lo segũdo, que qualquiera de las dos sentẽcias se puede seguir, y es probable quãto a lo q̃ toca a si la confessiõ es valida, o no es valida. Y algo mas probable me parece q̃ la confessiõ es valida conforme al tenor de la primera sentencia. Porq̃ la jurisdicion no le viene al tal religioso de su prelado, sino del Obispo, o del Papa: y la voluntad del proprio prelado es como condicion necessaria para que la confession la haga el religioso bien y licitamente.

Digo lo tercero para resolucion de la dudã principal, que este tal confessor religioso prohibido por su prelado, si le eligẽ por cõfessor por virtud de la bula, es probable, q̃ la confession no es valida, y mas probable me parece lo contrario. Esta resolucion se colige claramẽte de la resolucion passada.

La tercia decima duda es, si los religiosos, cuyas religiones no tienen breue en cõtrario, por sola fuerça y virtud de la misma bula pueden elegir confessor aprouado por el ordinario, conforme a la clausula de la misma bula. Dixe quando no ay breue en contrario. Porq̃ si alguna religion tiene contrabreue, que sus religiosos no se puedan aprouechar de la bula de la cruzada, quanto a esta clausula, como en hecho de verdad lo ha auido en alguna religiõ, los religiosos de aq̃lla religiõ por ningũ camino podriã elegir confessor por virtud de la bula el tiẽpo q̃ durasse el tal breue. Nuestra dificultad no es hablã todos breues, sino estãdo solamẽte en la fuerça de las palabras de la bula.

En esta duda ay dos diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentẽcia es, que los religiosos de las ordenes mendicantes por virtud de la bula, no pueden elegir confessor aprouado por el ordinario, ni les puede absoluer de los casos reseruados de sus prelados, sin licencia de sus prelados. Esta sentencia tienẽ algunos Doctores. Las razones con que se mueuen son las siguientes. La primera es, porque en la misma bula, quando se suspenden las gracias y priuilegios, dize su Santidad, que no suspende los concedidos a los superiores de las ordenes mendicantes, quanto a sus frayles solamente. Desta clausula parece que se colige, que por virtud de la bula no pueden los religiosos mendicantes elegir confessor sin voluntad de sus prelados. Porque los prelados en las ordenes mendicantes, tenian breues y priuilegios, que sus subditos no pudiessen aprouecharse de la bula, quanto a esta clausula de elegir confessor sin su licencia: y este era priuilegio muy grande para los prelados como se vee en tiempo de Sixto IIII. y de Innocencio VIII. y de Alexandro VI. y de Iulio II. y de Leon X. y de Pio V. los quales ponian en la bula de la cruzada, que no pudiessen los religiosos mendicantes aprouecharse desta clausula sin licencia de sus prelados. Y esto era conforme a priuilegios de Leon X. y de otros Papas que auian concedido a los prelados de las ordenes mendicantes, que ninguno pudiesse elegir confessor conforme a la bula sin licencia de los prelados. Lo segundo se prueua con vna declaracion de los Cardenales, dada a peticion de Don Iuan de Ribera Arçobispo de Valencia, en la qual pedia a los señores Cardenales determinassen, si las monjas que le estauan sujetas, por virtud de la bula de la cruzada podian confessarse con otros confessores fuera de los señalados por el para las oyr de confession. A la qual duda respondieron en esta forma. Congregatio Concilij censuit, quatenus gratiam ex bulla Cruciatæ pertinet ad moniales, non posse vigore facultatis in eadem bulla concessæ, alios confessarios præter eos, qui ad audiendas ipsarum monialium confessiones ab Ordinario approbati fuerint, eligere. Que quiere dezir, que las monjas por virtud de la bula de la cruzada, no pueden elegir otro confessor, sino el que el prelado tiene aprouado para ellas. En esto la misma razon es de los religiosos que

que de las religiosas, como se vee claramente. Luego los religiosos por virtud de la bula no pueden confessarse, sino con los confessores aprouados por el ordinario proprio. Con este argumento se prueua, que ningun religioso de ninguna orden, puede elegir confessor por virtud de la bula, sino es de los aprouados por su proprio prelado.

La segunda sentencia es contraria a està, q̃ los religiosos, aunque sean de la orden de los mendicantes, pueden elegir qualquier confessor aprouado por el ordinario, entendiendo en nombre de ordinario lo que queda arriba dicho. Y esto por virtud de la bula de la cruzada. Esta sentencia tienen hombres muy doctos. Y se prueua lo primero, porque en el cōsejo de la bula dela cruzada, tengo por cierto que se platica, que todos los religiosos aunque sean de los mendicantes pueden elegir confessor por virtud de la bula: luego deue de ser cosa cierta que le pueden elegir. Lo segundo se prueua esta sentencia porque la bula de la cruzada, concede este priuilegio y gracia a todos los que tomaren la bula, sin excepcion ninguna. Luego todos aunque sean religiosos de los mendicantes pueden elegir confessor por virtud de la bula. Y las palabras de la bula que se traen por la contraria sentencia se pueden entender de algunas gracias, è indulgēcias que pueden conceder los prelados de las ordenes mendicantes a sus subditos. Y en lo tocante a la declaracion de los señores Cardenales se ha de responder conforme a como se respondio arriba, a otra semejante declaracion.

A esta duda breuemente digo, que la vna y la otra sentencia es muy probable y verosimil estando tan solamente en la fuerça de la bula. Porque yo no trato quando ay priuilegio en contrario. Esta resolucion se colige claramēte de los Doctores que tienen estas sentencias, y de las razones que se hazen en su fauor. En este lugar no se puede tratar este pūto mas a la larga: quien le quisiere ver mas a la larga lo puede ver en otros authores. Particularmente en Cordoua, y en el Colector.

Cord. super regul. c. 7. q. 3. Collector in compendio v. renuciata & v. absolutio quae ad fratres.

La duda quarta decima es, si los nouicios de estas ordenes que tienen proposito de professar en ellas pueden ser absueltos por virtud de la bula de la cruzada, de los casos reseruados a los prelados de las religiones, con qualquier confessor de los aprouados por los prelados de las mismas religiones. En esta duda virtualmente se encierran dos, que son como dos partes desta misma duda. La primera parte es, si los nouicios cōforme a derecho, y sin bula ninguna pueden ser absueltos de los casos reseruados a los prelados y superiores de la religiō. Y es pregūtar, si cōforme a derecho comun, los prelados de las religiones tienen jurisdicion espiritual sobre los nouicios, de suerte: que les puedan reseruar casos, y no los puedan absoluer dellos, sin licēcia de sus prelados.

La primera sentēcia es, q̃ los tales nouicios no puedē ser absueltos de los dichos casos reseruados sino es por sus prelados, o por los que tienē su autoridad, y q̃ de otra manera la absoluciō es ninguna. De suerte q̃ el poder de los prelados delas religiones para los nouicios, ya es ordinario, como el poder q̃ tienē sobre los demas religiosos. Esta opiniō tiene el author del cōpendio de los priuilegios de las ordenes mendicantes. Esta misma sigue Cordoua, y la prueua muy a la larga. Tienela el P. F. Manuel Rodriguez en la explicacion de la bula §. 9. duda 8. n. 26. Esta sentēcia se prueua cō esta razō q̃ es muy fuerte. Porq̃ no se puede dezir, q̃ los nouicios esten debaxo de la jurisdicion, de los Obispos. Porq̃ luego que entran en la religiō estan libres de su jurisdicion y esto enseña la experiencia. Luego estan sujetos a los prelados de la religiones. Porque de otra manera no tendran sujecion a nadie, como a prelado immediato. Esto se confirma, porq̃ los professos por estar sujetos a su prelado, no puedē de derecho elegir cōfessor, sino es el que esta aprouado por su prelado, ni les pueden absoluer de los casos reseruados al prelado sin su authoridad. Luego lo mismo sera delos nouicios, pues los nouicios estan sujetos al prelado de la religion como a ordinario.

Cord. li. 1. quest. 9. 3. fol. 241.

La segunda sentencia es, que los nouicios segū derecho puedē ser absueltos, sin licēcia de sus prelados De suerte, q̃ no estā coartados a las leyes de los professos, quāto a la jurisdiciō en el foro de la cōsciēcia, ni les puedē los tales prelados reseruar casos. Esta sentencia refiere Cordoua en el lugar alegado, y la siguē muchos Doctores. Esta sentēcia se prueua lo primero, porq̃ estos tales no son propriamēte religiosos, pues no son professos, ni estā obligados a las leyes y estatutos de la religiō, como cōsta del derecho, y lo dize claramēte la Sūma Angelica, y Syluestro. Luego los tales no estā obligados a seguir los estatutos delos professos, quāto al pūto de las confessiones. Lo segundo se prueua porq̃ el nouicio no se puede ordenar aū de primera tōsura, con licēcia del prelado de la religiō, como se dize en el mismo derecho ya citado. Y puedē los nouicios hazer testamēto, y otras cosas de seglares. Luego no estā del todo sujetos a los prelados particularmente en lo que toca a las confessiones.

Ca. religiosus de exco mu. sententia nic. lib. 6. Sū. Angel. v. religios. §. 13. & 14. Sylu. verb. religiosus. §. 9. 10. & 12.

A esta duda se ha de dezir, q̃ la primera sentencia es probable, pero mas probable me parece la segunda. Que la primera sea probable se cōuence con la autoridad de los Doctores q̃ la tienen, y cō la razon q̃ se hizo en su fauor. Que la segunda sea probable, y mas probable, se conuence con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon que hizimos en su fauor

su fauor que es muy vrgente. Segun esta sentencia se ha de dezir, que los nouicios, aunque no son enteramente religiosos, pero conforme a Derecho participā algunas propriedades de religiosos en las cosas fauorables, por estar en camino de ser religiosos enteramēte: y ansi participā de la immunidad del capitulo, Si quis suadente diabolo. Pero en las cosas odiosas los nouicios no se tienē por professos. Por lo qual en lo que toca a la jurisdicion, y reseruaciō de casos, no estā del todo subjetos a los prelados de las religiones. Y ansi se puede el tal confessar con los confessores aprouados por los prelados de la religion, y tambien con los aprouados por su ordinario. Porque participan del fauor de la religiō, y no estan del todo restringidos a la religion, y a sus obligaciones.

Acerca desto queda toda via duda, si el confessor aprouado por el prelado de la religion, o el mismo prelado estādo en derecho podra absoluer al nouicio de los casos reseruados al ordinario. La razon de dudar es, porque este tal aun no es professo: luego no le pueden absoluer de los casos reseruados al ordinario. A esta duda breuemente se responde, que aunq̃ no sea professo en las cosas odiosas goza de las cosas fauorables: y ansi le podran absoluer de los casos reseruados al Obispo y al ordinario por ser priuilegio.

La segūda parte de la duda es, si por virtud de la bula de la cruzada pueden los nouicios elegir confessor aprouado por el ordinario, o por el prelado de la religiō, el qual les pueda absoluer de los casos reseruados que pueden absoluer por virtud de la bula. A esta duda se responde, que sin duda ninguna por virtud de la bula pueden elegir confessor aprouado por el ordinario, y por su Obispo. Y tābien es probable, q̃ bien ansi como los demas religiosos pueden elegir cōfessor aprouado por el prelado de la religiō como deziamos arriba, ansi tābien los nouicios pueden elegir el tal confessor: y los puede absoluer de los casos reseruados, cōforme al tenor de la bula. Esta resoluciō se sigue claramēte de lo q̃ està ya dicho, y quādo los prelados de las religiones huuiessē traydo algun breue o indulto para q̃ los religiosos no pudiessen elegir cōfessor por virtud de la bula, esto no se ha de entēder de los nouicios: porq̃ como hemos platicado, los nouicios en las cosas odiosas y rigurosas no entran debaxo de nōbre de religiosos. Por lo qual quanto a esto queda como seglar, y puede elegir confessor por virtud de la bula de la cruzada.

La vltima duda es, acerca desta clausula de la bula, y de otras semejantes q̃ puede auer en otros priuilegios del Sūmo Pontifice, o de los Obispos. Si el penitente puede elegir confessor de los aprouados por el prelado y ordinario, y tenidos por idoneos, y juzgados por tales, si en realidad de verdad no lo son, de tal suerte que la confession sea valida. Muchas cosas son necessarias para que vno sea idoneo cōfessor, como despues diremos, de las quales deue juzgar el ordinario para aprouarle, y darle por idoneo.

Esto supuesto, a esta duda digo lo primero que la confessiō del penitente que elige confessor aprouado por el ordinario, no es inualida por falta de jurisdicion. En esto conuienen todos los Doctores, y la razon es clara, porq̃ el tal cōfessor està aprouado por el ordinario, y por consiguiēte tiene jurisdiciō del Papa para oyr confessiones por virtud de la bula, o de qualquier otro priuilegio, o concession que diga, que se puedan confessar con el aprouado por el ordinario. Y ansi la tal confessiō no sera inualida, por faltarle jurisdicion al sacerdote q̃ oye la tal confession.

Digo lo segundo, que si el penitente elige por cōfessor algun aprouado por el ordinario, q̃ en realidad de verdad no es idoneo, aunq̃ esta aprouado por tal, ni tiene las cōdiciones necessarias para oyr cōfessiones pecara mortalmente. y aunq̃ la confessiō no sea inualida, por defecto de jurisdicion, podra ser inualida por otro camino. Que peque mortalmēte, es cosa aueriguada entre todos los Theologos, y la razō es clara, porq̃ elige por cōfessor al q̃ no tiene sufficiēcia para oyr sus cōfessiones. Como si vn gran tratāte se confessasse con vn hōbre de ordinario saber. Y tābien el mismo cōfessor pecaria mortalmente oyēdo la tal confession. Que la tal cōfession no sea inualida por falta de jurisdiciō, consta de lo dicho en la conclusiō passada. Que puede ser la tal confession inualida, y nula por otro camino, es cosa clara, porque puede ser la confession defectuosa de parte del penitente: porq̃ no se confiessa enteramente, o porque dexa de confessar el pecado que entonces comete, o porque no lleua bastāte disposiciō para ser absuelto, pues peca mortalmente eligiendo tal confessor.

Pero ha se de aduertir, que si el confessor esta aprouado por el ordinario, los subditos no estan obligados a juzgar, que el tal no es idoneo para oyr confessiones: antes le han de tener por tal, sino es que lo sepan, y les conste dello.

De todo lo dicho acerca desta conclusiō, y en todas estas dudas se sigue, que el cura proprio, ni por derecho, ni por virtud de la bula puede elegir confessor que no este aprouado por el ordinario. Esto enseña Syluestro, y la Sūma Angelica. Que por derecho no lo pueda elegir, consta claramente del decreto del Cōcilio Tridētino, q̃ ya hemos platicado. Y tābiē, porq̃ el cura se ha de confessar estando en derecho cō su proprio cura, que es el Obispo, y el Papa, o con los que tuuieren licēcia, y jurisdicion

Sylu. verb. conf. 1. q. 5. Ang. verb. cōf. 3. §. 20. 31. 32. & 34.

dicion destos tales. Luego no se puede confessar con otro ninguno. Que no puedan confessarse por virtud de la bula de la cruzada, sino con el aprobado por el ordinario, consta de la misma bula que da licencia, y facultad de elegir al aprobado por el ordinario.

Segunda conclusion. El confessor aprobado por el ordinario, y elegido por virtud de la bula los puede absoluer de todos los casos reseruados aũ al summo Pontifice, excepto la heregia, vna vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte: y de todas las censuras. Y puede cõmutar los votos sacados los tres que alli excepta la bula. Esta conclusiõ es certissima entre todos los Doctores, y se conuence claramente de la misma bula que assi lo concede.

La primera duda acerca desta conclusion es, si puede el tal confessor por virtud desta concession absoluer al penitente vna vez en la vida de cada caso reseruado a su sanctidad. De tal suerte, que si cometio vn caso reseruado, y le absoluio en vna confession del, y despues comete otro caso distinto reseruado, le podra dentro del año de la publicacion absoluer otra vez. De manera, que si comete quatro o seys vezes casos reseruados del todo distintos en diuersas vezes, le podran absoluer otras tantas vezes. O si tã solamente le han de absoluer vna vez. La razon de dudar es, porq̃ la bula concede que le puedan absoluer de todos los casos reseruados vna vez en la vida, durante la predicacion, y si el penitente los tuuiesse todos juntos, de todos le podrian absoluer: luego puedenle absoluer en diuersas vezes, porque quãto a la cõcession, y priuilegio, es lo mismo. Por esta razon algunos Doctores han puesto dificultad en esta clausula, y les parece que este negocio esta dudoso, y no muy fuera de razon. Con todo esso a esta duda se responde, que por virtud de la bula de la cruzada, solamente puede ser absuelto el penitente vna vez en la vida de los casos reseruados y de las censuras, ora sean muchos los pecados, y cẽsuras, ora sean pocos.

Esta es comun sentencia de todos los Doctores modernos. Lo qual cõsta de las palabras de la bula que dizen que el confessor los pueda absoluer vna vez en la vida, &c. Aquellas palabras vna vez en la vida, no se ha de referir a cada vno de los pecados reseruados: porque no se haria la absoluciõ vna vez sino muchas. Y ansi se ha de referir aq̃lla palabra absoluer. De lo qual queda facilmente respondido a la razõ de dudar, que aunq̃ es verdad, que de vna vez le puede absoluer de todos los casos reseruados que da licencia la bula: pero no da licẽcia para absoluer mas que vna vez, sino es que la misma bula se buelua a tomar otra vez.

La segunda duda acerca de lo mismo, y jũta con la passada es, quando vn penitente por virtud de la bula elige confessor, y le pide q̃ le absuelua vna vez en la vida de los casos reseruados, y tenia muchos, y en la confession se le oluido totalmẽte vno o dos dellos y le absoluieron directamente de los demas. La duda es, si en este caso a este tal penitente por virtud de la misma bula, sin tomar otra ninguna, le podrã absoluer de los casos reseruados que se le oluidarõ en la cõfession, y no los ha cometido despues della. Porque si los huuiera cometido despues de la absoluciõ no le podian absoluer, como ya queda dicho. La razon de dudar porq̃ no puede, es, porq̃ como deziamos en la duda passada, aq̃lla palabra vna vez en la vida, se refiere a la absoluciõ, y no alos pecados: luego si ya le absoluieron de los pecados reseruados vna vez, no podrã boluerle a absoluer segũda vez de los pecados reseruados. Esta razon tiene alguna aparencia, y alguna fuerça.

A esta duda mi parecer es, q̃ en el tal caso por virtud de la misma bula se puede absoluer otra vez de los casos reseruados que se le oluidaron en la confession passada. La razõ es, por q̃ este tal està indirectamente absuelto destos pecados en la primera absolucion. Y ansi quedaron simples, y no reseruados. Luego pueden le absoluer dellos otra vez. Lo segundo porq̃ quãdo el prelado da a vn subdito licẽcia para q̃ le absueluan de los casos reseruados, si se le oluido alguno en la confessiõ le pueden absoluer del despues en otra confessiõ sin nueua licẽcia, y el tal pecado queda simple, y no reseruado. Luego lo mismo sera en nuestro caso, pues auia licencia para absoluerle de los casos reseruados q̃ auia cometido hasta aq̃l punto.

A la razon de dudar se responde facilmẽte de lo ya dicho, que en la primera vez que le absoluieron esta como en virtud la segunda. Y ansi se computa como vna vez, y como vna sola absolucion.

La tercera duda es acerca de aquel priuilegio (y otra vez en el articulo de la muerte.) La duda es, si en esta palabra su santidad concede algun priuilegio. Parece q̃ no concede ninguno, porq̃ como luego diremos, en el articulo de la muerte qualquier cõfessor puede absoluer de qualesquier casos reseruados, y de qualesquier cẽsuras aunq̃ sean reseruadas al Papa. Luego en esta concession no se da priuilegio ninguno, sino lo que antes era de derecho.

A esta duda se responde, q̃ sin duda en esta concession se cõcede algun priuilegio q̃ antes no auia. Esta resolucion es de todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque como diremos en otro capitulo, no es cierto q̃ en el articulo de la muerte qualquier sacerdote puede absoluer de los casos reseruados: porq̃ opiniõ muy probable es q̃ si està presente el proprio sacerdote, y el q̃ reseruò los casos, se ha de cõfessar con el estãdo en rigor de derecho.

Luego

Luego gran priuilegio se concede por la bula pues es cierto y aueriguado, que por ella en el articulo de la muerte se puede confessar cō qualquier sacerdote aprouado por el ordinario, y que el tal le puede absoluer de todos los casos y censuras q̃ estuuieren reseruadas, aunq̃ estè en presencia del proprio parrocho, o del Obispo, y del Papa. Lo segūdo, porque al que absueluen en el articulo de la muerte de los casos y censuras reseruadas al Summo Pontifice por fuerça y virtud del derecho, si sale del tal peligro, y viue, està obligado por precepto que ay en el derecho puesto debaxo de pena de excomunion latæ sententiæ, y de yr al Papa y presētarse a el, como despues declararemos. Pero el que absueluē en el articulo de la muerte de todos los casos y censuras por virtud de la bula no està obligado si escapa de presentarse al Sūmo Pontifice, como es cosa clara: luego gran priuilegio es este que se concede en la bula de la cruzada. Lo tercero, porque el q̃ se cōfiessa en el articulo de la muerte por virtud de la bula de la cruzada, el confessor que elige le puede conceder indulgencia plenaria, la qual no puede conceder el confessor no elegido por la bula de la cruzada: luego grande priuilegio es el que se concede por virtud de la bula. De lo dicho se responde muy facilmēte a la razon de dudar. De lo qual todo se ha de ver el Doctor Nauarro en su Summa. *Nauarr. in man. ca. 12. n. 56. & c. 25. nu. 26.*

La quarta duda es, supuesta aquella sentencia probable, que en el articulo de la muerte no puede vno elegir por confessor vn simple sacerdote, estando presente el proprio sacerdote, o teniendo copia de confessor segun derecho. La duda es, si en el articulo de la muerte auiēdo alguno eligible por virtud de la bula de la cruzada, podra en su presencia elegir vn simple sacerdote, y no aprobado por el ordinario, el qual le absuelua de todos los casos y censuras q̃ estan reseruados. La razon de dudar para q̃ no lo puede hazer conforme aquella sentencia es. Porque teniendo copia de cōfessor, conforme a derecho no puede elegir vn simple sacerdote: luego teniendo algun eligible por virtud del priuilegio de la cruzada, no puede elegir simple sacerdote.

A esta duda se responde, que aū estando en esta opinion, en este caso puedē muy bien elegir por cōfessor a vn simple sacerdote, el qual le absuelua de todos los casos reseruados, y de todas las censuras. La razon desta resoluciō es porq̃ el poder elegir confessor por virtud de la bula, es priuilegio fuera de derecho. El qual priuilegio puede vno renunciar, y no vsar del. Y cōforme a derecho es, que en el articulo de la muerte, pueda elegir confessor, aunque sea simple sacerdote, no auiendo copia de confessor, conforme a derecho. De suerte, que en este caso se ha de auer como hombre que no tiene copia de confessor, estando en derecho: y ansi puede elegir qualquier simple sacerdote.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo dicho, que estando presente sacerdote, que conforme a derecho pueda cōfessar, no puede elegir simple sacerdote. Pero estando presente el que es elegible, tan solamente por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada puede muy bien elegir el simple sacerdote: porque puede vsar, y no vsar del priuilegio que tiene.

La quinta duda es, si aquellas palabras de la bula en el articulo de la muerte, se han de entender del verdadero articulo de la muerte, o quando se presume conforme al dicho de los medicos, y otras circunstancias, que vno està en articulo de la muerte, aunque realmēte no lo estè, ni se aya de morir. De suerte, que la duda es, si en ambos articulos puede el cōfessor elegido por virtud de la bula de la Cruzada absoluer de los casos reseruados, y de las censuras.

La razon de dudar es, porque dize la bula, q̃ puedan hazer esto en el articulo de la muerte. Luego hase de entender en el verdadero articulo, y no quando se presume ser articulo de muerte.

A esta duda se responde, que conforme a la bula, el confessor elegido por virtud de la bula de la Cruzada, puede absoluer de todos estos casos, y censuras, en el verdadero articulo de la muerte: y tambien quando se presume ser articulo de muerte. La razon es, porque la bula tan solamente dize, que le pueden absoluer en el articulo de la muerte, y no haze distincion ninguna, ni especificaciō. Puedese esto declarar muy biē por vn exēplo muy manual. La extrema vncciō se ha de dar en el articulo de la muerte: y cō todo esso se puede dar, quādo se presume ser articulo de muerte. Luego de la misma suerte hemos de dezir en nuestro proposito. Verdad es, que si la bula dixera en el verdadero articulo de la muerte, no tenia lugar la absolucion, sino era siendo verdadero articulo de la muerte. Pero hase de aduertir, que lo que toca a la indulgencia plenaria, que puede conceder el confessor elegido por virtud de la bula, si la concede vna vez en el articulo de la muerte, quando se presume serlo, no la puede conceder mas por virtud de aquella bula, porque dize que la puede conceder vna vez en el articulo de la muerte. Por lo qual el confessor la deue de conceder diziendo, que si Dios le librare de aq̃lla enfermedad, le guarda la absolucion para el verdadero articulo de la muerte. Y la misma bula dize, que se diga ansi. De lo qual se ha de ver Nauarro, y Cordoua. *Ita tenet D. Ant. 1. p. titu. 10. § 3. Gabr. in 4. 45. q. 4. ar. 3. dub. 1. Nauarr. in sum. ca. 26. nu. 31. Cord. de indulg. q. 48.*

A la razon de dudar se responde, que aquellas

llas palabras pueftas fin reftrició ninguna que dan, indifferentes al articulo verdadero, y al articulo que fe prefume.

La fexta duda es acerca de algunas cofas tocantes a la confesſion, fi por virtud de la bula de la Cruzada el confeffor puede abfoluer de los cafos referuados, cometidos defpues de auer tomado la bula, o tan folamente de los cometidos antes de auer tomado la bula. La razon de dudar es, porque el priuilegio fe toma para effecto de poderfe abfoluer de los cafos referuados. Luego hafe de entender, que fe da para los ya cometidos. Y tãbien porque feria dar ocafion a que fe cometieffen.

A efta duda fe refponde, que por virtud de la bula de la cruzada en el articulo de la muerte, y fuera del articulo de la muerte, pueden abfoluer de los cafos referuados cometidos antes, y defpues de auer tomado la bula. La razó es, porque en la mifma Bula no fe pone reftricion, ni limite ninguno. Tambien: porque quãdo el Prelado da licencia para que puedan abfoluer de los cafos referuados tres, o quatro dias, fe ha de entender que pueden abfoluer de los cometidos antes, y defpues: luego lo mifmo fera en nueftro cafo de lo tocante a la bula: y anfi lo fiente Cordoua, y Angles.

Cord. de indulg. q. 37. Angles in fum. de confef. artic. 2. diffic. 3.

A la razon de dudar fe refponde muy facilmente, que como no efta reftringida efta gracia, fe ha de entender de qualefquier cafos referuados. Y la bula fe toma para los que eftan cometidos, y para fi a cafo fe cometieren. Por efto no fe da ocafion alguna de cometer pecados referuados.

La feptima duda es, fi teniendo vno bula de la Cruzada eligio confeffor por virtud de la mifma bula, y hizo vna confesſion irrita y nulla, callando algun pecado, y no trayendo propofito de enmendarfe, y efto a fabiendas. Y en efta confesſion fe confeffo de algunos cafos referuados. La duda es, fi efte tal eftara defpues obligado a confeffar los tales pecados, como referuados con el que tuuiere authoridad de abfoluer de los tales cafos referuados, fi baftara confeffarfe con qualquier aprouado por el ordinario, aunque no tenga authoridad de abfoluer de cafos referuados. En efta difficultad algunos Doctores tienen, que en efte cafo fe puede confeffar con vn confeffor aprouado por el Ordinario, aunque no tenga authoridad de abfoluer de cafos referuados. Efta opinion refieren por de Pedro de Palude. Tienela Syluestro y Alcocer, Angles, y Palacios. La razó que puede auer por efta fentẽcia es, porque parece que aquellos pecados que eran referuados, ya quedan fimples por auer elegido confeffor por virtud de la bula, y auerle fujetado los tales pecados. De donde infieren, que quando los Prelados de las religiones concedẽ fu authoridad para los cafos referuados en algunas fieftas, o en otras ocafiones, fi los religiofos hazen confesſiones irritas, y nulas en aquellos dias: paffados ellos fe puedẽ confeffar de aquellos cafos referuados con qualquier cõfeffor, aunque no tenga authoridad para abfoluer dellos: anfi lo tiene Syluestro. Verdad es, que eftos mifmos authores enfeñan, que quando el Papa concede algun Iubileo, y en el los cafos referuados, el que fe confieffa de los dichos cafos con confesſió irrita, y nulla, no puede defpues confeffarlos con qualquier confeffor aprouado por el ordinario, fino tiene authoridad de abfoluer de cafos referuados. Efto tiene Alcocer en el lugar citado. La razon es clara, porque el Summo Pontifice concede los cafos referuados en orden a ganar la indulgencia. Por lo qual no merece quedar libre de los cafos referuados, el que no gana la tal indulgencia.

Syluestr. verb. cõf. 2. n. 2. Alcocer in fum. c. 12. Angl. ar. 5 diffic. 1. Pala. intra. 4. d. 17. difput. vltim.

A efta duda digo, que me parece, que efte tal que fe confeffo de los cafos referuados por virtud de la bula, y la confesſion fue irrita, y nula, que defpues no los puede confeffar con qualquier facerdote aprouado por el Ordinario, fino tiene authoridad de abfoluer de cafos referuados. La razon es, porque fi aquella cõfesſió en ninguna manera fue valida, aquellos pecados fe quedaron de la mifma fuerte como antes que fe confeffaffen: porque la jurifdició eclefiaftica no hizo cofa alguna acerca dellos. Luego como al principio era neceffario confeffarlos con quien tuuieffe authoridad de abfoluer dellos, anfi tãbiẽ es neceffario defpues confeffarfe con quien tenga authoridad de abfoluer de los cafos referuados. Lo mifmo digo quando el Prelado da licencia en algunos dias folemnes de abfoluer de cafos referuados, fi fe confeffo algun religiofo con confesſion irrita y nula, defpues es neceffario que fe confieffe con quien tenga authoridad de abfoluer de cafos referuados. La razon es, porque efte tal fe ha de auer como fino fe huuiera confeffado, porque la confesſion fue nula. Y fi no fe huuiera confeffado es cofa clara q̃ no baftaua cõfeffarfe con qualquiera aprouado por el Ordinario. Luego tampoco puede el tal cõfeffarfe con aprouado por el Ordinario, fino que es neceffario que tenga authoridad de abfoluer de cafos referuados. De fuerte, que el tal fegun mi parecer fe ha de auer como fino fe huuiera cõfeffado. Efto me parece, aunque eftos graues Doctores tienen lo contrario.

La octaua duda es acerca de la authoridad que tiene el confeffor en el articulo de la muerte, y fuera del articulo de la muerte, de abfoluer de cafos referuados. Si vno fe cõfieffa de cafos referuados por virtud de la bula, con el q̃ tiene authoridad, y fe le oluidaron algunos cafos referuados, o todos: fi defpues quando le vienen a la memoria, y fe acuerda dellos

estará obligado a confessarlos con quien tẽga authoridad de absoluer de aquellos casos reseruados. En esta dificultad Adriano tiene que no es necessario confessarse de aquellos peccados reseruados, con quien tẽga authoridad de absoluer dellos.

Adr. in 4. q. 49.

Antes dize, que basta confessarlos con qualquier simple sacerdote, aunque no estè aprouado por el Ordinario, como si fuera pecado venial, o pecado mortal confessado otra vez legitimamente, y absuelto del. La razon que puede auer por esta sentencia, es que aquellos pecados reseruados, aunque oluidados estan verdaderamente perdonados por la confessiõ precedente, en la qual se oluidaron. Luego qualquier simple sacerdote puede absoluer dellos como de pecados veniales, o mortales ya confessados.

La segunda sentencia es, que estos tales pecados quando despues vienen a la memoria, es necessario confessarlos con confessor aprouado por el ordinario. Ansi lo tiene Nauarro, y Palacios, y Angles. La razon destos Doctores es porque aunque los tales casos reseruados estén perdonados indirectamente, y como cõsecutiuamente, pero pertenecen directamẽte a la jurisdicion de la Iglesia, y se han de absoluer directamente. Luego los tales pecados no los puede absoluer, sino el confessor aprouado por el Ordinario.

Nauarr. in man. c. 26. nu. 16. Pala. in 4. d. 17. disp. vlt. Angel. de conf. ar. 5. diffic. 2.

A esta duda mi parecer es, que esta segũda sentencia es verdadera: de tal suerte, que ha de estar aprouado por el Ordinario y ha de tener jurisdiciõ, y authoridad de absoluer de casos reseruados, como en hecho de verdad la tiene el aprouado por el Ordinario por virtud de la bula. Esto se conuence claramente con la razõ hecha, de la qual tãbien se sueltada que se hizo en fauor de la primera sentẽcia. De lo qual se sigue, que quando el Prelado da al subdito licencia para que le absueluan de los pecados reseruados si se le oluida alguno dellos, despues no le puede absoluer qualquier simple sacerdote, ni otro que tenga authoridad de absoluer de qualesquier pecados mortales ordinarios, sino que ha de tener authoridad, y jurisdicion de absoluer de los casos reseruados. Lo qual se colige claramente de la razon hecha en fauor de la segunda sentencia.

La nona duda es, si vno que tiene vn pecado reseruado, al qual està annexa descomuniõ y teniendo bula le absoluieron de la descomunion, y despues acabada la bula, si le podran absoluer del pecado, al qual estaua annexa la descomuniõ. La razõ de dudar es, porq̃ segun algunos Doctores, como es Durando, y Cano, y otros, quãdo vn pecado reseruado tiene descomunion reseruada, puede yr el penitente al superior que le absuelua de la descomunion, y absuelto vna vez della, puede despues qualquier sacerdote aprouado por el Ordinario absoluerle del pecado, porque quitada la descomunion, ya no queda reseruado. Y esto se haze comunmente en Roma, como lo refiere el P. M. Cano. luego de la misma suerte que en nuestro caso si vna vez le absueluen de la descomunion por virtud de la bula, despues sin bula ninguna le pueden absoluer de los casos reseruados que tienen annexa descomunion, porque ya no son reseruados.

Dur. d. 17. q. vnic. Cano in rel. de pa-nit. q. 5.

A esta duda se responde, que en el tal caso no le pueden absoluer del caso reseruado, sin tener bula, aunque estè absuelto de la descomunion por virtud de la bula. Desta resoluciõ algun Doctor da vna razon, porque el Papa y los Obispos, o sus Vicarios, si absueluen de la descomunion, la tal absolucion no es sacramental, sino solamente judicial, por tanto pueden absoluer della no absoluiendo del pecado: mas el confessor por virtud de la bula absuelue de la descomunion sacramentalmente, porque de otra manera no lo puede hazer, y absoluiendo sacramentalmẽte, es necessario que oya todos los pecados: porque la confession ha de ser entera, tanto que la integridad es de derecho diuino, en el qual el Papa no puede dispensar. Esta razon no parece que es a proposito. porque la absolucion de la descomunion nunca es sacramental, sino tan solamente se puede ordenar a la confession, como se ordena en el cõfessor, y tambien, porq̃ como diremos abaxo, puede ser entera la confessiõ, segun muy probable opinion absoluiendo los superiores penitenciarios tan solamẽte de los casos reseruados, y no de los demas, por justas y razonables causas. La razon que parece que cõuence es, porq̃ no solamẽte està reseruada al superior la descomunion, sino tãbien los mismos pecados, a los quales esta annexa la descomunion, y ansi es necessario tener authoridad por virtud de la bula, para absoluer no solamente de la descomunion, sino tambien de los pecados, y en este caso el confessor no tiene authoridad de absoluer de los pecados reseruados, porq̃ se acabo ya la bula.

A la razon de dudar se ha de respõder, que quando los superiores absueluen de la descomunion, y remiten el penitente al inferior, es dar licencia virtualmente para que le absueluan de los pecados reseruados. Pero en nuestro caso, no ay tal licencia formal, ni virtual, y ansi no es la misma razon.

La decima duda es, si puede vno ser absuelto por virtud de la bula de los pecados reseruados, cometidos cõ cõfiança della. La razon de dudar es, porq̃ si huuiesse tal priuilegio, no seria para edificaciõ de los fieles, sino para su destrnyciõ, porque pecarian con confiança de la bula: luego no ay tal priuilegio, porque los priuilegios que manan de la Sede Apostolica,

lica, han de ser para edificacion de la Iglesia. Lo segundo, porque aquel que vsa mal de vn priuilegio, merece que se le quiten, conforme a la comun sentencia de los Iuristas, la qual sigue Couarruuias. Luego este tal que peca con confiança del tal priuilegio, merece que se le quiten, y por consiguiente no valdria el tal priuilegio.

Couarr. lib. 6. var. resol. c. 20. n. 15.

A esta duda se respóde, que el que peca cō cōfiança de la bula, y comete casos reseruados con la tal confiança, puede muy bien ser absuelto dellos por virtud de la bula. Esta resoluciō tienen todos los Doctores, y se prueua lo primero, porque el Papa en este priuilegio, y concesion de la bula, no pone excepcion ninguna, ni restriccion de la qual se entienda, que el q̃ peca con la tal confiança, no puede ser absuelto de los pecados. Luego por virtud de la bula de la Cruzada, puede ser absuelto dellos: porq̃ este priuilegio es fauorable, y no es razon restringirlo. Lo segundo se prueua esta resolucion, porque en otros priuilegios, y concesiones se suele poner la tal excepcion y restriccion, como cōsta de la misma bula en otro priuilegio. Luego no poniendo esta excepciō, ni restricciō de esta clausula de la bula, no es razō que nosotros la pongamos. Verdad es, que algunas vezes su Santidad solia poner en sus bulas esta excepcion, y restriccion, y entonces auia duda de algunos puntos, y el primero es, si entonces se podia absoluer de los pecados cometidos, despues de auer tomado la bula, y no de los cometidos antes. Cordoua enseña q̃ quando en la bula se ponia la tal excepcion, se auia de entender quanto a los pecados cometidos despues de auer tomado la bula, y no de los cometidos antes de recebirla. La razon es, porque con la tal limitacion, solamente pretende su Santidad quitar la ocasion de pecar, y el motiuo respeto de lo futuro. Otros Doctores enseñan, que esta sentencia no es verdadera, sino que se ha de entéder de los pecados cometidos antes de tomar la bula, y despues de auerla tomado. La razon es, porque lo mismo parece que es cometer pecados con cōfiāça de tomar despues la bula, que cometerlos despues de auer tomado la bula, con confiança que se le perdonaran.

Cord. de indul. q. 37.

Estas dos sentencias y pareceres me parecen ambas probables, y mas probable me parece la segunda manera de dezir, por la fuerça del argumento que se haze en su fauor. El segūdo punto es, quādo la Bula pusiera esta clausula, como la ponia antiguamente, de que confiança y manera de confiança se auia de entender. Para lo qual se ha de aduertir, que de dos maneras puede pecar vno con confiança de la Bula. La primera es, quando vno es negligente en euitar los pecados reseruados, y esta negligencia, no mana ni procede como de causa de la confiança de la bula, pero es causa que acōpaña la negligēcia de euitar los pecados reseruados. La segunda manera es, quando la confiança es causa, de la qual mana y procede el cometer casos reseruados, y la confiança mueue a esto. Esto supuesto, algunos Doctores responden a este punto, que quando vno es negligente en euitar los pecados reseruados, con confiança de la bula, hablando de la confiança de la primera manera, podia muy bien por virtud de la bula ser absuelto de los pecados reseruados. Pero quando pecaua con confiança de la bula de la segunda manera, no le podian absoluer por virtud de la bula. Esta sentencia no me parece mal, sino biē: y tiene dos partes. La primera se prueua, porque el Pótifice por semejantes indultos, y concesiones con la tal limitacion solamente pretende, que el priuilegio no sea motiuo, y causa de pecado, y pecando, y cometiendo casos reseruados, y que tienen censura con confiança de la bula, de la primera manera no es motiuo ni causa el priuilegio del pecado, como consta. Luego no se hā de entender, que la tal restriccion hable de la primera manera de confiança. Lo segundo se prueua, porque si hablasse el Pontifice de la primera manera de confiāça, seria poner lazos a las almas, y escrupulos: porque todos los que cometen pecados reseruados, siempre les viene a la memoria la facilidad de la absolucion por virtud de la bula: y ansi no desechan los malos pensamientos con la diligencia que los desecharan sino huuiera bula: y el Pontifice en sus concesiones pretende el sosiego y la quietud de las almas. La segunda parte se prueua de lo que queda dicho, porque entonces la confiança es causa que mueue a pecar. Lo segundo se prueua aquella parte, porque el Pontifice en su concesion pone esta restriccion y excepcion. Luego por lo menos se ha de entéder de la confiança de la segūda manera, y que es causa de pecar.

A la primera razon de dudar que se puso al principio se responde, que conforme a la bula de agora con qualquiera manera de confiança que vno cometa pecados reseruados le puedē absoluer por virtud de la bula, y este priuilegio que da el Pontifice es para mucha edificaciō de la Iglesia, aunq̃ lo dè como lo da sin aq̃llr restriccion, y es quitar los escrupulos, y si algunos pecan con ocasion del priuilegio sera por culpa suya y por vsar mal del: y no porque el priuilegio de suyo no sea muy bueno y para edificacion de la Iglesia. A la segunda razō de dudar se responde, que es verdad que el que vsa mal del priuilegio merece que se le quitē, pero no està luego priuado del en derecho, si el derecho no le priua expressamente, y en esta Bula no se quita el tal priuilegio al que peca con confiança della. De manera que el que

peca

peccò con confiança de la bula, no merece apro-uecharse della. Pero no por esso està priuado luego de aprouecharse della, porque su Santidad no le prueua de la tal gracia.

Acerca desta clausula de la bula podia auer otras dificultades tocantes a la absolucion de las descomuniones y comutacion de los votos, y concession de la indulgencia plenaria en el articulo de la muerte. Pero todas estas cosas no pertenecen a este lugar. Dirase desto quando se trate de la descomunion, y otras censuras, y en la materia de voto, y de las indulgencias. Al fin deste capitulo es necessario dezir breuemente algunas cosas pertenecientes a los priuilegios de los religiosos, particularmente de las ordenes mendicantes, y dirase con toda breuedad: porque no es este lugar de detenernos mucho en esto.

Primera conclusion. Grandemente fue vtil y prouechoso que se concediesse facultad de oyr confessiones a los religiosos, particularmẽte de las ordenes mendicantes. Esta conclusiõ es certissima, y la tienẽ todos los Theologos, y consta del comun consentimiento de la Iglesia, y tambien enseña esta verdad la gran vtilidad que han hecho en la Iglesia los religiosos de las ordenes, particularmente mendicantes. Esto se prueua tambien, porque en las tales religiones ay hombres doctos y religiosos, de sciencia y consciencia, y al Summo Pontifice cabeça de la Iglesia en quien està plenariamẽte la jurisdicion les da authoridad. Luego es licito.

Segunda conclusion. El que se confiessa con los religiosos por fuerça y virtud de algun priuilegio concedido a las religiones, no està obligado a confessarse con el proprio sacerdote. Esta conclusion se prueua lo primero del capitulo Omnis, en el qual se dize, que de licencia del proprio sacerdote pueden los fieles confessarse con otro sacerdote, y cumplir con el precepto de la Iglesia. Luego tambien podran, y mucho mejor confessandose con licencia del Papa, o del Obispo. Porque el Papa y el Obispo, son proprios sacerdotes. Lo segũdo se prueua, porque el que se confiessa, por virtud de la bula de la cruzada con otro qualquier sacerdote que no sea su proprio cura, cumple muy bien cõ el precepto de la Iglesia y no esta despues obligado a confessarse con el proprio sacerdote. Luego tampoco en nuestro caso estara obligado a confessarse con el proprio sacerdote, para cumplir con el precepto, porque en ambos casos se confiessan con licẽcia del Papa.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que estos priuilegios de varias y diuersas maneras se han concedido a los religiosos segun la variedad de los tiempos. Lo qual consta de varios y diuersos priuilegios ꝗ se concedieron a las religiones, de los quales no es necessario hazer mencion en particular. Porque finalmente en el Concilio Tridentino, en el Decreto muchas vezes traydo se determino, que sin aprouacion del Obispo ninguno pudiesse aunque fuesse religioso, oyr las confessiones de los seglares, ni ser idoneo para oyrlas, sino tiene beneficio parrochial, o esta aprouado por el Obispo. De suerte, que despues del Concilio Tridentino los religiosos para oyr confessiones de seglares tienen necessidad de estar aprouados por el ordinario. De proposito dixe para oyr confessiones de seglares. Porque para oyr las confessiones de los religiosos basta ꝗ tengan licencia de los prelados de los tales religiosos. Porque los tales Prelados son como proprios curas de los religiosos. *Conc. Trid. ses. 23. c. 15*

La primera dificultad es, si el religioso aprouado y expuesto por el Obispo tiene necessidad de ser expuesto y aprouado otra vez, muerto el Obispo que le expuso y aprouo, o auiendo acabado su oficio. Desta dificultad ya queda dicho arriba: alli se podra ver. Pero ha se de aduertir vna cosa digna de gran consideracion y es, que en la bula de la cruzada plomada, que es el orignal, su Santidad, a aquella clausula de la bula, que podays elegir confessor, &c. añade que quanto a los regulares basta que vna vez aya sido aprouado por el ordinario, para poder ser elegido por fuerça y virtud de la bula de la cruzada. Acerca desto se ha de aduertir, que es muy antiguo priuilegio de los religiosos de las ordenes mendicantes, que el que esta vna vez aprouado sea aprouado para siempre. Este priuilegio les concedio el Papa Benedicto XI. en vna extrauagante, que comiença, Inter cunctas de priuilegijs. Ansi lo dize el Padre Maestro Soto, y otros Doctores. De suerte, que quando vn confessor de las ordenes mẽdicantes esta aprouado vna vez en vn Obispado, queda para siẽpre aprouado en el, aunꝗ muera el Obispo que le aprouò, y venga otro que suspenda todos los confessores aprouados por sus antecessores. Este es el priuilegio, al qual parece que alude la clausula de la bula. Acerca deste priuilegio, es la primera duda, si el Concilio Tridentino le reuoca en aquel decreto, que ya hemos citado. Porque en aquel decreto se determina, que el idoneo para oyr confessiones de seglares, ha de estar aprouado por el ordinario, y este tal no esta aprouado por el orinario. En esta dificultad, algunos Doctores han tenido, que el tal priuilegio està reuocado por aquel decreto del Concilio Tridentino. Porque en el fin del se reuocan todos los priuilegios que ay en contrario de aquel decreto. De suerte, que aunque el confessor de las ordenes mendicantes, estè vna vez aprouado, tiene necessidad de nueua aprouacion si Prelado reuoca las licẽcias, y las aprouaciones. *Soto in 4. d. 18. q. 4. ar. 3.*

A esta dificultad conforme a mi parecer se

T 5 respon-

responde, que este priuilegio no està reuocado por el Concilio Tridentino. Este parecer tienen muchos hombres doctos, y le sigue el Padre Maestro Soto, en el lugar inmediatamente citado. Esta resolucion se prueua, porque el Concilio Tridentino, en aquel decreto, tan solamente pretende quitar aquella libertad que tenian los confessores de las ordenes mendicantes, concedida por Benedicto Vndecimo, el qual les daua plenissima authoridad para predicar, y oyr confession sin hazer presentacion alguna a los Obispos, o a sus Prouisores. Y tambien pretendio el Concilio quitar vn priuilegio concedido por Bonifacio Octauo, el qual concedia a los Prelados, que presentassen sus frayles predicadores y confessores idoneos, y que no les queriendo dar el Obispo licencia por hallarlos poco suficientes a su parecer, su Santidad se la daua, y otros semejantes priuilegios concedieron otros Papas. Estos priuilegios pretende el Concilio Tridentino reuocar. Luego no reuoca este priuilegio de que vamos hablando. Lo segundo, porque el Concilio Tridentino solamente pretende que los seglares no se confiessen con qualquier sacerdote, sino q̃ estè aprouado por el ordinario. Luego este priuilegio de que vamos hablãdo, no està quitado ni reuocado. De manera, que estando tan solamente en el derecho del Concilio Tridentino, este priuilegio està en su fuerça; y el aprouado por el Obispo siempre està aprouado. Pero todavia ay dificultad, si aquel priuilegio està reuocado por algun motuproprio, aunque no estè reuocado por aquel decreto del Concilio Tridentino.

A esta duda se responde, que aquel priuilegio que tenian los religiosos de las ordenes mendicantes, y que diò tambien Pio Quinto, està reformado y reuocado quanto a algo, por el mismo Pio Quinto, porque vn motuproprio del mismo Pio Quinto, reuocando quanto a algo lo que antes auia concedido, dize que la aprouacion que haze el Obispo de los dichos religiosos, dura todo el tiẽpo que dura el Obispo que los aprouò, y que el Obispo que sucediere los puede suspẽder, y examinar otra vez y la congregacion de los señores Cardenales determinò ser esto verdad ansi, y que ansi lo determina Pio Quinto en vna constitucion que hizo en el sexto año de su Pontificado en el mes de Agosto, y que la tal constitucion no està reuocada por Grego. Terciodecimo, en el motuproprio que reduxo los priuilegios de los religiosos mendicantes a los terminos del Concilio Tridentino. De suerte, que esta es la verdadera sentencia que se ha de seguir, y tener. Pero hase de aduertir, que por virtud de la bula de la cruzada, en aquella clausula referida se puede elegir qualquier religioso de las ordenes mendicantes, que vna vez fue aprouado absolutamente, y sin limite ninguno, ni restriction. Porque como deziamos, la bula plomada lo dize expressamente. De suerte, que aunque absolutamente el priuilegio de los tales religiosos està reformado, y restringido: pero quanto a lo que toca a poder ser elegido por virtud de la bula de la cruzada, està todavia en su fuerça. Pero hase de aduertir lo que aduierte muy bien la Summa Angelica, que si los Obispos aprueuan los religiosos cõ alguna limitacion, o restriction, o con condiciõ alguna, o hasta cierto tiempo, o hasta que sea su voluntad, pueden muy bien reuocar, y suspender las licencias assi dadas, y acabado el tiẽpo y termino dellas, quedan suspensas, y si aprueua hasta que sea su voluntad, se acaba la tal aprouacion con su muerte, pues entonces tiene fin su voluntad. De suerte, que segun este parecer estan obligados los confessores regulares assi aprouados, acabada la condicion y termino de sus licencias pedir otras: porque acabada la tal licencia, luego se acaba la jurisdicion que les da el Summo Pontifice a los aprouados por los Obispos. La qual sentencia tiene verdad, quando el Obispo, o Prouisor pone la tal restriction por falta de sciencia y saber del confessor, y para que estudie mas. Pero si el Obispo lo hiziesse por hazer vexacion, y dar pesadumbre a los religiosos, y no por falta de saber, no tendria esto verdad, y de ningun Obispo se ha de creer que lo hara por esta causa y razon. Porque todos son muy aduertidos y mirados. Pero echase de ver que lo hazen por esta razon, y por dar molestia, quando indiferentemente a todos los religiosos dissen las licencias coartadas y restrictas. La razon es, porque este priuilegio fue concedido a los tales religiosos, para librarlos de las vexaciones de los ordinarios. Verdad es, que quando los religiosos no fuessen los que deuian, o cometiessen algunos delictos, los ordinarios los podrian suspender del oficio de confessor y predicador como lo dize el Concilio Tridentino. De lo qual se sigue que el religioso que tuuiere licẽcia para confessar limitada, y con restriction, o condicion, acabada la tal licencia, no puede confessar por la virtud de la bula de la cruzada. Porque no està aprouado por el ordinario. Lo qual se ha de entender quando huuo justa causa para limitar y restringir la tal licencia, y no de otra manera. La segũda dificultad es, si el religioso de las dichas ordenes està aprouado en vn Obispado, por la tal aprouacion està aprouado en todos los Obispados perpetuamente. En esta dificultad ay diuersos pareceres. Cordoua en el lugar ya alegado tiene q̃ si. Pero otros autores tienen q̃ tan solamente està aprouado en el Obispado que le aprouaron, y q̃ le dieron licencia para confessar, y alli tan solamẽte puede exercitar este oficio. Esta segunda senten-

Ang. in Sum. v. confess. 4. n. 25.

Conc. Trid. sess. 5. c. 2.

cia

Conc. Trid. sess. 16. c. 15

cia es verdadera. Lo qual se prueua. Lo primero, porque el Concilio Tridentino manda, que se presenten en todos los Obispados que quisieren confessar, y predicar, y reuoca todos los priuilegios en contrario. Lo segundo se prueua del vso comun de todos los religiosos. Los quales en todos los Obispados piden licencia para poder confessar, de manera, que aunque es verdad, que el que esta aprouado absolutamente por vn Obispo, se llama absolutamente aprouado, para poder ser elegido por confessor por algun priuilegio, o concession que diga que pueden elegir confessor aprouado por el ordinario, pero aqui dezimos particularmẽte de los religiosos mendicantes, que no por estar expuestos, y tener licencia en vn Obispado para confessar, la tienen en todos, como deziamos arriba: otra cosa es aprouacion, y otra tener licencia y jurisdicion. De suerte, que los religiosos, despues del Concilio no tienen jurisdicion del Papa en todos los Obispados, si no estuuieren en ellos aprouados y expuestos, y la tal aprouacion y exposicion, es condicion necessaria para que tengan la jurisdicion del Summo Pontifice. La tercera duda es, si los religiosos aprouados y expuestos por los Obispos, pueden absoluer de los casos reseruados a los Obispos.

En esta duda digo lo primero, que estando en el derecho comun, no pueden los tales religiosos absoluer de los casos reseruados a los Obispos. Esta conclusion està clara, porque en la Clementina dudum de sepulturis, el Summo Pontifice dize claramente, que no se pretende dar a los tales religiosos, mayor poder que tienen los curas de las parrochias, y estos tales no pueden absoluer de los casos reseruados a los Obispos. Luego tampoco los tales religiosos. Lo segundo se prueua, porque los tales religiosos estando en derecho comun, no son yguales en poder y jurisdicion a los Obispos, y mucho menos son superiores. Luego estando en derecho comun, no pueden absoluer de los casos reseruados al Obispo.

Digo lo segundo, que los confessores religiosos de las ordenes mendicantes, y los que participan de sus priuilegios, pueden muy biẽ por priuilegio absoluer de todos los casos reseruados a los Obispos. Esto consta de vn priuilegio que ay en el Maramagunm, a donde ay esta concession, y Pio Quinto, concedio y confirmo estos priuilegios, y este en particular no esta reuocado. De suerte, que sino huuiesse bula de la cruzada, por virtud deste priuilegio podrian los religiosos de las ordenes mendicantes absoluer de los casos reseruados a los Obispos.

La quarta duda es, si supuesta la bula de la cruzada, puede vn religioso absoluer de los casos reseruados a los Obispos, al penitente que no tiene bula de la cruzada. La razon de dudar es, porque en la bula de la cruzada, ay vna cierta clausula, en la qual se suspenden todas las gracias, y priuilegios para aquellos que no tienen la bula de la cruzada. Luego los tales religiosos no pueden absoluer de los casos reseruados al Obispo, o aquellos que no tienen bula de la cruzada.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, qee durante la predicacion la bula, los tales religiosos pueden muy bien absoluer de los casos reseruados a los Obispos, a los seglares que no tienen bula de la cruzada. Esto coligen estos hombres doctos de dos cosas que se hallan en la bula.

La primera es, porque este priuilegio, no esta concedido en fauor de alguna Iglesia, o de monasterio, o de hospital, o de otro lugar pio, o de vniuersidad, o de confadria, o de alguna singular persona. Y en la bula de la cruzada, solamente se suspendẽ los tales priuilegios. Luego no se suspende el priuilegio que està concedido a las ordenes mendicantes. Lo segundo coligen esta sentencia, de que en la misma bula se dize, excepto las concedidas a los superiores de las ordenes mendicantes, en quanto à sus frayles. En las quales palabras parece, que se suspenden los priuilegios personales, concedidos a los superiores de las ordenes mendicantes, pero no los priuilegios concedidos a los superiores para toda la orden: y porque este es priuilegio de toda la orden, que pertenece grãdemente a su authoridad, y resplandor, no està reuocado, ni suspẽdido por la clausula de la bula, que suspende los priuilegios. Porque si suspendiesse el tal priuilegio, suspenderia tambiẽ el priuilegio que tienen los religiosos, de poder ministrar el sacramento de la Eucharistia, en sus casas a los seglares, y otro priuilegio q̃ tienen, que los familiares, y criados de casa, puedan oyr missa en tiempo de entredicho, y comulgar en la Pascua en sus casas. Lo qual es falso, porque los religiosos vsan destos priuilegios, todo el tiempo que dura la predicacion de la bula. Luego tambien està en pie el priuilegio, de poder absoluer de los casos reseruados al Obispo. Esta sentenbia es probable y se podria seguir.

A esta duda se responde, que es muy mas probable la contraria sentencia, que durante el año de la Bula de la cruzada no se pueden absoluer de los casos reseruados a los Obispos, los seglares que no tienen bula de la cruzada. Esta sentencia es mas comun entre los Doctores, y es mas segura: y la razõ es, porque el tal priuilegio esta concedido a los religiosos en orden a los seglares, y ansi suspendelo la bula de la cruzada, por el tiempo que dura la predicaciõ de la dicha bula. Verdad es, que algunos Doctores dizen, que pueden absoluer a los seglares,

glares, que no tienen la bula de la cruzada, de los casos, que no estan reseruados en derecho a los Obispos. Y no me parece mal esta sentencia, y la razon es, porque en la Clementina dudum, de sepulturis, se les concede a estos religiosos authoridad para absoluer de los tales casos, y nunca es visto, que su Santidad quiera reuocar, o suspender los priuilegios que estan en el cuerpo del Derecho comun, como lo enseña Felino, y como esse priuilegio està en el Derecho comun, no es visto su Santidad suspéderle, ya que no lo suspede expressamente. Pero en los demas casos reseruados a los Obispos por derecho, hase de tener lo que deziamos en la resolucion desta duda.

Felino in c. non nulli, de regularib.

Otras muchas cosas pueden los religiosos de las ordenes mendicantes, que son confessores por priuilegios, de las quales no se puede tratar mas en particular en este lugar. Tan solamente se ha de entender, que los priuilegios que son en orden a los seglares como son absoluciones de casos reseruados, o de descomuniones, o de comutacion de votos, o irritacion de juramentos, o otras cosas semejantes, todos estos priuilegios los suspende la bula de la cruzada. De suerte, que no puedé vsar del tal priuilegio, sino tan solamente con aquellos que tienen bula de la cruzada. Esto baste por agora de lo que toca a los religiosos y a sus priuilegios que en otra ocasion vendra mas a proposito.

Cap. XIIII. Del ministro de la confession en el articulo de la muerte.

Primera conclusió. Certissima cosa es, que en el articulo de la muerte qualquier sacerdote puede absoluer de qualesquier pecados y cēsuras, aunque sean de las contenidas en la bula de la Cena del Señor. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto. Y lo mismo enseñan todos los Iuristas. Esta conclusion se prueua lo primero, del Derecho, en el qual se determina esta verdad: y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino, quando hablando de reseruar de los casos, enseña que siempre en la Iglesia se guardò, que la reseruacion de los casos, no se entendiesse en el articulo de la muerte: porque no pereciesse alguno espiritualmente. Y por esto qualquier sacerdote puede absoluer a qualquier penitente, de qualesquier pecados. Y en consequencia, desto dize otras muchas cosas. Santo Thomas en el lugar citado trae vna muy buena congruécia: porque en la extrema necessidad corporal, todas las cosas son comunes, y el hombre puesto en ella se puede aprouechar de las cosas necessarias para el remedio de su necessidad, y esto porque el hombre no perezca corporalmente. Luego por la misma razon en la extrema necessidad espiritual todas las cosas sera razon que sean comunes, porque el hombre no perezca espiritualmente.

D. Tho. in ad. q. 8. ar. 6. Soto in 4. di. 20. In cap. eos. qui de senten. excommunic. in 6 & in c. pastoralis, de offi. ordin. Conc. Trid. ses 14. c. 7. D. Thom. in argum. sed contra.

Para declaracion desta conclusion se ha de suponer, que ay grande diferencia entre peligro de muerte, y articulo de muerte: porque peligro de muerte no es cosa tan apretada como el articulo de la muerte. Peligro de muerte se dize, en aquellas cosas en que muy comunmente suele acontecer el morir, como en vna nauegacion peligrosa, o en vna guerra. Articulo de muerte se dize, quando el hombre està ya puesto en el peligro de la muerte, de suerte, que segun el juyzio de los hombres prudétes, la muerte està como vezina y cercana: ora sea por alguna graue enfermedad, o por alguna herida mortal, o porque el juez le ha sentenciado a muerte, y le quiere quitar la vida. Tambien se ha de entender, que ay peligro de muerte, o articulo de muerte verdadero, que real y verdaderamente està en peligro de muerte, o en articulo de muerte. Pero tambien puede ser, que el articulo, o peligro de muerte sea presumpto, porque al parecer de los medicos se presume ser graue la enfermedad, aúque real y verdaderamente no lo es.

Esto supuesto, la primera dificultad es, si es de derecho diuino, que en el articulo de muerte qualquier sacerdote pueda absoluer a qualquier penitente de qualesquier casos y censuras, o si es de derecho positiuo, y Ecclesiastico.

En esta dificultad la primera sentencia es, que en el articulo de la muerte qualquier sacerdote por derecho diuino tiene poder de absoluer a qualquier penitente, de qualesquier pecados y censuras, quando no està presente el proprio sacerdote, o otro que tenga jurisdicion subdelegada, porque si està presente el proprio sacerdote, o otro que tenga potestad subdelegada, no serà de derecho diuino. Esta sentécia tiene Capreolo, y Paludano, y otros Doctores, y se prueua lo primero, porque el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado expressamente dize, que en la Iglesia de Dios siempre se guardò que no huuiesse reseruacion de casos en el articulo de la muerte. De las quales palabras parece que se colige, que es tradicion de Apostolica: y por consiguiente, que es de derecho diuino, y no de derecho Ecclesiastico. Lo segundo se prueua de la doctorina de Santo Thomas que trahiamos. Porque en la extrema necessidad corporal, todas las cosas necessarias para remediarlas son comunes, por fuerça y virtud del derecho natural. Luego en extrema necessidad espiritual, qual es el articulo de la muerte, por derecho diuino sobrenatural podra remediar su necessidad espritual, y sobrenatural, confessandose con qualquier sacerdote, no auiendo copia

Capreo. in 4 d. 19. Pal. d. 2. q. 1. conclu. 1.

copia del proprio sacerdote, ni otro que tenga potestad subdelegada. Lo vltimo se prueua, porque el Papa no puede reseruar casos para el articulo de la muerte: porque si los reseruasse pecaria mortalmente, porque no tiene potestad para destruycion de la Iglesia, sino para su edificacion. Y la tal reseruacion seria para destruycion. Luego de derecho diuino es que en tal articulo qualquier sacerdote puede absoluer al penitente de qualesquier pecados, y censuras. Esta opinion ansi declarada tiene probabilidad por los authores y los buenos fundamentos.

A esta duda mi parecer es, que es muy mas probable que no es de derecho diuino, sino tan solamente de derecho Ecclesiastico, que en el articulo de muerte qualquier sacerdote puede absoluer a qualquier penitẽte, de qualesquier casos y cẽsuras, aun en caso que no aya copia de proprio confessor, ni de otro q̃ tenga potestad subdelegada. Esta sentencia parece que tiene Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del primero argumento. Esta misma tiene Durando, y el Maestro Soto, y todos los Thomistas en el lugar citado. Esta sentencia se pruuua lo primero del vso de la Iglesia, la qual siempre que reserua algun caso pone aquella excepcion, sino fuere en el articlo de la muerte. De lo qual parece que se colige, que de derecho Ecclesiastico se puede absoluer en el articulo de la muerte. Esto mismo se determina y se dize en los capitulos del derecho q̃ quedan citados en la conclusion. Lo segundo se prueua, porque Christo nuestro Señor dio a San Pedro toda la plenitutd del poder, y de la jurisdicion. Luego en aquel caso, la jurisdicion que tiene el sacerdote, le ha de venir, de San Pedro, y por consiguiente es de derecho Eclesiastico.

Durã. in 4 d. 19. Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 4.

A la primera razon en contrario se ha de dezir, que en aquellas palabras del Concilio no se significa ser de derecho diuino, sino tan solamente se significa que la Iglesia que se rige, y gouierna por el Espiritu diuino, y que tiene potestad para edificaciõ de los fieles, siempre ha concedido authoridad de absoluer en el articulo de la muerte.

A la segunda dificultad se responde facilmẽte, que el tal penitẽte, en el articulo de la muerte no esta en extrema necessidad hablando absolutamente: porque tiene otro medio para saluarse, que es la contricion, con orden a la cõfession. A la tercera razon se responde, que sin duda ninguna el Summo Pontifice puede muy bien quitar el authoridad de absoluer en el articulo de la muerte: de tal suerte, que la absolucion si se haze no sea valida: pero pecara el Sũmo Pontifice haziendo tal cosa. Y ansi como la Iglesia se gouierna por el Espiritu santo, teniẽdo atencion a la salud espiritual de las almas nunca lo haria: porque si lo hiziesse haria vna cosa muy aborracible a Christo, y perniciosa a la Iglesia.

La segunda dificultad es, si qualquier sacerdote en el articulo de la muerte puede absoluer a qualquier penitente de qualesquier pecados, y cẽsuras, estando presente el proprio parrocho, o otro que tenga jurisdicion delegada. La razon de dudar es, porque en el tal caso no tiene el penitente ninguna necessidad, porque facilmente se puede confessar, con el proprio sacerdote, o con el que tiene jurisdicion subdelegada. Luego en el tal caso no se puede confessar con otro sacerdote.

En esta dificultad algunos Doctores tuuieron, que ni de derecho diuino, ni de derecho Eclesiastico, se puede confessar con otro sacerdote, ni otro ninguno sacerdote le puede absoluer. Esta sentencia tiene el Maestro Victoria y otros Doctores: y entre ellos el Padre F. Manuel Rodriguez sobre la bula de la cruzada §. 9. dud. 1. acerca de aquella palabra, en el articulo de la muerte.

Digo lo primero, que no tiene probabilidad ninguna dezir, que en el dicho caso, por fuerça y virtud del derecho diuino, le puede absoluer otro sacerdote que el proprio, o el que tiene jurisdicion subdelegada. Esta conconclusion se conuence claramente, porque el tal penitente no tiene ninguna necessidad espiritual, como consta del caso. Luego no es de derecho diuino, q̃ le pueda absoluer qualquier sacerdote.

Digo lo segundo, que de derecho Eclesiastico, muy mas probable es, que en el articulo de la muerte qualquier sacerdote puede confessar y absoluer al penitente, aunnque estè presente el proprio sacerdote, o otro que tenga potestad subdelegada. Esta conclusion se prueua, porque esta jurisdicion que se da para el articulo de la muerte, es de derecho Eclesiastico. Y el derecho Ecclesiastico no pone excepcion ninguna, sino tan solamente dize, que qualquier sacerdote puede absoluer a qualquier penitente, de qualesquier pecados y cesuras. Luego en el articulo de la muerte, qualquier sacerdote puede confessar, aunque este presente el proprio parrocho, o otro que tenga jurisdicion subdelegada. Y esto era muy conueniente a la piedad de la Iglesia, que en aquel caso diesse jurisdicion a todos los sacerdotes, por ser tan grande la necessidad del penitente, y el peligro muy grande. A la razon de dudare se respõde, que conuence, que no es de derecho diuino, pero no conuence que no sea de derecho Ecclesiastico.

Tercera duda. Si qualquier sacerdote en peligro de muerte puede absoluer a qualquier penitente de qualesquier pecados y censuras. La razon de dudar es, porque el hombre por fuerça del derecho diuino, no solamente està

obligado

obligado a cõfessarse en el articulo de la muerte, sino tambien quãdo ay peligro de muerte. Luego si no tiene copia de proprio confessor, ni de otro que tenga jurisdicion subdelegada, podra y estarà obligado a confessarse cõ qual quier otro sacerdote, el qual le podrá absoluer de qualesquier pecados reseruados, y de qualesquier censuras, porque la reseruacion de los casos que es de derecho Ecclesiasto, no ha de impedir al derecho diuino. En esta dificultad, y por la fuerça deste argumento, Syluestro tiene, que no solamente en el articulo de la muerte, pero tambien en el peligro de la muerte puede qualquier sacerdote absoluer a qualquier penitente de todas las censuras y casos reseruados. Pongo exemplo. En aquel que entra en el mar, y ha de nauegar nauegacion peligrosa, o en aquel q̃ hade entrar en alguna batalla. Este author cõfunde el articulo de la muerte cõ peligro de muerte. Esta sentẽcia no es del todo improbable. De lo qual se ha de ver el Doctor Nauarro. El qual sigue esta sentẽcia.

Syl. v. confes. 1. §. 6. men. 7. & v. abso. 1. q. 2.

Nauarr. in manu. cap. 26. nu. 26.

A esta duda se responde, ser muy mas probable y casi cierto, que en el peligro de muerte, no puede qualquier sacerdote absoluer a qualquier penitente de qualesquier pecados y censuras. De suerte, que ay gran diferencia entre articulo de muerte, y peligro de muerte. En el articulo de muerte puede, y en el peligro de muerte no puede. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y el Padre Maestro Cano, y esta siguẽ todos los Theologos, particularmẽte discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Esta resolucion se prueua lo primero, porque todos los derechos arriba citados hablan en el articulo de la muerte. Luego no se ha de entender la tal concession en peligro de muerte: porque como queda dicho, peligro de muerte es cosa diferentissima que articulo de muerte. Y no lo diziendo claramente el Derecho, no es razon estender el tal priuilegio. Lo segundo se prueua, porque de otra manera seguirsehia, que si vno huuiesse cometido vn pecado de heregia, o otro pecado reseruado al Summo Pontifice, que por el mismo caso que quisiesse embarcarse, y passar a las Indias, le pudiessen absoluer de los tales pecados, y censuras: lo qual es grandissimo inconueniente.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 4.

Cano in relect. de penitẽn. p. 5.

A la razon de dudar se responde, que tambien el Papa por derecho diuino puede reseruar casos, los quales no concede sino es en el articulo de la muerte. Y esto no es grande inconueniente: porque suficientemente se prouee al q̃ se quiere poner en peligro de muerte, que le puedan absoluer de los demas pecados directamente, y que indirectamente le absueluan de los reseruados. Pero estara obligado si sale del peligro de muerte a yr al superior, para que le absuelua de los reseruados.

A esta duda esta junta otra, si esto se ha de entender tan solamente en el articulo de la muerte verdadero, o en el que se presume ser articulo de muerte. Pongo por exemplo. Quando el enfermo realmente no estaua en el articulo de la muerte, sino presumiose que estaua en el, porque ansi lo dixeron los medicos, y le mandaron confessar, y le obligaron a ello. A esta duda mi parecer es, conforme a lo dicho arriba, que tambien se ha de entender del articulo de muerte presumpto: porque es cosa moral, y hase de juzgar moralmente, conforme à los hombres sabios y prudentes.

La quarta duda es, si todos los sacerdotes aunque esten descomulgados, suspensos, y degradados, schismaticos, hereticos, y apostatas de la Fe, pueden oyr confessiones en el articulo de la muerte.

La primera sentencia es, que todos los sacerdotes pueden oyr confessiones, sacados essos nombrados en el titulo de la duda, los quales en el articulo de la muerte no las pueden oyr. Esta sentencia tiene algun fundamento en la doctrina de Santo Thomas que dize, que el sacramento del baptismo se puede recebir en el articulo de la muerte de los schismaticos, y hereticos. Pero en ningun caso pueden licitamente consagrar la Eucharistia, o ministrar los demas sacramentos. Y en otro lugar enseña, q̃ los que reciben los sacramẽtos de los hereges y schismaticos, y descomulgados no reciben gracia. Lo mismo parece que siente Graciano quando dize, que los demas sacramentos, sacado el baptismo, no los han de ministar los hereges, y schismaticos, y si los ministrã tienẽ efecto mortifero. Y esta sentencia parece que tiene Nauarro en el lugar citado, y Alexando segundo.

D. Th. in 3. p. q. 67. ar. 3. ad 2. & in 4. d. 10. q. 2. art. 1. quest. 2.

Gratia. 14. q. 1. c. subdiaconus.

Alexan. secundus. 14. q. 1. c. audiuimus.

Esta sentencia no tiene aparencia ninguna. La razon es, porque es durissima cosa dezir, q̃ en tan grande necessidad como es la del articulo de la muerte, el suspenso y descomulgado, no pueda ministrar el sacramento de la penitencia. Particularmente el derecho no saca sacerdote ninguno, ni pone alguna excepcion. La segunda es, que todos los sacerdotes en el articulo de la muerte, tienen tal poder de absoluer, sacando los hereges y los apostatas. Esta sentẽcia tiene Syluestro en el lugar citado, y el P. M. Soto. La razon desta sentencia es, porque este sacramento de la penitencia, no es de tanta necessidad como el baptismo, y ansi lo enseñan todos los Theologos. Luego muy aparente, y muy probable es, q̃ los hereges y apostatas, que no tienen vso de jurisdicion, no tienẽ licencia para ministrar el sacramento de la penitencia. Particularmente que se podia muy bien tener, que estos tales, no administraran deuidamente el sacramento de la penitẽcia. Esto se puede confirmar, porque como los tales sacerdotes no pertenezcan a la Iglesia, no es fuera

Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 4.

rà de razon excluyrlos del tal poder y jurisdicion. Esta sentencia es probable, y lleua mucho camino.

A esta duda se responde, que la mas probable sentencia de todas es, que en el articulo de la muerte todos los sacerdotes, sin excepcion ninguna, tienen authoridad y poder para administrar el sacramento de la penitencia, y absoluer de qualesquier pecados y cẽsuras, aunque el sacerdote sea herege, y schismatico. Esta sentencia tiene Palude, y Syluestro, y Cayetano: el padre Maestro Soto no va del todo fuera desta sentencia. S. Thomas tambien en el lugar citado enseña lo mismo, porque no pone excepciõ ninguna, sino antes dize, que todos los sacerdotes pueden confessar en aquel articulo. Esta sentencia se prueua, porque el derecho no pone excepcion ninguna: particularmẽte el Concilio Tridentino, que sabia muy biẽ esta variedad de opiniones. Luego no ay razõ para que nosotros pongamos la tal excepcion. Lo segundo se prueua porque como es regla de derecho la necessidad carece de ley Luego aunque aya ley q̃ todos estos sacerdotes subjectos a censuras, no puedan ministrar el sacramento de la penitencia, no se ha de entender en el articulo de la muerte, en el qual ay tanta necessidad. Esto se confirma, porque esta concession està hecha en fauor de los penitentes, y no de los sacerdotes. Al fundamento de la primera sentencia se responde, que S. Thomas en aquellos lugares nunca enseña, q̃ los tales sacerdotes no pueden ministrar sacramentos, sino tan solamente dize, que no los puedẽ ministrar licitamente, porq̃ tienen obligacion a tener contricion de sus pecados, y boluerse a la Iglesia para administrarlos licitamẽte. Y sino haze esto dan verdadero sacramento, pero pecan mortalmente, como peca mortalmente el que administra el sacramento de la penitencia en pecado mortal. Y Graciano quiças que tuuo aquella sentencia, y Alexandro II. hase de entender fuera del caso de necessidad. Porq̃ co no consta manifiestamente de todo el capitulo, no ay palabra que signifique lo cõtrario.

Pal. in 4. d. 25. q. 2. Syl. v. confes. 1. q. 2. Caie. v. absolutio. Sot. vbi supra.

La vltima duda acerca desta conclusion puede ser, si el penitente en el articulo de la muerte tiene copia de confessor que no este sujecto a censura, ni tenga alguna de las calidades ya dichas, si pecara mortalmente confessando se con vno destos tales sacerdotes. Desta duda se ha de dezir ex professo en otro lugar. Lo q̃ aqui queda determinado es, que todos los sacerdotes qualesquiera que sean, tienen verdadera jurisdicion para absoluer en el articulo de la muerte. Y q̃ la confessiõ no sera inualida por falta de jurisdicion, aunque puede ser inualida por otro camino: de lo qual no tratamos agora.

Segunda conclusion. Si el penitente escapa del articulo de la muerte, no es necessario que vaya al proprio sacerdote para q̃ le absuelua de los pecados q̃ le absoluieron en el articulo de la muerte. Lo mismo digo de la descomuniõ, o censura q̃ le absoluieron en el articulo de la muerte. No tiene necessidad de yr al Põtifice, o al superior, para q̃ le absuelua de la tal descomunion Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Doctores. La razon es, porq̃ el tal verdaderamente, y sin cõdiciõ ninguna quedò absuelto de todos sus pecados y censuras. Luego no esta obligado a yr al proprio parrocho, o al superior, para q̃ le absuelua dellas. Pero hase de aduertir, q̃ si alguno estuuo en el articulo de la muerte, y le absoluieron de algunos pecados q̃ estauan subjectos a cẽsuras Ecclesiasticas de descomuniõ, si este tal sale del articulo de la muerte, està obligado luego q̃ comodamente pudiere yr al superior q̃ le auia de absoluer de la censura, si no estuuiera en el articulo de la muerte. Y no ha de yr para q̃ le absuelua, que ya està absuelto, sino ha de yr a recebir humilmente sus mãdamientos, y satisfazer. Esto està determinado en el derecho. Y sino haze esta diligencia boluera a caer en las mismas censuras, como se determina en el mismo derecho. La razon es, por que aunque este tal estè ya absuelto de los pecados y censuras, es necessario q̃ satisfaga, y ansi lo enseña el P. M. Soto en el lugar alegado. Esto se entiende, quando en el articulo de la muerte le absueluen a vno de los pecados y cẽsuras, por fuerça y virtud del derecho Ecclesiastico. Porq̃ absoluiendole por virtud de la bula de la cruzada, no es necessario quãdo vno escapa de la enfermedad, yr al superior como ya queda dicho arriba. Verdad es, que algunos Doctores dizẽ lo mismo en el articulo de la muerte, que ha de acudir al superior, aũque estè absuelto por virtud de la bula de la cruzada. Yansi dize Nauarro, porque dize que absueluẽ (ab reincidentiam) de los casos reseruados, diziendo. Si desta enfermedad en q̃ estas, Dios por su misericordia te librare, sea te reseruada esta absoluciõ para el verdadero articulo de la muerte. Pero en la bula no ay tal addito, sino absolutamente absueluen. Y ansi no ay que acudir al superior. Hase de aduertir, que en el derecho Ecclesiastico, los que absueluen en el articulo de la muerte de casos reseruados, estã obligados a yr al superior quando tienen annexa descomunion mayor: mas quando tienen annexa otra pena, o censura Ecclesiastica, no estan obligados a yr al superior. Esto enseña Nauarro, y Angles. La razon es, porque el derecho solamente habla de los casos que tienen annexa descomunion. Y como es ley penal, no se ha de estender a otros casos, sino tan solamente a esto.

D. Th. in addit. q. 8. ar. 6. ad 2.

Ca. eos qui, de sentent. excommu. in 6.

Nauarr. in manu. c. 26 num. 1.

Nauarr. in man. c. 26. num. 26.

Ang. in Sũm. q. de cõfes. ar. 5. dificulta. 5.

Ca. eos qui, de sent. excommuni. in 6.

Cap.

Cap.XV. De otras condiciones, y calidades que ha de tener el cōfessor fuera de la jurisdicion.

EN los capitulos passados auemos tratado de la jurisdicion y authoridad de absoluer, que es necessaria en el ministro de la confession: es necessario tratar de otras calidades y condiciones, que son muy necessarias en el ministro de la confession para que haga bien su oficio. Cayetano en la Summa, fuera del poder que ha de tener el confessor, pone tres condiciones, y calidades. Sciencia, prudencia, y bondad. Y estas mismas ponen los demas autores, y las auemos de declarar en particular.

Caie. in S. v. confess. de qualitatibus cōfessoris.

Primera conclusion de lo que toca a la sciēcia, necessario es, que el confessor tenga suficiēte sciencia para confessar, y sino la tiene peca mortalmente oyendo confessiones. Esto enseña Santo Thomas, San Buenauentura, y Syluestro, Cayetano en el lugar citado, y todos los Theologos, y Iuristas. Esta conclusion se prueua del capitulo Omnis, en el qual se determina, que el confessor ha de tener sciencia y saber, con el qual pueda inquirir los pecados, y las circunstancias de los pecados. Lo segundo se prueua, porque el ministro de la confession principalmente haze oficio de juez, y tambien le haze de medico. Luego ha de tener bastante sciencia y saber para pronunciar la sentencia, y curar de las enfermedades del pecado. Pero es necessario mas en particular, declarar la sciencia y saber que ha de tener el tal confessor.

D. Th. in 4 d. 17. D. Bonauē. ibidem. Syl. v. confess. 3. circa princip.

De lo dicho se sigue, que el confessor ha de tener sciencia inquisitiua de los pecados, y las circunstancias del pecado, y del pecador. Ha de saber distinguir lo que es pecado, de lo que no lo es, y saber distinguir el pecado mortal del venial, y las especies de pecado mortal que son entre si distinctas. Y tambien las circunstancias que mudan la especie de pecado, o que agrauan notablemente dentro de la misma especie. Ha de saber dudar acerca destas cosas que son de necessidad de la confession, y saberlas consultar con hombres doctos. Tambien ha de saber de que pecados puede absoluer al penitente, y de que pecados no lo puede absoluer. Y como dize Cayetano en el lugar alegado: aqui se incluye que el confessor ha de saber las condiciones del penitentente, como si esta descomulgado, o irregular, o si es casado impedido para pedir el debito conjugal, y si esta obligado a restituyr, y como y quando, y quanto està obligado a restituyr. Enseña Cayetano, que el que no sabe estas cosas no se atreueria a escusarle de pecado mortal, si oyesse confessiones. Desta regla pone dos excepciones. La primera es, si el penitente es hombre docto, y letrado, de tal suerte, que puede suplir el defecto de sciencia que ay en el confessor. Entonces no se requiere tanta sciencia y saber en el confessor: porque el mismo penitente le puede muy bien industriar. Entonces no sera pecado mortal el oyr al tal penitente.

De lo qual se sigue, como dize muy biē el Padre Maestro Soto, ꝗ no es necessario que el confessor tenga la misma sciencia, e ygual sciēcia en todos los lugares. En vn lugar es necessario que sea mas docto y sabio que en otro, segun la calidad de los lugares, y de las personas. Mas docto ha de ser el que oye confessiones en Madrid, o en Seuilla, o en otros lugares semejantes, donde ay tratos y contratos graues, que no en otros lugares pequeños donde no ay semejantes tratos y contratos: y ansi se suelen aprouar algunos sacerdotes para algunos lugares pequeños, y no para otros lugares grandes.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3.

La segunda limitacion es, si el sacerdote es hombre cuerdo, el qual aunꝗ no este prompto en el saber estas cosas, pero sabe dudar, y mirar los libros, y consultar los hombres doctos, de tal suerte, que ninguna cosa determina hasta ꝗ la entiēde. Si el sacerdote sabe claramēte que no tiene bastante sciencia y saber para oyr las confessiones, pecara mortalmente si las oye, aunque estè aprouado por el ordinario, y juzgado por idoneo. Y aunque se lo mande estrechamēte el Obispo, y debaxo de precepto no puede oyr confessiones, sabiendo el claramente ꝗ no es idoneo. Ansi lo enseña Syluestro en el lugar citado. Y la razon es clara, porque el Obispo en la aprouacion del tal claramente yerra, y el confessor sabe muy bien ꝗ yerra en mandarle confessar, luego no està obligado a obedecerle. La duda es, si el confessor duda si tiene sciencia bastante para oyr confessiones, y la duda es razonable, si podra oyr confessiones sin pecar mortalmente.

A esta duda se responde, que el tal por su proprio parecer de authoridad no puede oyr confessiones. La razon es, porque el tal duda si peca mortalmente oyendo las confessiones: porque duda si es suficiente confessor: luego oyendolas peca mortalmente, por el peligro à que se pone de pecar mortalmente.

Pero hase de aduertir, que si el sacerdote duda razonablemente de su suficiencia, y lo dize al superior, y al Obispo subjectandose a su parecer, y el Obispo, o superior lo juzga por idoneo, ha de deponer la duda, y no pecara mortalmēte oyendo las cōfessiones. Ansi lo enseña Syluestro en el lugar citado, y es comū sentencia de los Doctores. La razon es, porque puede muy bien deponer aquella duda que tiene con el parecer y juyzio del superior.

La segunda conclusion. El sacerdote ha de tener prudencia en el oyr: y para oyr las confessiones. Esta conclusion enseña Cayetano, y

Syluestro

Syluestro en los lugares citados,y todoslos Doctores. Esto se prueua lo primero del capitulo Omnis,en el qual claramente se dize,que el cõfessor ha de ser muy prudente, y auisado para oyr las confessiones. Lo segũdo se prueua,porque el confessor haze oficio de juez,y de medico,como se dize en el mismo capitulo : y para hazer estos oficios es menester ser muy prudente,pero es necessario mas en particular saber la prudencia que ha de tener el tal confessor para oyr deuidamente las confessiones. Lo primero ha de tener prudencia para despues de admitido vno por penitente , para persuadir , y amonestarle con buenas razones, que diga los pecados particularmente mas graues, no se escandalizando de nada,y diziendole que no ay de que se escandalizar,porque todos somos flacos y miserables, y que si la diuina gracia no nos detiene caeriamos en grauissimos pecados, y ha le de dezir al penitente otras semejantes razones a proposito de que el facilmente manifieste su consciencia : no le ha de escandalizar luego al principio con la grauedad de los pecados:porque esto es ocasion de que el penitẽte se encoja,y no descubra su consciencia, como es necessario,y aun algunas vezes con su imprudenca sera causa que el penitente cometa algun graue sacrilegio callando algun graue pecado,por escandilizarse imprudentemente. Ha le de dexar dezir los pecados a su manera, aunque los diga grosseramente , oyendole con mucha blandura los pecados , para que el confessor pueda entender en que pecados anda embuelto, para que le pueda preguntar dellos. Despues de auer el descubierto su consciencia a su modo , y grosseramente,el confessor con gran prudencia le ha de preguntar acerca de aquellas cosas que el ha dicho,y tambien de otras cosas que es muy probable y aparente que el ha dexado de confessar. Ha de tener grã prudencia el confessor,y no ser molesto en preguntar demasiadamente. De suerte, que se escandalize a si,o al penitente : particularmente preguntando demasiadamente las cosas que pertenecen a la deshonestiad. En sabiendo la especie del pecado de deshonestidad , o la circunstancia que es necessario declarar en la confession , todo lo demas que se pregunta es imprudencia del confessor,y es traerle a la memoria lo que le puede ser ocasion de pecar. Tambien ha de ser prudente en hablar al penitente con palabras honestas,y no ha de vsar de palabras torpes,aunque la materia de su naturaleza no sea muy limpia . Tambien es necessaria la prudencia acerca de los medios que ha de poner para dos cosas. Lo primero es, para que le desagraden las culpas passadas con las quales ofendio la diuina Magestad. Lo segundo para tener firme proposito de mudar la vida , y no pecar jamas mortalmente. Para lo primero se puede amonestar con la diuina bondad y misericordia que nos crio y redimio,poniendole delante el gran mal,que es ofender a tan buen Señor,que tanto bien nos ha hecho , y nos haze siempre. Para lo segundo ha de tener prudencia procurando quitar todas las causas,y ocasiones de pecar y las malas compañias,y el yr frequentemente a casas donde ay peligro de pecar. Hase de poner delante la muerte y el juyzio de Dios,y otras cosas semejantes para que enmiende la vida. Finalmente ha de tener gran prudencia en ponerle deuida satisfacion , y que sea proporcionada cõ el penitente mas q̃ no cõ los pecados. Ha le de dezir quan graue cosa sea la ofẽsa cometida cõtra Dios,y q̃ no se le da mayor penitencia,no porq̃ no la merezcan sus pecados,sino porq̃ no tiene fuerças para podella lleuar. Particularmente ha de tener grã cuydado el cõfessor,q̃ la penitencia y satisfaccion antes sirua de firmar en el bien al penitente,q̃ no de hazer perfecta satisfacion por las penas deuidas en el purgatorio. La razõ es,porq̃ mucho mayor biẽ es guardar la ley de Dios,q̃ no satisfazer por las penas deuidas en el purgatorio. Esto se confirma,porq̃ el sacramento de la penitencia mas se ordena a librar el alma de la culpa,que no de la pena,porque es mayor mal la culpa que la pena:luego el confessor que ministra este sacramento,mas ha de tener atencion a librar el hombre del pecado que de las penas deuidas por el pecado.

Tercera conclusion,de lo q̃ toca a la bondad que deue tener el cõfessor para administar dignamente el sacramento de la penitencia,es necessario que el sacerdote no tenga pecado mortal,sino que estè en gracia. De suerte,que si cometio algun pecado mortal ha de tener por lo menos contricion del tal pecado . En esta conclusion conuienen todos los Doctores , y muy en particular Cayetano en el lugar arriba citado. Esto se prueua, porque si alguno ministra el sacramento de la penitentia estando en pecado mortal,quanto es de su parte comete vn pecado de sacrilegio,porque trata indignamente el sacramento,y lo manzilla , y ensuzia. De lo qual se dize mas en particular , tratando de los sacramentos en general , y en comun. Verdad es,que no està el tal confessor obligado a confessarse de sus pecados para ministrar este sacramento , sino basta que tenga contricion,por la qual como por disposicion alcança la gracia.

Acerca desta conclusiõ ay vna duda, porque parece que basta tener atricion para ministrar el sacramento de la penitencia. La razon es, porq̃ para recebir dignamente el sacramẽto de la penitencia,de suerte , que dè gracia, es suficiente disposicion la atricion perfecta que deziamos arriba : luego para administrar dignamente este sacramento, suficiente disposicion

es tener atricion perfectà,aunque no tenga cótricion:porque mas es recebir el ſacraméto que no darle.

A eſta duda ſe reſponde,que para adminiſtar eſte ſacramento dignamente no baſta tener atricion,aunque ſea muy perfecta,qual es la q̃ baſta para recebir el fruto del ſacramento, quando ſe recibe.Eſta es comun ſentẽcia de todos los Theologos,y no ſe puede nadie apartar della.La razon es,porque mas perfecció ſe requiere para adminiſtrar el ſacramento de la penitencia,que no para recebirle: porq̃ el que le miniſtra tiene lugar de Dios, y cauſa la gracia como inſtrumento ſuyo,y anſi es neceſſario q̃ eſtè en gracia.Pero el que recibe el ſacramẽto no da gracia,ſino antes la recibe:por lo qual no ſe requiere que tenga tanta perfeccion.De lo qual ſe ſigue la clara ſolució de la duda pueſta,y de la razon de dudar.

Cap.XVI.De vna calidad de las confesſion,que es ſer formada,o informe.

PAra declaracion de las coſas que ſe han de dezir en eſte capitulo es neceſſario ſaber que coſa ſea confesſion formada , o informe. Hemos de ſuponer, que confesſion informe es,que es verdadero ſacramento , pero no da gracia.La razon es,porque la vltima forma deſte ſacramento como extrinſeca , es la gracia que ſe ſignifica,y cauſa con el miſmo ſacramento:por lo qual quando eſte ſacramento no cauſa gracia ſiendo verdadero ſacramento ſe llama ſacramento informe:y confesſion informe: por el contrario quando cauſa gracia ſe llama ſacramento formado.De ſuerte , que no ſe llama ſacramento informe,porque le falta la forma eſſencial que conſtituye el ſacraméto, que eſtà antes la ha de tener. De lo qual ſe colige, q̃ quando la confesſion es irrita y nulla,y tãbié el ſacramento,de ſuerte,que no tiene verdadera ſubſtancia de ſacramento por algun defecto ſubſtancial,o por falta de juriſdicion no ſe ha de llamar confesſion informe, ſino confesſion irrita,y nulla.

Primera concluſion. Coſa poſsible es,y que acótece muchas vezes el darſe confesſió infor-
Maio.in 4. me.Eſta concluſion es contra Ioannes de Ma-
d.17.q.3. yores,y contra Adriano,y contra otros Docto-
& q.9. res,que tienen ,que qualquiera confesſion que
Adria.q.5 no da gracia no es verdadero ſacramento. Pe-
de confeſs. ro nueſtra ſentencia tiene Santo Thomas,y to-
dub.5. dos ſus diſcipulos con el. Particularmente Ca-
D.Tho.4.q.9. preolo,y el Padre Maeſtro Soto.Eſta conclu-
addit.art.1 ſion prueua Santo Thomas en el lugar citado
Capreol.in con muy buenas razones. Yo quiero traer al-
4.d.17.q.2 gunas mas faciles , declarando primero eſta
Sot.d.18. ſentencia con algunos exemplos.El primero y
q.2.art.2. mas proporcionado es,en la ſentencia que pronuncia el juez en el foro exterior.La qual ſentencia puede tener alguna vez algun defecto que la haga injuſta,de tal ſuerte que ſea valido.Otras vezes pueden ſer los defectos de tal ſuerte y qualidad,que no ſolamente hagan la ſentencia injuſta,ſino que la anulen,de tal manera que no valga nada. De eſſa miſma ſuerte en el ſacramento de la penitencia,que tiene vna manera de juyzio,puede auer vnos defectos aun de parte del penitente,que totalmente irriten y anulen el ſacramento,y la abſolucion . Y otros puede auer,que aunque no anulen el ſacramento lo hagan informe , de tal ſuerte que no dè gracia.El ſegundo exemplo es en el ſacramento del baptiſmo: el qual ſe puede recebir con tal diſpoſicion que no ſea ſacramento. Como ſi vn adulto ſe baptizaſſe ſin intencion de recebir el ſacramento. Puede tambien recebirle vn adulto que tiene vſo de razon con tal diſpoſicion que ſea verdadero ſacramento, pero no dè gracia: como ſino lleuaſſe dolor ninguno de ſus pecados. El tercer exemplo es en el ſacramento del matrimonio: el qual puede ſer verdadero ſacarmento ſin dar gracia ninguna.Como ſi ſe caſaſſen dos eſtando en pecado mortal,ſeria verdadero ſacramento de matrimonio,y no daria gracia.Eſta concluſion anſi declarada ſe prueua lo primero , porque todos los demas ſacramentos pueden ſer verdaderos ſacramentos aunque no den gracia .Eſto ſe vee claramente en el baptiſmo y matrimonio, como ya deziamos,y el ſacramento de la confirmacioncion,y de la Orden puede ſer verdadero,ſin qne dè gracia,y lo miſmo es de todos los ſacramentos,ſi bien ſe conſidera , luego lo miſmo ſerá deſte ſacramento. Lo ſegundo ſe prueua,porque la gracia que es el efecto del ſacramento no es de ſu eſſencia:porque ſu eſſencia es ſer ſeñal,y cauſa de la gracia:luego el ſacramento ſe puede hallar ſin que cauſe gracia. Lo tercero ſe prueua,porque mucho mas es recebir el ſacramento,y el fructo del ſacramento , que es la gracia,que no recebir tan ſolmente el ſacramento ,y por conſiguiente , mejor diſpoſicion ſe requiere para recebir el ſacramento,y el fructo del ſacramento,que no para recebir tan ſolamente el ſacramento:luego puede vno eſtar diſpueſto para recebir el ſacramento,y no para recebir el fructo del ſacramento.En el qual caſo ſera verdadero ſacramento aunque informe.Eſta ſentencia es, para quietar y ſoſſegar las conſciencias de los fieles.Porque el que haze ſemejante confesſion informe, no eſtà obligado a boluer a confeſſar los pecados que alli confeſſo,ſino la indiſpoſicion con que llegò al ſacramento , y el impedimento que puſo a la gracia quando fuere pecado mortal.Lo qual ſe declara mas en particular abaxo.

Acerca deſta concluſion ay algunas dudas. La primera duda es,como puede ſer que actualmente

mente sea verdadero sacramento, y que no haga y cause la gracia. La razon de dudar es, porque de razó del sacramento, es causar la gracia.

A esta duda se responde, que puede ser muy bien que sea verdadero sacramento, y q̃ actualmente no cause la gracia, como los demas sacramentos pueden ser verdaderos sacramentos sin causar gracia. Esta sentencia tienen todos los que tienen la conclusion principal. La razon es, porque nó es de essencia del sacramento causar actualmente la gracia, sino tener fuerça y virtud para causarla, aunque actualmente no la cause, por la indisposicion que ay de parte del subjecto. Como el fuego de su naturaleza es causador de calor, aunque alguna vez no lo cause, por no estar el subjecto dispuesto para recebirle. Lo segundo se puede dezir, que en aquel caso el sacramento tiene algun efecto, porq̃ verdaderamente absuelue en el foro de la conscié cia, y la sentencia que se pronuncia es valida en aquel foro, y tiene su efecto: porque realmente no està obligado a boluerse a confessar de aquellos pecados que confesso en aquella confession, aunque el sacramento en realidad de verdad no dio gracia.

La segunda dificultad es, porq̃ el sacramento de la penitencia es señal de la gracia, y ha de ser señal verdadera. En este caso no es señal verdadera de la gracia, porque no la da: luego no es verdadero sacramento.

A esta dificultad se ha de responder, que el sacramento en este caso es verdadera señal quãto a algo, pero no es entera y perfectamente señal verdadera por la indisposicion que ay de parte del sujecto: que quanto era de parte del sacramento era señal verdadera entera y perfectamente. Declaremos este punto. El sacramento de su naturaleza es señal pratica, que obra lo que significa. Su verdad ha de ser pratica que es el efecto mismo que haze. En este caso conforme a lo dicho no haze su principal efecto que es la gracia: y ansi quanto a esto no tiene verdad. Pero quãto à el efecto del absoluer de los pecados en el foro de la consciencia y penitencia, de suerte, que no este obligado a confessarse dellos, tiene verdad: porque realmente lo causa.

La tercera dificultad es, como es possible q̃ sea verdadero sacramento, y que no dè gracia, porque sino da gracia es, porque el penitéte recibe indignamente el saciamento de la penitencia, y por consiguiente peca mortalmente reci biendole: luego no puede ser verdadero sacramento: porque quando el penitente peca mortalmente en la confession, no recibe verdadero sacramento.

A esta duda se responde, que aunque el penitente peque mortalmente en la confession, porque impide el fructo del sacramento, con todo esso haze verdadero sacramento: porque no lo haze a sabiendas, sino con ignorancia vincible: lo qual se ha de declarar mas en particular en las cosas siguientes que se dixeren.

Pero es necessario declarar mas en particular lo que es necessario para que el sacramento de la penitẽcia sea valido, aunque sea informe: y que es necessario para que dè gracia. Porque como consta de lo ya dicho, mas condiciones son necessarias para que el sacramento dè gracia, que no para que sea verdadero sacramento. Acerca desto ay diuersos pareceres y sentencias. La primera sentencia es, q̃ para ser el sacramẽto valido, aunq̃ no fructuoso, no se requiere dolor ninguno de parte del penitẽte, sino bastá q̃ se confiesse enteramente de sus pecados: de suerte, q̃ sin rastro ninguno de dolor puede auer verdadera essencia del sacramẽto de la penitẽcia sin q̃ sea fructuoso. Esta sentẽcia tienen algunos Doctores de ninguna autoridad. Esta sentencia es falsa, y sin fundamẽto ninguno. Lo primero, porq̃ el Concilio Tridentino para verdadera essencia del sacramento de la penitencia pide algun dolor. Y el Concilio Florentino y Tridentino, y todos los Doctores enseñan, q̃ vna parte necessaria para constituyr el sacramẽto de la penitencia, es contricion debaxo de la qual se entiende atricion, y dolor no tan perfecto. Lo segundo se prueua, porque no puede auer verdadera confession a manera de acusaciõ sin algun aborrecimiento del pecado: luego para auer verdadera essencia de sacramento de la penitencia es necessario algun dolor. La segunda sentencia es de Cayetano, la qual explica el muy a la larga, y diziendo muchas cosas que no se pueden aqui referir por la breuedad. Tambien se han de ver otros authores, como es Paludano, San Antonino, Syluestro, y otros Summistas que dizen muhas cosas para declaracion deste puntos: yo pretendo declaralle breuemente, y con la mayor claridad que fuere possible.

Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

Caj. tem. 1. opus. tra. 5. q. 5.
Pal. in 4. d. 17. q. 8.
D. Anto. 3. par. tit. 14. c. 19.
Syl. ver. con fess. 1.

La segunda conclusion, quando el penitente no tiene dolor ninguno ni proposito de cessar de los pecados, la tal confession no vale nada, ni tiene essencia de confession, y si el confessor le absuelue, ora sea a sabiendas, ora con ignorãcia, aunque sea inuincible, la tal absolucion no vale nada, ni es de efecto alguno. Lo mismo se ha de dezir quando el penitente no haze diligẽcia alguna para que pensar sus pecados, aunque tenga dolor y propsito de emendarse. En està cõclusion hã de conuenir y cõuienen todos los Theologos, los quales se han de ver cõ S. Thomas en el lugar citado de la conclusion passada. Esta conlusion se prueua lo primero, porq̃ el Concilio Florentino, y Tridentino enseñan, que la materia deste sacramento es contricion, y confession de todos los pecados que tiene en la memoria: luego en este caso no es sacramento de confession: porque no ay materia

Conc. Flor. in decreto de vnis. Arm. Trid. ss. 14. c. 4. & 5. & cap. 7.

teria ninguna, pues que no ay dolor ni diligencia para traer a la memoria los pecados. Lo segundo se prueua, porque en este caso, no le pesa de sus pecados, como lo suponemos: luego no puede hazer verdadero sacramento de penitencia: porque por esta razon se llama sacramẽto de penitencia, porque ha de auer dolor de los pecados.

La tercera conclusion. El que sabe que està indispuesto para recebir el fructo, y el efecto del sacramento, que es la gracia, y sabiendolo se llega a confessar, su confession no es valida, ni haze verdadero sacramento, aunque confiesse su indignidad, y su indisposicion. Esta cõclusion es contra Pedro de Palude, y San Antonino, y Syluestro, y Cayetano en los lugares citados. Verdad es, que Cayetano en la Summa tiene nuestra conclusion, y lo mismo tiene el Padre Maestro Soto en el lugar arriba citado. Y tienenla comunmente todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar alegado en la primera conclusion. Esta conclusion se prueua del Derecho en el qual se pregunta al Summo Pontifice. que se ha de hazer de algunos pecadores, que se vienen a confessar, y se quierẽ confessar, pero cõfiessan su flaqueza, diziẽdo, q̃ no se pueden yr a la mano en lo que toca al pecar Y responde el Pontifice, que semejantes confessiones se han de recebir para dar consejo saludable a los pecadores, y da la razon, porque aunque no es verdadera penitencia es dn alguna vtilidad y prouecho. Luego la tal confession que se haze con proposito de pecar no es verdadera cõfession. Lo segundo se prueua, porq̃ como hemos dicho, para hazer verdadera essencia de sacramento de penitencia, es es necessario dolor, el qual no puede tener el que llega a la confession con proposito de pecar mortalmente, quando actualmente recibe el sacramento, y que lo vee el. Lueg o este tal no haze verdadera confession.

Caie. in Sũ. v. confes.

Cap. quod quidem. de pœnitent. & remissionibus.

La quarta conclusion. Quando alguno con ignorancia afectada, o crassa llega indispuesto al sacramento de la confession, la tal confessiõ es inualida, y no tiene verdadera essencia de confession, como es necessario para ser parte del sacramento de la confession. Pongo exemplo. Llega alguno al sacramento de la penitencia con algun dolor y examinacion de su consciencia, pero aquel dolor que tuuo con la diligencia que hizo no tuuo tanta perfeciõ, que fuesse suficiente para dar gracia mediante la absolucion: y este tal llega desta manera al sacramento ignorando su indisposicion con ignorancia afectada y crassa, la tal confession no es valida, aunque le absuelua el sacerdote, y se ha de reiterar. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Padre Maestro Soto en los lugares citados, y todos los Thomistas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en este caso el penitente no pone verdadera materia del sacramento de la penitencia. Luego no es verdadero sacramento: porque donde no ay verdadera materia de sacramento, no ay verdadero sacramento. Que no aya verdadera materia de sacramento està claro, porque este tal dimidia la confession casi directamente, y formalmente. Porque como dize Cayetano, lo que se haze con ignorancia afectada, o crassa, es como si se hiziesse a sabiendas. Y ansi no pone verdadera materia del sacramento de la penitencia.

La quinta conclusion. El que se confiessa enteramente de todos los pecados que tiene memoria, despues de auer examindo diligentemẽte su consciencia con dolor de sus pecados, y proposito de nunca mas pecar, aunque llegue al sacramento de la penitencia indispuesto para recebir la gracia, si lo haze con ignorancia inuincible, y se confiessa con buena fe, recibe verdadero sacramento, y no està obligado a confessarse otra vez de los pecados, ni tampoco recibe gracia. Declaremos esta conclusion, que tiene necessidad de declaracion. Puede vno llegarse a confessar haziendo diligencia para que se le acuerden todos sus pecados, pero no sera tan bastante la diligencia, como era necessario, considerando la calidad de la persona, y los pecados que auia cometido. Y esto ignorolo inuinciblemente el penitente, y con esta disposicion se llegò a confessar. Este tal haze confession informe, y no recibe gracia: pero no està obligado a boluerse a confessar aquellos pecados que confesso en aquella confession. Pongamos tambien exemplo de parte del dolor, porque destas dos causas puede ser el sacramento informe. Demos que llega vno al sacramento de la penitencia con algun dolor, y proposito de emendarse: pero aquel dolor no era suficiente disposicion, para que el sacramento de la penitẽcia causasse gracia, aunq̃ era suficiente para ser parte de sacramento. Y el penitente tuuo ignorancia inuincible desta disposicion, y con buena fe se llegò al sacramento de la penitencia. En este caso, la confession es informe, y es verdadero sacramento, pero no da gracia, y el penitente no està obligado a boluer a confessar los pecados q̃ confesso. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, que enseñan que se puede dar confession informe. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en hecho de verdad, se puede dar confession informe, como queda determinado en la primera conclusion. Y si en algũ caso se puede dar confession informe, es en los que hemos pintado. Luego en estos casos se da confession informe. Lo segundo se prueua, porque para la verdadera essencia del sacramento de la penitencia, solamente se requiere de parte del penitente dolor de sus pecados, con

con proposito de no pecar mas, y entera cófession de los pecados que tiene en la memoria, auiendo hecho diligencia. Lo qual todo se halla en el caso de nuestra conclusion. Luego es confession informe.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, q̃ el penitente que en el caso de la conclusion si allega con buena Fe al sacramento de la penitencia, no peca mortalméte, ni recibe gracia: y el tal sacramento llamá los Theologos sacramento neutro, por esta misma razon. Que no peque mortalmente es cosa clara, porq̃ la buena fe que lleua, y la ignorácia inuincible le escusa del pecado. Que el sacraméto en el tal caso no dè gracia, tambien es llano, porque supo nemos que no lleua suficiente disposicion para que el sacramento le dè gracia.

Acerca desta conclusió y para su declarsció ay vna duda acerca della. Porque si el tal penitente llega al sacramento de la penitencia con dolor de los pecados cometidos, y con proposito de no pecar mas, el tal dolor tiene razon de atricion: y el sacramento como dizen todos los Theologos tiene virtud de hazer de atrito cótrito: luego en el tal caso el sacraméto justifica, y da gracia, y no es sacraméto neutro. Esto se confirma, porq̃ como dizen todos Theologos, los sacramentos tienen fuerça y virtud de dar gracia a todos aquellos que no ponen obstaculo ni impedimento a la misma gracia: y el que llega con buena fe, y con ignorancia inuincible no pone obstaculo ni impedimento a la misma gracia, porque no peca mortalméte quá do recibe el sacramento de la penitécia, como deziamos, luego recibe gracia. En esta dificultad Vega conuencido con estas razones enseña que jamas se da llegar al sacramento de la penitencia, que no dè gracia, o peque mortalméte el que le recibe: y ansi en caso de nuestra conclusion dize que recibe gracia por llegarse al sacramento con aquella buena fe, y có ignorancia inuincible. *Vega lib. 13. in Conc. Trid. cap. 34.*

A esta duda se ha de responder, que en el caso de nuestra conclusió, ni el sacraméto da gracia ni el que le recibe peca mortalmente por la ignorancia inuincible y por la buena fe. En esto conuienen todos los que tiené nuestra conclusion. Que este tal no peque mortalmente està claro, pues la ignorancia inuincible le escusa. Que el sacramento no dè gracia, parece cosa clara, pues no llega el penitente con la deuida disposicion para que el sacramento de la penitencia le dè gracia: y su ignorancia inuincible no haze, que lo que de si no es disposició para q̃ el sacraméto cause gracia lo sea. Porque la disposicion no consiste en que el penitente lo entienda, o no lo entienda. Toda la dificultad desta cóclusion consiste en declarar la razó desta duda. A la qual hemos de dezir, q̃ aunque aquel penitente en el caso de nuestra cóclusió llega có atrició, no qualquiera atricion es suficiéte disposició para q̃ el sacraméto cause gracia, sino tá solaméte cierta manera de atrició q̃ yo luego declarare. Para declarsció deste punto, q̃ es el mas dificultoso q̃ ay en esta materia, se ha de aduertir, q̃ el dolor que ay de parte del penitéte en orden al sacramento de la penitencia, tiene dos razones. La primera es, q̃ es parte material del sacramento de la penitécia, sin el qual no ay verdadero sacraméto. La seguna rszó q̃ tiene es ser disposició de parte del penitente para que el sacramento cause su fruto y efecto, que es la gracia. Lo que dezimos al presente es, que puede auer vn dolor, y vna atricion que tenga verdadera razon de parte del sacramento: de suerte, que constituye verdadero sacraméto de penitécia: pero por su imperfectioó no tiene razó de suficiente disposició para que el sacramento de la penitécia cause su efecto, y ansi es sacramento informe. Para saluar la essencia del sacraméto basta atrició imperfecta, y eficaz para excluyr totalmente el afecto de pecar mortalmente. Esta no basta para q̃ el sacraméto cause gracia: porque para esto es necessario que excluya el afecto de pecar mortalmente. Lo segundo se ha de aduertir para declarar esto mismo, que en orden al sacramento de la penitencia ay tres maneras de dolor. Segun el Concilio Tridentino: el primer dolor es perfectissimo, y es contrició que es dolor de los pecados por Dios summamente querido. Este dolor no solaméte es parte del sacramento de la penitencia, sino tambien suficiétissima disposicion de parte del penitente, para q̃ el sacramento de la penitencia cause gracia. El segundo dolor respecto deste es imperfecto, y es atricion q̃ no llega a contricion. Pero en razon de atricion es perfecta, y excluye eficazmente todo el afecto de pecar mortalmente con vna voluntad absoluta y eficaz. Pero no es por Dios summamente querido, sino por las penas del infierno, o por la fealdad del pecado, o por otro motiuo criado, y algunas vezes puede proceder del amor de Dios imperfecto, como queda dicho arriba. Este segundo dolor, no solamente es parte del sacramento de la penitencia, pero es suficientissima disposicion de parte del penitente, para que el sacramento de la penitencia cause gracia, y tenga su principal efecto. El que llega con alguno destos dos dolores no haze confession informe por falta del dolor: lo qual enseña el Concilio Tridét'no en el lugar alegado. La tercera manera de dolor es necessario declarar, para q̃ se vea quádo el sacraméto es informe por falta de dolor. Este dolor es muy imperfecto, y como general de todos los pecados, con algun proposito de no pecar mas. Este dolor y proposito es vna obra imperfecta, y vna voluntad y querer ineficaz, o no eficaz, y no del todo absolu- *Conc. Trid. ses. 14. c. 4.*

absoluto,de suerte,que absolutameete quiera euitar los pecados,y tiene vna manera de veleydad y de queria quitar los pecados y la ocasion dellos.Por esta razon no excluye el afecto de pecar mortalmente del todo. Como si diessemos vn hombre que mouido del temor de las penas del infierno, o de la fealdad del pecado tiene algun dolor de los pecados,y algun proposito de apartarse dellos : pero esta voluntad no es muy eficaz ni del todo quiere absolutamente,sino tiene algo de veleydad, y de queria,y no acaba de resoluerse del todo ni del todo excluye el afecto de pecar mortalmente Este dolor impe:fecto tiene verdadera razon de parte de sacramento de penitencia,y puede constituyr verdadero sacramento: pero no tiene razon de suficiente disposiciõ de parte del penitẽte para q̃ el sacramento cause gracia. Esto tiene algun fundamẽto en el Concilio Tridentino el qual dize,q̃ la atricion q̃es dolor de los pecados de las penas del infierno, o fealdad del pecado,si excluye todo el afecto de pecar mortalmente,es suficiente dolor para q̃ el sacramento cause gracia. De lo qual se colige,q̃ ay otra atricion q̃ no excluye totalmente el afecto de pecar mortalmente:y esta atriciõ dezimos nosotros,q̃ no sera suficiente para q̃ el sacramẽto cause gracia,pero sera suficiẽte para hazer verdadero sacramento,aunq̃ informe. Toda via queda dificultad en este punto moral. Porq̃ si este dolor imperfecto no excluye totalmẽte el afecto de pecar mortalmẽte,luego el q̃ llega con el sacramento de la penitencia, llega con proposito y voluntad de pecar:y el q̃ el llega al sacramento con voluntad y proposito de pecar no haze verdadero sacramento,ni su cõfesion es valida. Luego el que llega con este dolor imperfecto no haze confesion informe,sino confesion inualida.

A esta dificultad se responde,q̃ este tal dolor y esta imperfecta atriciõ excluye formalmẽte y explecitamente el proposito de pecar mortalmente De suerte,q̃ proposito de pecar formal y explicito,no se cõpadece con el tal dolor,ni con la tal atricion. Pero como es ineficaz,o no es del todo eficaz no excluye del todo el afecto de pecar mortalmente,sino puede quedar el tal proposito como implicitamente: y esto no repugna a la essencia del sacramẽto, pero repugna al dar de la gracia: y ansi con este dolor se haze cõfesion valida,pero informe,y q̃ no da gracia. Esto aunque es punto moral no se puede declarar mas facilmente por ser vn poco obscuro. Puedese considerar, q̃ como hemos dicho algunas vezes,mas se requiere para recebir el sacramento y la gracia q̃ para recebir tan solamente el sacramento. Para recebir tan solamente el sacramevto basta este dolor imperfecto que no excluye del todo el afecto de pecar:pero para recibir el sacramento y la gracia del sacramento es menester atricion perfecta,que totalmẽte excluya el afecto de pecar mortalmente.

Hase de aduertir, que estos dos dolores,y dos atriciones,difieren grandemente entre si, moralmente hablando,dexando a parte lo q̃es metaphysica:porque el vn dolor es mas perfecto,y excluye toda voluntad de pecar, y el otro no la excluye totalmente . Y esta es razon bastante ,porque Christo instituyò, que la atricion perfecta con el sacramento diesse gracia , y la imperfecta no diesse gracia, aunque hiziesse verdadero sacramento , e informe.

A la confirmacion se responde, q̃ el que llega al sacramento de la penitencia,con la disposicion q̃ diximos en esta conclusiõ, aunque no pone impedimento a la gracia por nueuo pecado que cometa,quando actualmente recibe el sacramento,y se confiessa,con todo esso pone impedimento a la gracia,por el pecado q̃ precedio,al qual est àafecto en alguna manera,e implecitamente: porque no tiene absoluta,y eficaz volũtad,y proposito del todo firme de apartarse de todo pecado mortal. Pero no peca mortalmente,porque igonra inuinciblemente,esta disposiciõ. De suerte,que el pecado passado es impedimento para que el sacramento cause la gracia: porque aquel pecado està en alguna manera presente:porque aquella atricion no excluye del todo el afecto del pecado mortal:y ansi es impedimento para la gracia.

La sexta conclusion. El que cõfiessa enterámẽte todos sus pecados que tiene en la memoria,despues de auer hecho diligente inquisiciõ de su consciencia,con dolor de los pecados cometidos , y proposito de no pecar mas, aunque llegue indispuesto por no ser tan perfecto el dolor,o no ser tan grande la diligencia, si llega con ignorancia,aunque sea vincible,y culpable mortalmente de su indisposicion, como no sea afectada,y crassa , recibe verdadero sacramento,y no esta oblihado a iterar la confession:pero no recibe gracia,y ansi en este caso es sacramento informe. Esta conclusiõ tienen todos aquellos que enseñan,que se puede dar confession informe. Esta conclusiõ se prueua lo primero,porque en esta confession se halla verdadera materia de parte del penitente:porque se halla verdadero dolor de los pecados,y proposito de no pecar mas , y enterá confession de todos los pecados que tienen en la memoria , y hizo alguna diligencia : que esta es la materia que pone el Concilio Florẽtino, y Tridentino. Luego es verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque de otra manera,todos los hombres estarian escrupulosos,e inquietos,sobre si auian hecho suficiente diligencia , o teniendo bastante dispoſi-

dispoſicion, y eſtaria perplexos ſobre ſi auian de repartir las confeſsiones.

Para declaracion deſta concluſion, es la duda acerca della, porque como dize el Concilio Tridentino de la razon de la confeſsió, que es materia deſte ſacramento, es que el penitente haga deuida, y diligente inquiſicion de ſu conſciencia. Y el que con ignorancia vincible llega indiſpueſto al ſacramento de la penitencia, no hizo deuida y diligente examinacion de ſu conſciencia, como es coſa notoria. Luego la tal confeſsion no fue valida.

Conc. Trid. ſeſ. 14. c. 5. & can. 7.

A eſta duda ſe reſponde, que quando el Cócilio pide deuida y diligente examinacion de ſu conſciencia, no es para que el ſacramento ſea valido, ſino para que ſea fructuoſo, y cauſe gracia. Lo ſegundo ſe reſponde, que ſe requiere deuida y diligente inquiſicion para que ſea verdadera materia del ſacramento de la penitencia, pero ha ſe de aduertir, que no ſe requiere tanta diligencia, e inquiſicion, paraque ſea verdadero ſacramento de penitencia, como para que dè gracia. Y anſi puede ſer muy biẽ, que vno haga la deuida, y ſuficiente diligencia, para que ſe conſtituya verdadero ſacramento, aũque no para que el ſacramento dè gracia, aunque el pienſe con ignorancia vincible que hizo ſuficiente diligencia para alcançar gracia. De ſuerte, que hemos de conſiderar, que anſi como en lo que toca a la atricion ay grados, y tiene latitud: porque vna es muy perfecta y ſuficiente, y no ſolamente para hazer verdadero ſacramento, pero para cauſar gracia. Y otra es mas imperfecta, y es ſuficiente para hazer verdadero ſacramẽto, pero no para cauſar gracia, de la miſma ſuerte hemos de conſiderar los grados, y latitud, en la diligencia de examinar la conſciencia, porque vna puede ſer muy perfecta, y ſuficiente para conſtituyr ſacramento, y para que el ſacramento dè gracia, y otra puede ſer tan perfecta, que es ſuficiente para conſtituyr verdadero ſacramẽto: pero no para cauſar gracia.

La ſeptima concluſion, en la qual ſe declara, quando ſe ha de repetir la confeſsion, e iterar por algun defecto del penitente. Todas las vezes que la confeſsion es informe de parte del penitente, no ſe ha de iterar, ni repetir, ſino es quando de propoſito, y de intencion tuuo algun defecto de los q̃ hemos dicho, o quando por ignorancia craſſa, o afectada acontecio el tal defecto en la confeſsion. Declaremos eſta concluſion. Llegoſe vno a confeſſar con aquella atricion imperfectiſsima, o con vna eximinacion de ſu conſciencia imperfecta. Pero hizolo con ignorancia vincible, y no de propoſito. Eſte tal, quãdo cayere en que ſu confeſsion tuuo aquel defecto, no eſtà obligado a iterar la confeſsion, ſino tan ſolamente a acuſarſe del pecado de ſacrilegio que cometio quando ſe confeſſo. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos. Eſto ſe prueua, porque como hemos determinado en la concluſion paſſada, fue verdadero ſacramento de confeſsió, pero no pecò. Luego no es neceſſario repetir la cõfeſsió. Eſto ſe confirma, porque de otra manera, muchos fieles eſtarian inquietos, y eſcrupuloſos, ſi auian de iterar las confeſsiones. En la ſegunda parte de la concluſion dezimos, que ſi ſe llegò a confeſſar con eſtos defectos a ſabiẽdas, o de propoſito, o con ignorancia afectada o craſſa, y ſupina, o con qualquiera de aquellos defectos, la tal confeſsion ſe ha de repetir, y boluer a confeſſar todos los pecados que ſe confeſſaron en aquella confeſsion. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado, y todos los Theologos. La razon es clara, porque como queda dicho en las concluſiones paſſadas, la tal confeſsion no es verdadera, ni haze verdadero ſacramento. Luego ha ſe de repetir, e iterar. Deſta concluſion ſe ſigue, que muy raras vezes, o caſi nunca, han de obligar a los penitentes a iterar las confeſsiones q̃ hizierõ con buena Fe, y con mediana diligencia, aũque ſe oluiden de algun pecado mortal, por negligencia de examinar ſu conſciencia. Y lo miſmo es, quando no tuuieron tanto dolor, quanto era neceſſario para que el ſacramento fueſſe fructuoſo, y dieſſe gracia, porque las tales confeſsiones, regular y comunmente ſon validas, y por tales ſe han de juzgar, mientras no ſe ſupiere ciertamente, que ſe dexo algun pecado a ſabiendas, o con negligencia afectada, o craſſa, y ſupina. Y anſi los eſcrupuloſos, aunque algunas vezes pecan mortalmente quando recibẽ la abſolucion, con todo eſſo nunca, o por marauilla eſtan obligados a repetir e iterar la confeſsion.

D. Thom. in addit. q. 9. art. 1.

Pero haſe de aduertir, q̃ en la concluſion hablamos quanto es de parte del penitente: porq̃ la confeſsion puede ſer informe de parte del ſacerdote: porque no pronuncio la forma, o no tuuo intencion de abſoluer, o no tuuo juriſdicion, y en eſtos caſos coſa cierta es, que la confeſsion ſe ha de iterar: porque en eſtos caſos, la confeſsion no fue valida, ni tampoco el ſacramento, y anſi ha ſe de auer de la miſma ſuerte, que ſi no ſe huuiera confeſſado.

La octaua concluſion. Cierta coſa es, que el ſacramento de la confeſsion informe, que es verdadreo ſacramento, en quitandole el impedimiento haze ſu efecto, y da gracia.

En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, que enſeñan q̃ ſe da verdadero ſacramẽto de confeſsion, que no da gracia quando le reciben. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque el baptiſmo en quitandole el impedimento haze ſu efecto, y da gracia, como dizen todos los Theologos, y Canoniſtas. Y conſta de aquel capitulo, tunc valere incipit. Luego lo

lo mismo sera del sacramento de la confession. Lo segundo se prueua, porque tiene verdadera essencia de sacramento, quando le reciben, y no hazen entonces su efecto por el impedimẽto que le ponen. Luego en quitandole el impedimento, hara su efecto, y dara gracia, como la piedra luego al punto que le quitan el impedimento desciende.

Acerca desta conclusion ay vna gran dificultad entre los Doctores, que tienen que se da cõfession informe quando, y porque se quita el impedimento: de suerte que el sacramento luego haga su efecto. Pongo por exemplo. Llegose vno al sacramento de la penitencia, no con la deuida disposicion que pide el sacramento, para dar gracia por alguno de los defectos ya dichos. Este sacramento puede hazer su efecto. La dificultad està, que sera necessario, para que este sacramento tenga su efecto, y en particular se pregunta, si bastara tener aquella atricion perfecta, que es suficiente disposicion, para q̃ el sacramẽto cause gracia quã do se recibe. O si sera necessario tener contricion. En esta difiultad algunos authores enseñan, que sola la atricion perfecta basta para quitar el impedimento, y que el sacramẽto de gracia. De suerte, que despues de auer recebido el sacramento informe, que no dio gracia, luego en el punto que tuuiere esta atricion le dara gracia. Esta sentencia tiene fundamento, lo primero, porque el sacramento quando se recibio no dio gracia por falta de atricion perfecta: de suerte que el impedimento de la gracia sacramental fue no tener la tal atriciõ. Luego en el punto que tuuiere esta atriciõ, se quitara el impedimento, y el sacramento dara gracia. El segundo fundamento es, porque como queda dicho, esta atricion perfecta es suficiente disposicion, para que el sacramento de la penitencia dè gracia. Luego en teniendo esta atricion el sacramento dara gracia.

Para declaracion desta dificultad se ha de aduertir, q̃ como consta de lo que queda dicho atras, de dos maneras puede ser sacramento informe. La primera es, pecando mortalmente quando recibe el sacramento. Porque llegò indispuesto para recebir la gracia, y puso impedimento con ignorancia vincible, y culpable. De suerte, que cometio sacrilegio, por poner impedimento a la gracia sacramental. De la segunda manera puede poner impedimento, porque llegò al sacramento indispuesto para recebir la gracia, pero esto ignorolo inuinciblemente y sin culpa, de suerte, que no pecò mortalmente quando recibio el sacramento.

Esto supuesto digo lo primero, certissima cosa es, que quando el penitente puso impedimẽto de la primera manera no se puede quitar el impedimẽto por sola atricion perfecta fuera de sacramento, sino que es necessaria contricion, o atricion perfecta con sacramento, que equiuale a contricion. En esto han de conuenir todos los Theologos, y ansi lo enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar ya alegado. Esta resolucion se prueua lo primero, porque aquel pecado mortal que cometio quando recibio el sacramento, no se puede perdonar por sola atricion, aunque sea perfectissima. Luego por sola atricion no se quita el impedimento. Puede dezir vno que con la atricion, y el sacramento passado se puede causar la gracia. Pero esto no tiene verdad, porque el sacramento passado, y su virtud no se estiende al pecado que se cometio, quando actualmente se recibio el tal sacramento. Porque aquel pecado pertenece a la confession siguiente. Como el pecado que se cometio en recebir indignamente el sacramento del baptismo no se perdona por el baptismo, ni pertenece a el, sino al sacramento de la confession que se sigue. De la misma suerte, el pecado de recebir indignamente el sacramento de la confession, no pertenece a aquel sacramẽto q̃ se recibio indignamente, ni se perdona por el, sino por el sacramento siguiente de la confession. De manera, que el sacramento passado no se estiende a este pecado. Esto se confirma, porque todos los Theologos dizen, que este pecado se ha de confessar despues y le han de absoluer del. Luego el tal pecado no se quita por sola atricion perfecta fuera de sacramento. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina que la atricion, aunque sea perfecta, no es suficiente para perdonar el pecado mortal fuera de sacramento. De manera, que en este caso hemos de cõsiderar aquel pecado mortal que se cometio en poner impedimento a la gracia sacramẽtal, como pecado que se sigue despues del sacramento, y ansi para quitalle no basta atricion aunque sea muy perfecta sin sacramento. Conc. Trid. ses. 14 c. 5.

Digo lo segundo, que si el penitente recibe sacramento informe de la segunda manera, no es improbable que basta atricion perfecta para quitar el impedimento, y que el sacrameuto dè gracia, pero muy mas probable es lo cõtrario, y para mi casi cierto.

La primera parte desta conclusion, se puede prouar con los fundamentos de la sentencia puesta al principio. Porque en el tal caso no ay otro obstaculo ni impedimento, sino tener atricion perfecta. Porque no huuo nueuo pecado quando se recibio actualmente el sacramento. Luego por sola atricion perfecta se puede quitar el impedimento, y no es improbable que entonces dè gracia. La segunda parte de la conclusion se prueua con las razones hechas por la passada. Las quales se confirman, porque la atricion que tengo despues de auer recebido el sacramento informe, no es disposiciõ

para

para el sacramento passado que ya recebi: luego la tal atricion no es sufficiente para quitar el impedimento, y para que el sacramento dè gracia. Al primer fundamento se responde: q̃ aunque es verdad que al tiempo de recebir el sacramento por sola falta de atricion perfeta no dio gracia. Pero de ay no se sigue, que despues en teniendo la tal atricion se quite el impedimento, y cause gracia el sacramento por las razones ya dichas. Al segundo fundamento se responde ser verdad, que el sacramẽto quãdo se recibe con la tal atricion causa gracia. Porque esta atricion entonces tiene razon de disposicion, y esta junta con el mismo sacramento. Pero despues de recebido el sacramẽto, ni tiene razon de disposicion, ni esta junta con el sacramento de la penitencia, y ansi no es marauilla que no dè gracia el sacramento passado.

De manera que el impedimento se ha de quitar, o por verdadera contricion, o por atricion perfeta, junta con otro sacramento de penitencia. Entonces el sacramento passado hara su efeto. De suerte, que a este tal quando tuuiere contricion, o atricion junta con el sacramento se le dara la gracia que corresponde no solamente a esta contricion que tiene agora, o este sacramento que recibe con atricion, sino tambien se le dara la gracia que correspõde al sacramento passado informe. Porque quitandole el impedimento, luego el sacramento hara su efeto.

Es necessario en este capitulo dezir vna palabra acerca de los casos en los quales se ha de repetir y iterar la cõfession por no ser entera. Para declarar esto se ha de suponer, q̃ la confession puede ser entera, o dimidiada, y no entera de dos maneras. La primera directamẽte, y de proposito, teniendo intencion de hazerla entera, o dimidiarla. La segunda manera, indirectamente, y no de proposito, ni pretendiendolo como dize muy bien Cayetano. De lo qual se ha de ver el P.M. Cano, y el P.M. Soto. Pongo exẽplo, quando vno de verguença, o de pusilanimidad dexa de cõfessar vn pecado a sabiẽdas, o vna circũstancia q̃ era necessario confessarla. En este caso el penitente dimidia la confessiõ de la primera manera: y lo mismo es quãdo no haze diligẽcia ninguna, o casi ninguna para cõfessarse pudiendo la muy bien hazer, este tal dimidia la confessiõ de la primera manera, y es sacrilegio como el passado. Pero si alguno directamẽte, y expressamẽte quiere y pretende hazer confessiõ entera, pero por alguna negligencia aunque sea culpable como no sea afectada, o crassa dexa algun pecado, o pecados, este tal aunque es sacrilego, y peca mortalmente por dimidiar la confession indirectamente, y de la segunda manera, pero no directamente y de proposito pretendiendolo.

Cayeta. in summa. v. confes. conditio. 10. Cano in relect. de penit. par. 5. Sot. in 4. d. 17. q. 3. artic. 3.

La nona conclusion. Quãdo el penitente pretende hazer entera confession de todos sus pecados, y tiene proposito desto, aunque indirectamente por alguna negligencia culpable, no la haga entera sino dimidiada, no ha de repetir la tal confession, sino quando ayere en el defecto que huuo en la confession, se ha de acusar del tan solamente. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua, porque esta confession conforme a lo que queda dicho es verdadero sacramento, aunque informe. Luego la tal confession no se ha de iterar, sino tan solamẽte acusarse del pecado que alli se cometio, porque aqui no ay voluntad de pecar, antes le excluye.

D. Tho. addi. q. 9. art. 1. ad 2.

La decima conclusion, aquella confessiõ se ha de iterar y repetir, quando no es entera directamẽte y de proposito, o quando es tan grãde y tan crassa, o affectada la negligencia, que es como si el penitẽte quisiesse de proposito no hazer entera confession. Lo mismo se ha de dezir, quando la confession no es entera, por falta de dolor, o del proposito de euitar todos los pecados mortales. Esta conclusiõ se sigue euidentemente de lo que queda dicho.

Porque esta confession no es verdadera cõfession, ni haze verdadero sacramento. Para declarar estas dos conclusiones se ha de aduertir lo primero, que el que se llega al sacramento de la confession, quanto es de su parte, està obligado por fuerça y virtud del derecho diuino a hazer diligencia para poner verdadera materia: de suerte, que mediante la absoluciõ se haga verdadero sacramento de penitencia. Esta materia consiste en hazer entera confession: y tener dolor de sus pecados, y proposito de no los cometer mas. Lo segundo se ha de aduertir, que este sacramento no requiere toda la diligencia possible, sino aquella que se suele hazer, conforme a la discrecion y saber del hombre, y a manera de hõbre. Pongo por exemplo, si vn penitente hizo diligencia para examinar su conciencia, y muy probablemẽte piensa que si haze mayor diligencia se le acordaran mas pecados, estara obligado a hazer mayor diligencia. Pero si probablemente piensa que gastando mucho tiempo en examinar su conciencia no se le acordara, sino vn pecado, o otro, no està obligado a hazer tanta diligẽcia. De suerte, que ha de ser vna mediana y buena diligencia. La verdad es, que esto se ha de mirar con gran prudencia, y discrecion, mirando el cõfessor la qualidad de la persona, y de los negocios, para que pueda juzgar que diligẽcia es suficiẽte para confessarse. Lo tercero se ha de aduertir, q̃ puede acontecer, q̃ el penitẽte juzgue q̃ hizo suficiente diligencia para confessarse, y q̃ se engañe, y peque mortalmẽte, por no hazer la diligencia q̃ es necessaria para

llegarse al sacramento, y en estos casos suele acontecer, que sea la confession informe. Los confessores no han de inquietar los penitentes haziendo que iteren las confessiones, sino es que les conste claramente de la negligencia crassa que tuuieron.

La vndecima conclusion es. Por la confession, que en ninguna manera es valida no se cúple el precepto Ecclesiastico de la confessió. Esta conclusion es contra Pedro de Palude, q̃ enseña, que para satisfazer al precepto Ecclesiastico de la confession, basta confessarse exteriormente, aunque la confession de ninguna manera sea valida, y lo mismo enseña Syluestro. La razon desta sentencia es, porque los preceptos particularmente Ecclesiasticos, se cumplen haziendo tan solamente la substancia de la obra, como se vee claramente en el precepto de oyr Missa. Luego por la confession exterior, qualquiera que sea, y por defetuosa que sea, se cumple con el precepro Ecclesiastico de la confession. Nuestra conclusion la tienen todos los Doctores en el lugar de Sancto Thomas ya citado. Prueuase lo primero del capitulo, Omnis, en el qual se pone el precepto Ecclesiastico de la confession. En el qual expressamente se dize que se han de confessar todos los pecados. Luego el que dexa algun pecado de proposito, o por neglicencia crassa, no cumple con el precepto Ecclesiastico, y vna solucion que da alli Paludano no vale nada, y esto es facil de ver. Lo segundo se prueua, porque la tal confession no tiene verdadera essencia y substancia de confession. Luego con ella no se cumple el precepto Ecclesiastico de la confession. De lo qual se sigue la solucion de la razon de la contraria sentencia. Porque la tal confession no tiene verdadera substancia, ni essencia de confession, y ansi no se cumple con ella con el precepto de la confession, y no es lo mismo del oyr Missa porque en el oyr Missa queda la substácia de la obra que se mãda con el precepto.

Palu. in 4. d. 17. q. 7.

Sylu. verb. confessor. 4. q. 7.

La duodecima conclusion. Con la confessió verdadera que haze verdadero sacramento, aunque informe, se cumple con el precepto Ecclesiastico de confessarse. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario, de los quales se ha de ver el P. M. Soto. Pero nuestra conclusion tienen todos los Doctores, comunmente en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero, porque los preceptos particularmente ecclesiasticos, se dan de la substancia de la obra. De suerte, que como se haga la obra quanto a la sustancia se cumple con el tal precepto. El precepto de dar limosna se cumple muy bien haziendo esta obra quanto a la substancia de dar limosna. Luego en nuestro caso se cumple muy bien cõ el precepto de confessarse. Porque se salua la verdadera essencia de la confession, y aunque no se consiga el fin del precepto que es la remission de los pecados, no se sigue que no se cũple con el precepto, porque el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Lo segũdo se prueua, porque el que se confesso de aquella manera no esta mas obligado a confessarse de los pecados que cõfesso en aq̃lla confessió, como ya hemos dicho muchas vezes, luego cũplio muy biẽ con el precepto de la confessió de aquellos pecados que confesso en la tal confession. De lo qual se sigue vna regla general a la qual se ha de tener grande atencion. Todas las vezes que la confession es valida, de suerte, que se salue la verdadera essencia del sacramento de la penitencia, aũque real y verdaderamente no dè gracia, se cumple muy biẽ con el precepto de la Iglesia. Pero quando la confession no es valida, ni se salua la verdadera essencia del sacramento: no se cumple con el precepto de la Iglesia.

Sot. in 4. d. 18. q. 3. ar. 3.

Acerca desto mismo queda vna difficultad, y muy digna de saber, si el que recibe el sacramento del altar en pecado mortal en el tiẽpo de la Pascua, si cumple con el precepto ecclesiastico de la comunion. La razon de dudar es. Porque el que verdaderamente se confiessa, aunq̃ peq̃ mortalmente, como reciba verdadero sacramento, cumple con el precepto Ecclesiastico de confessarse. Porq̃ el fin del precepto, que es, que el sacramento dè gracia, no cae debaxo de precepto. Luego en nuestro caso se cũplira con el precepto de comulgar: porque verdaderamente recibe el sacramento, y el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Esto se confirma, porque este tal verdaderamente comulga, y haze la obra de comulgar quanto a la substancia, como se vee claramẽte. Luego cumple muy bien con el precepto ecclesiastico de la comnnion.

En esta duda algunos Doctores tienen, que en el tal caso se cumple con el precepto ecclesiastico de comulgar: y que es la misma razon que del que se confiessa con confession informe, que es verdadera confession, aunque no da gracia.

A esta duda mi parecer es, que si el que recibe el sacramento del altar, le recibe en pecado mortal sin reuerencia ninguna, y sin atencion y deuocion, no cũple con el precepto ecclesiastico de comulgar en la Pascua, como no cumple con el precepto de rezar, el que reza sin atencion ninguna, y sin ninguna reuerẽcia. Porque estos preceptos no se cumplen con estas obras, tomandolas tan materialmente. Y ansi el mismo capitulo, Omnis, dize que se reciba el sacramento del altar con reuerencia.

Pero si alguno con deuocion y reuerencia alguna, pensando que llega dignamẽte al sacramento por alguna ignorancia vincible, o in-

uincible

uincible como no sea crassa, o afectada llegare sin la deuida disposicion, de suerte, que no reciba el fruto del sacraméto, que es la gracia, verdaderamente cumple conel precepto. Porque de otra manera los fieles, siempre estarian escrupulosos si auian cumplido con el tal precepto. Pues no podrian saber si recibieron el sacramento de tal suerte que diesse gracia. A la razon de dudar y a su confirmacion se respon de muy facilmente de todo lo que queda dicho en esta resolucion. Porque en alguna manera conuienen la confessió y el recebir el sacramento de la Eucharistia. Como no se cúple có el precepto con qualquiera confession, ansi tambien no se cumple con el precepto de la comunion con qualquiera comunion.

Cap. XVII. De la integridad de la confession, quãto al numero de los pecados.

EN este capitulo se ha de tratar, de vna de las condiciones y qualidades de la confession, que es la integridad, de la qual trata Santo Thomas, y todos sus discipulos muy en particular, como cosa muy necessaria para la confession.

D. Thom in addit. q. 9. art. 2.

Primera conclusion. Todos los pecados, ansi interiores, como exteriores, y por ocultos q̃ sean estamos obligados por precepto diuino a confessarlos al mismo sacerdote. Esta conclusion como en virtud, tiene dos partes. La primera parte es, que estamos obligados a confessar todos los pecados por occultos que sean. Quanto a esta parte esta conclusion es de Fe, contra Luthero y otros herejes, que dizen lo contrario, como lo refiere Rofense, y Thomas Vualdense. Esta cóclusion se prueua lo primero, de la determinacion de la Iglesia, que determina esta verdad como cierta en la Fe en los Concilios. En el Florentino, y en el Tridẽtino, y en el Lateranense, en el capitulo, Omnis. Lo segundo se prueua, del comun consentimiento de todos los fieles. Porque todos lo entienden y han entendido siempre ansi. Lo tercero se prueua, porque por derecho diuino esta instituyda la confession por Christo nuestro Señor, como medio vnico y necessario para la remission de los pecados, cometidos despues del baptismo, como ya hemos determinado de las palabras de Christo. Luego no ay pecado ninguno mortal despues del baptismo, que no se aya de perdonar en ordé a las llaues de la Iglesia: y ansi es necessario confessarlos todos muy enteramente.

Rofen. ar. 8. Tho. Vualdens. lib. de sacr. c. 135. Flore. circa fin. in Trid. ses. 13. c. 5. & ca. 6. & 7. & in ca. omnis, del Conc. Late. Ioan. 20. quorũ remiseritis.

La segunda parte de la conclusion es, que estamos obligados a confessar todos los pecados mortales al mismo sacerdote. Esta parte tambien es cierta segun la Fe. Lo qual se prueua de aquel famoso capit. Omnis, en el qual se declara el Derecho diuino, y se dice que estamos obligados a confessar todos los pecados al proprio sacerdote, y en el derecho ay otros muchos capitulos, donde se determina lo mismo. Y en el Concilio Florentino, la materia deste sacramento se dize que es la confession entera de todos los pecados que tiene memoria: y lo mismo se dize en el Concilio Tridentino, en el lugar citado por la primera parte de la conclusion. Lo segundo se prueua del comú consentimiento y vso de toda la Iglesia: todos los fieles entienden que estan obligados a confessar todos los pecados a vn mismo sacerdote. Lo tercero se prueua, con vna congruentissima razon de S. Thom. en el lugar citado. El confessor no solamente haze oficio de juez, sino tambien de medico: y el medico corporal para curar vna enfermedad particular, es necessario que sepa todas las enfermedades y dolencias del enfermo: luego lo mismo es necessario en el medico espiritual.

C. non potest de pœn. d. 1. & cap. sunt plures de pæn. d. 3.

Esta razon declara Capreolo, y el Maestro Soto. Pero aúque es razon muy aparente, no conuence. El Doctor Nauarro enseña, que no ay razon ninguna que conuença, que todos los pecados se han de confessar enteramente al mismo confessor. Pero no tiene razon en esto. La razon que conuence es esta: porque cosa cierta es, por lo menos de ley ordinaria, que vn pecado mortal, no se puede perdonar sin q̃ se perdonen los otros, como lo enseña S. Thomas, y toda la razon de la confession se toma en orden a la remission de los pecados, por ser medio instituydo por Christo para esse fin: luego todos los pecados se han de confessar enteramente al mismo sacerdote para ser buena la confession.

C[illegible] dis[illegible] Magis[illegible] dis. 17. q. 2. art. 5. Nauarr. de pœn. d. 5 c. consideret. § cautus. n. 5. D. Th. q. 86. 3. p. art. 5.

Acerca desta conclusion se han de aduertir dos cosas. La primera es, que la confession regularmente ha de ser entera de todos los pecados. Porque en algun caso puede acontecer que la confession no sea entera, y có todo esso sea valida. Porque ha de ser entera moralmente, y conforme a la possibilidad humana. Por lo qual puede acontecer, que algun penitente no confiesse todos los pecados metaphysicamente, sino moralmente, y que sea muy buena confession. Como si se le oluidassen algunos pecados con vn oluido natural, y los dexasse de confessar. Y lo mismo es, quando a vno le da vna grauissima enfermedad de suerte que no se puede confessar enteramente de todos los pecados. A este tal le han de absoluer, porque moralmente haze confession entera conforme a su possibilidad: y lo mismo es en otros casos semejantes. En estos casos queda el tal penitente absuelto de los pecados que no có fiessa como indirectamente, por auerle absuelto formalmente de los que confesso. Aunque esta despues obligado a confessarlos.

Lo segúdo que se ha de aduertir es, que el peni-

penitente està obligado à hazer diligente examen de su conciencia, como se dize en el Concilio Tridentino. La razon es clara. Porque por precepto diuino està el penitente obligado a hazer entera confession: y no la puede hazer entera, si no es que examine con diligēcia su conciencia: luego està obligado a examinar su consciencia. Este examen con diligencia se ha de hazer como hombre, al parecer del hōbre discreto, teniendo atencion principalmente a la qualidad de la persona, y del lugar, y del tiempo.

Conc. Trid. sess. 14. c. 5. Cano 7.

Segunda conclusion. Certissima cosa es en Theologia, que no basta confessar todos los pecados en el genero, o en la especie de pecado, sino que es necessario confessar todo el numero de los pecados, quanto fuere possible conforme a la fragilidad humana. No basta dezir en la confession, acusome que cometi sacrilegios, y hurtos, sino que es necessario dezir demas desto quantos sacrilegios cometio, o quantos hurtos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar citado en la conclusion passada, y de todos los Canonistas, y Sūmistas con algunos authores que refiere Syluestro, verbo, confessor. 1. quæst. 11. Esta cōclusion se prueua, porque en el Concilio Tridentino se determina expressamente esta ver verdad. Tambien se determina en el derecho: y consta del vso de todos los fieles. Y se prueua con vna muy clara razon. Porq̄ los sacerdotes q̄ confiessan son juezes constituydos por Christo nuestro Señor en el foro de la conciēcia, como lo enseñan los Sātos, y los Cōcilios, para poder absoluer y ligar, y poner penitencia saludable, y no pueden ser juezes en aquel foro, sino saben el numero de los pecados. Vease Nauarro, y a Syluestro, el qual no habla bien quando dize, que no se colige dela escriptura: ni delos Decretos, ni de los padres antiguos, que sea necessaria la confession de todo el numero de los pecados.

Conc. Trid. sess. 14 c. 5. & ca. 7. & in c. conside ret. dist. 5. de pœnit.

Naua. sup. illud cap. consideret. nu. 41. Syluest. loco citato.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir lo primero, que aunque es necessario declarar en la confession, el numero de los pecados, pero no es necessario ni cosa conueniente contar cada pecado por si, contando cada vno en particular, sino reduziendo los pecados a cierto numero y confessarlos assi. Pōgo por exēplo, ha de dezir, cometi tres hurtos, o quatro, y no contar cada vno en particular.

Lo segundo se ha de aduertir, que sino puede determinadamente, dezir el numero de los pecados, basta que lo diga poco mas, o menos. Este es el parecer de todos los Doctores en el lugar citado en la primera conclusion. La razon es, porq̄ Dios que es summamente piadoso, no ha de obligar a lo que moralmente es impossible, y el juyzio mismo de la confessiō es de misericordia, y assi no es necessario que el sacerdote puntualmente entienda el numero de los pecados, sino poco mas, o menos. De lo qual se sigue, que si vn penitēte se acuso de algun numero de pecados. Pōgo por exemplo de hurtos, diziendo, yo hurte dos vezes, poco mas, o menos, y despues de la confession se le acuerda q̄ fue vna vez, o doze mas que hurtò, no esta obligado a cōfessarse mas de aquellos. Porque ya declaro el numero, moralmente hablando. Pero si despues de la confession entendiesse que auia sido muchas mas vezes, estaria obligado a confessarla: ansi lo aduierte el Maestro Soto.

In 4. d. 18. q. 2. art. 4.

Tercera cōclusion. Quando no es possible moralmente hablando, declarar el numero de los pecados, por auer auido mucha costumbre de pecar, basta declarar la larga costumbre. El exemplo es facil, en vno que tuuo vn año entero costumbre de pecar, jurando sin atencion ninguna, si jura verdad o mentira, basta declarar en la confession la costumbre de jurar, y las ocasiones que tuuo de jurar cada dia poco mas, o menos. Lo mismo es hablādo de vna muger perdida que està algunos años en su pecado, no estara obligada a dezir determinadamēte el numero de los pecados, sino basta dezir que estuuo por vn año, o dos, los que fueron en el tal vicio, y que admitia todos los hōbres de qualquier estado que fuessen, y que admitiera muchos mas: y lo mismo es en otros pecados. Esta conclusion es doctrina de todos los Theologos, y Canonistas en los lugares alegādos. Prueuase lo primero, porque contar todos los pecados, en tal caso es dificultad grauissima que se reduze a impossibilidad moral. Luego basta confessar la costumbre. Lo segundo, porque no tiene menor noticia el confessor de los pecados para poder ser juez dellos confessados desta suerte, que si se los confessassen muy en particular: luego basta confessarlos ansi: particularmente que como queda dicho, este tribunal es de misericordia, y ansi no es necessario confessar los pecados tan puntualmente. Vease el P. M. Soto en el lugar ya citado, y Cayetano que hablan muy bien en esta materia.

Caiet. opusc. de conf. q. 5.

Acerca desta conclusion se ha aduertir, que si huuiesse algunas circunstancias que agrauassen notablemente, las quales no entendiesse el confessor diziendo la general costumbre de pecar, estas tales circunstancias es necessario declararlas en particular, y siempre se ha de procurar quanto fuere possible que se entienda el numero de los pecados, contandolo por dias, o por semanas, o por meses. De suerte, que venga el confessor que es juez a entender el estado del penitente, poco mas, o menos.

En esta conclusiō ay vna duda, si aquel que ha hurtado en muchas vezes mil ducados, y cada vez

da vez fue pecado mortal, si bastara dezir en la confession que ha hurtado mil ducados, sin dezir las vezes en que los hurto. La razon de dudar es, porque para juzgar en el foro de la conciencia parece que basta que diga que ha hurtado mil ducados. Porque si de vna vez huuiera hurtado mil ducados, fuera tan graue pecado y tan grãde injusticia. Luego basta dezir, que ha hurtado mil ducados. Algunos doctores, particularmente modernos, enseñan que en este caso bastaria dezir que ha hurtado mil ducados.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna este tal ha de declarar en la confession las vezes que hurto, y el numero de los pecados mortales que hizo. Y de otra manera no se confiessa bien. Esta es comun sentencia de los Doctores, en el lugar ya citado. La razon es clara, porque diuersa malicia es, multiplicar los hurtos acerca de aquella notable materia de mil ducados, que cometer vn hurto, que sea equiualente a todos aquellos. Luego ha se de declarar en la confession. Que sea distinta malicia, se vee claramente, porque vn hurto acerca de la misma quantidad, nunca tiene tanta malicia, ni intensiua, ni extensiua, como muchos hurtos multiplicados acerca de la misma quantidad: y assi es necessario dezirlo al confessor para que juzgue bien.

La segunda duda acerca desta conclusiõ es, si estamos obligados a confessar, no solamente los pecados interiores, y obras interiores, o si es necessario confessar las exteriores. Pongo por exemplo. Tuuo vno voluntad de hurtar, y en hecho de verdad hurto. La duda es, si cumplira con la confession, diziendo: Tuue proposito de hurtar. La razon de dudar es, porque como dize S. Thomas, y comunmente los Theologos, la obra exterior, no añade bõdad, ni malicia sobre la interior. Luego basta confessar la malicia de la obra interior. 1.2.q.20. art.3.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna se ha de confessar no solamente la malicia de la obra interior del coraçon, y el desseo de hurtar, sino tambien la obra exterior mala, y el mismo hurtar exterior. Esta es la sentẽcia de todos los Theologos en los lugares citados en estas conclusiones. A la razon de dudar se ha de dezir, que aunque la malicia principalmẽte este en la obra interior de la voluntad, y en el querer, pero estiendese a la obra exterior, y comunicasele: y ansi en alguna manera añade malicia extensiua, q̃ dizen los Theologos, no intẽsiua. Tãbiẽ algunas vezes la obra exterior añade a la interior malicia extensiua, o escãdalo, o detrimẽto q̃ haze al proximo, como se dize en el lugar alegado, y ansi es necessario confessar la obra exterior. Y quando sea assi, que la obra exterior no añada malicia a la interior, tan solamente por ser como perfecion, y consumacion de la interior, se ha de confessar, y por participar de la malicia de la interior, y ser vna obra como cõpuesta de ambas.

La tercera duda es, quando muchas obras exteriores se ordenan a vn pecado, si estamos obligados a confessarlas todas. Como quando vn hõbre quiere matar a otro, y para este efecto haze muchas obras, como buscar espada, o afilarla, o otras, como buscar el tal hombre. La razõ de dudar es, porque todas aquellas obras son pecados: luego todas las ha de confessar. Tambien porq̃ el acto, o obra exterior, es necessario confessarla, porque participa de la malicia de la obra interior. Luego tambien se hã de confessar todas aquellas obras, pues participan de la malicia de la vltima obra.

A esta duda se responde, que quando muchas se ordenan, como intrinsecamente a la cõsumacion de vn pecado, aunque sean interiores, y participẽ de la malicia de aquel pecado, no es necessario confessar aquellas obras en particular, y distintamente. Pongo exemplo en aquel que quiere matar a su enemigo, y para cometer esse pecado, aparejo las armas, y le busco: y finalmente le mato. Este tal tan solamente esta obligado a dezir en la confession, que mato aquel hombre: porq̃ aunque es verdad, que aquellas obras antecedentes sean pecado, y participen la malicia del homicidio, pero declaranse muy sufficientemẽte, confessando el homicidio por ser obras que tienen conexion como necessaria con la vltima. Lo mismo es, quando vno comete vna fornicacion: y huuo algunas obras antecedentes, o que se siguen al tal pecado, que participan la malicia del tal pecado, como tocamiẽtos deshonestos, o abraços y besos, todas estas obras se declaran sufficientissimamente en la confession, diziendo que cometio vna fornicacion: porque todas aquellas obras se ordenan a aquel pecado, y son como vn mismo pecado. Esta resolucion es de todos los Doctores, en los lugares alegados en las conclusiones immediatas.

Pero hase de aduertir, como aduierte muy bien el Doctor Nauarro, que puede auer tanta desorden, y tãta torpeza en estas obras, que sea necessario declararlo en la confession: por ser circunstancia agrauante. Pongo exemplo en vn hombre, que no tuuo parte con vna muger mas que vna vez, pero estuuose toda vna noche con ella, exercitandose en mil deshonestidades: en tal caso no declara suficientemente su pecado diziendo que cometio vna fornicacion: porque esto no es necessariamente accessorio a la obra de fornicacion, y assi particularissimamente se ha de declarar en la confession. Esto que dize este Doctor es verdadero, y ha de ser regla infalible, que todas aquellas obras que no son necessariamente accessorias, y que tengan como connexion necessaria moral- Naua. sup. c. consideret. nu.12.

moralmente con la obra vltima, se han de declarar en particular en la confession: porque no se dizen diziendo la vltima. Pero las que la tienen, no es necessario, porque quedan dichas en confessando la principal. Es facil de ver esto, y por esso no pongo exemplos. A la razon primera de dudar se responde, que aunque todas aquellas obras sõ pecados, no es necessario declararlas en particular en la confession, porq̃ diziendo la obra principal, quedan dichas. A la segunda de dudar se responde, que diziendo tan solamente la obra interior, y voluntad de pecar que esta en el coraçõ, no queda dicha la obra exterior, porque puede vno pecar con el desseo, y no con la obra. Pero en nuestro caso, diziendo la obra vltima, quedan dichas las demas accessorias.

Cap. XVIII. De la integridad de la confession, quanto a las circunstancias en comun.

LAs circunstãcias pertenecẽ a la confessiõ, y assi es necessario tratar dellas. En este capitulo diremos algunas cosas en cõmũ, y luego mas en particular. Ante todas cosas es necessario saber, q̃ ay muchas maneras de circunstãcias. Vnas son impertinentes, q̃ no hazen al caso, como hurtar cõ la mano derecha, o yzquierda, o con este instrumẽto, o con el otro. Otras ay pertinentes, y que hazẽ mucho al caso, porque augmentan, o desminuyẽ la culpa, y el pecado. Y destas, vnas mudan el genero, o especie de pecado mortal, y de pecado venial lo hazẽ mortal, o al contrario. Como mentir, o mentir perniciosamente. El mentir es pecado venial: y el mentir perniciosamente es mortal. Otras ay que dentro de pecado mortal varian la especie, y la mudan, como hurtar, o hurtar en la Iglesia. Hurtar es hurto contra justicia, hurtar en la Iglesia tiene razon de sacrilegio. Otras ay que no mudan el genero de pecado, ni la especie, sino dentro de la misma especie le augmẽtan, o disminuyen. Y destas vnas le augmentã, o disminuyen notablemente, como hurtar ciento, o hurtar mil, o dos mil, otras se augmentan, o disminuyẽ poco, o casi nada, como hurtar ciento, o hurtar ciento y vno, hablando en hurto de reales. Esto supuesto sera razon determinar primero las cosas claras.

Primera conclusion. Certissima cosa es, que las circunstancias impertinentes no se han de confessar, ni es necessario confessarlas. Esta cõclusiõ enseñan todos los discipulos de S. Tho y todos los Doctores. Y la razon desta conclusion es clara: porque la confession de su naturaleza pide gran pureza y sinceridad. Luego no se han de mezclar en ella cosas impertinentes y que no hazen al caso.

D. Thom. & eius discipu li. q. 9. add. ar. 2.

Segunda conclusiõ. Certissima cosa es, que las circunstancias que augmentan, o disminuyen poco, o nada el pecado dentro de la misma especie, no se han de confessar necessariamente, sino que se pueden dexar, aunque no es malo sino bueno el confessarlas. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el mismo lugar. La razon de la primera parte de la conclusion es, porque en las cosas morales, lo que dista poco, parece que no dista nada. La segunda parte se prueua, porque es bien confessar con toda verdad lo que augmenta, o disminuye el pecado. Esto mismo se ha de dezir de la circunstancia que passa vn pecado venial á otra especie de pecado venial, que no es necessario confessarla, aunque seria bien. La razon esta clara, porque los pecados veniales no son materia necessaria de confession, aunque es bien confessarlos. Pongo por exemplo en el que hizo vn hurto, o homicidio con vanagloria, no es necessario declarar en la confession el auer lo hecho con esta circunstancia, por ser circunstancia solamente venial.

Tercera conclusion. Las circunstãcias que mudan la especie moral del pecado, de las quales se toma diuersissimo juyzio, necessariamente se han de declarar en la confession. Como si vno hurto en la Iglesia, no solamente ha de declarar el hurto, sino el lugar, porque es circunstãcia q̃ passa la obra de hurto a sacrilegio. Otros muchos exẽplos pódremos abaxo. Esta conclusion es tan cierta, que es de fe, y lo contrario es heregia. Esta conclusion enseñan todos los Doctores con S. Thom. Tambiẽ la enseñan todos los Canonistas. Prueuase lo primero, porque todos los Derechos significan, que las circunstancias de pecado mortal se han de confessar necessariamente. Lo qual principalmente se ha de entender, de las circunstancias que mudan la especie del pecado. De suerte, que sea diuerso el juyzio. Y en el capit. Omnis, se amonestan los sacerdotes, q̃ oyen confessiones, que pregunten con grande diligẽcia las circunstancias de los pecados. Lo qual principalmente se ha de entender, de las que mudan la especie. Lo segundo se prueua con la razon que da alli el Concilio. Porque si las tales circunstancias no se confiessan, no se haze confession entera de todos los pecados, como es necessario para que el sacerdote juzgue de la grauedad de los pecados, y imponga saludable penitencia. Luego es necessario declarallas. Lo vltimo se prueua, porque si fuessen dos pecados mortales de dos especies, era necessario declararlos en la confession, como queda dicho en las conclusiones passadas. Luego si vna obra tiene dos razones de pecado mortal, por razon de la circunstancia, ambas se han de declarar en la confession. porque entonces aquella obra equiuale a dos pecados. Quando las circunstancias mudan la especie, no es deste lugar.

D. Thom. in add. q. 9. ar. 2.

Cap. consideret. de pœn. d. 5. ca. qui vult de pœnit. dist. 6.

Conc. Trid. sess. 14. ca. 5. & can. 7.

D.Tho.1.2 q.7. Summista, verb.circunstantiæ. Naua. sup. ca.cősidere. d.5.n.121.

gir. Tratanlo los Doctores con S.Thomas, y los Summistas: principalmente Syluestro, y Nauarro.

Acerca desta conclusion se offrece vna dificultad, de vna circunstancia en particular de vn pecado. Y es del pecado de adiuinar, si es necessario declarar en la confession que adiuinò por el ayre, o por el agua, o por la tierra. La razon de dudar es, porque estas circunstancias, parece que mudan la especie de pecado, segun la doctrina de S.Thomas. Luego es necessaria cosa, que se declaren en la confessió. En esta dificultad Cayetano enseña, que las circunstancias aunque muden la especie, no sie pre es necessario confessallas. De suerte, que algunas circunstancias que mudan la especie, y moral, no es necessario cőfessallas: y lo mismo enseña Nauarro. Estos authores enseñan, que ay algunas especies de pecados mortales, cuya diuersidad es muy conocida, y muy sabida de todos. De suerte, que se toma diuerso juyzio de los tales pecados, como el hurto, fornicacion, adulterio, sacrilegio, y otros semejantes: cuyas especies son comunmente sabidas de todos. Hablando destas circunstancias q̃ mudan la especie, es cierto de Fe, que se han de confessar necessariamente. Otras circunstácias ay que mudan la especie del pecado, pero la diuersidad no es comunmente sabida, y entendida, antes comunmente es muy oculta, y tan subtil, que no se puede entender, sino es con gran dificultad, y que apenas la pueden alcançar los hombres muy doctos. Por lo qual, no se puede causar diuerso juyzio comunmente de la malicia del pecado. Ponen estos Doctores exemplo en aquellas especies de adiuinar. Y hablando destas circunstancias que mudan la especie, no se han de confessar necessariamente, y ansi entienden el Concilio Tridentino, en el lugar citado por la conclusion passada. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo 53. conclusion 4. y parece que la tiene Alexandro de Ales.

D.Thom.in 2.2.q.95. art.5. Caie.opusc. de cőf.q.5. Nauar. vbi sup.nu.18.

Alexan.de Ales.4.p. q.19.mē.4 art.3.§.3.

A esta duda se ha de responder, que sin duda ninguna qualquiera circunstancia que muda la especie del pecado moralmente habládo, es necessario confessarla, aunque sea muy subtil la differencia, y que se alcance a saber con grã dificultad. En esta conclusion conuienen comunmente todos los Theologos. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino en el lugar citado por la conclusion, el qual sin limitacion dize, que las circunstancias que mudan la especie del pecado, es necessario confessarlas. Y la razon del Concilio conuence esta resolucion. Y todas las razones traydas para prouar la conclusion, conuencen esto mismo. Lo segundo se prueua, porque si son circunstancias que difieren especie, moralmente hablando, no puede dexar de ser la vna muy graue que la otra, y ansi es necessaria cosa confessarle, para que el confessor pueda bien juzgar.

Pero hase de aduertir, que aunque sea necessario confessar estas circunstancias que mudan la especie, con todo esso puede vno tener ignorancia inuincible de las tales circunstancias, y ansi estara escusado de confessarlas. Particularmente tiene esto verdad, hablando de las circunstancias que son tan dificiles de conocer, respeto de las quales se puede mejor admitir ignorancia inuincible. Segun esta manera de dezirse ha de respóder a la razon de dudar, que si aquella circunstancia de adiuinar por el ayre, o por el agua, o por la tierra fuessen de distincta especie moral, no ay duda sino que era necessario declararlas en la confessió. Pero a mi me parece que no es necessario declarar en la confession estas circunstácias. Ansi lo enseña el P. M. Soto. La razon es, porque aquellas no son circunstancias que muden la especie de pecado, moralmente habládo. Porque para la malicia del pecado el adiuinar por el ayre, o por el agua, o por la tierra es cosa impertinente. Y S. Thomas para declarar subtilissimamente como lo haze siempre las especies del pecado, declara tambien las especies naturales, y Metaphysicas, quales son las nombradas.

Soto. in 4. d.18.q.12.

D.Thom.in 4 in 4. d. 16.q.3. ar. 2.quæst.5. D.Bona. d. 17.q.vlt. Sco.dis.17. ar.2.Durã. d.16. q.4. Palu.d.16. q.3. art 3. Adr.in 4. de confess. Medi.C.de confes.q.speciali de circunstantijs confitendis. Glos.sup.c. consi. de pœnit.d.5. Nauar.ibi. nu. 6. Altisi.tra. 4.sue Sũ. de conf.q.3. Alex.4.p. q.28. n.4. ar.3.Ric.in 4. d.17.q. 15.art.3. M. io.d.17 q.4.Marsi. in 4.q.12. ar.1. Caie. 2.2.q.154. ar.9.Victo. in Sum. de sacr.q.176 Soto. in 4. d. 17.q.2. ar.4. Can. in relect.de pœnit.p.5.

Quarta conclusion. Las circunstancias que no muean la especie, sino agrauan notablemente dentro de la misma especie de pecado mortal, es necessario confessarlas. Esto es tan cierto que lo contrario por ningun camino se ha de admitir por probable, ni se ha de vsar. Esta conclusion es contra algunos Theologos modernos, que tienen lo contrario y citan por su sentencia a S.Thomas, a San Buenauentura, al Doctor Scoto, a Durando, y a Palude, y Adriano, y a Medina, y la Glossa, y a Nauarro, y algunos destos Doctores no la tienen. Pero nuestra conclusion es verissima, sin ningun rastro de duda. De suerte, que el que cometio vn hurto de mil ducados, o de cien mil ducados, o de vn millon, no satisfaze en la confession diziendo, que cometio vn hurto de pecado mortal, y en materia de pecado mortal, como dizẽ estos modernos Theologos, sino que ha de dezir en particular la cantidad, que fueron mil ducados, o cien mil ducados, o vn millon. Porque aunque es circunstancia que no muda la especie del pecado porque todo es hurto, pero agraua notablemente dentro de la misma especie de pecado mortal. En esta conclusion conuienen los antiguos Theologos, Sancto Thomas en el lugar citado por la contraria sentencia, Altisiodorense, Alexandro de Ales, Ricardo, Ioannes de Mayores, Marsilio, Cayetano, Victoria en la summa, Cano, y el Catechismo

Discip. D. Tho. in add. q. 3. ar. 2. chismo de Pio Quinto, y todos los discipulos de Sancto Thomas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque todos los antiguos derechos que trayamos por la conclusion passada expressamente dizen, que todas las circunstancias que agrauan notablemente, es necessario confessarlas: y no hazen differencia entre las que differen especie, y agrauan notablemente. Particularmente en el capitulo, Considerent, ya citado, se dize expressamente, que ha de considerar el confessor la calidad del pecado, y la duracion, y la cantidad, lo qual no puede hazer sino es que el penitente confiesse las circunstancias agrauantes. Y aunque es verdad que el Concilio Tridentino no determino niguna cosa destas circunstancias, pero su razon conuence destas circunstancias, como de las que mudan la especie. Porque si estas circunstancias que notablemẽte agrauan no se le manifiestan al confessor, no podra juzgar de la granedad de los pecados, como es necessario para imponer penitencia saludable. Porque mayor penitẽcia se ha de dar al que hurto mil ducados, que no al que hurto vn ducado. Y sino se le confiessan estas circunstancias, no parece que puede rectamente pronunciar la sentẽcia como juez en aquel tribunal, como no la puede bien pronunciar sino le confiessan las que mudan especie.

Lo segundo se prueua con vn grauissimo argumento, que conuencera a qualquier buen entendimiento. La circunstancia que no muda la especie, sino que agraua notablemente, algunas vezes trae consigo mayor y mas graue malicia moral en el indiuiduo, y en la obra particular, que no la que muda especie. Luego si la que muda la especie es necessario confessarla, la que no la muda tambien lo sera. Declaro esto. Hurta vno en la Iglesia valor de dos ducados, es necessario declarar en la confession, q̃ el tal hurto se hizo en la Iglesia, porque muda la especie de pecado, que es sacrilegio. Pues el hurto de cien mil ducados encierra en si mayor malicia absolutamente que no aquel sacrilegio. Luego esta circunstancia agrauante, es necessario confessarla: porque la confession de los pecados, y de las circunstancias, se ordena a declarar la malicia. Lo tercero, porque si dos han hurtado cantidad de mil ducados, el vno de vna vez, y el otro en muchas y diuersas vezes: este segundo està obligado á dezir en la confession el numero y las vezes, como declaramos arriba. Luego tambien el primero estara obligado a declarar la cantidad del hurto pues equiuale en la malicia a muchos hurtos. Lo mismo es, quando vno perseuero por mucho tiempo en vn proposito de cometer vn pecado, y el otro dentro de aquel mismo tiempo multiplico los propositos. Este segundo esta obligado a confessar la multiplicacion de los tales propositos. Luego tambien el otro estara obligado a confessar la duracion en vn proposito, que es circunstancia agrauante. Porque aquel solo proposito, equiuale en malicia a todos los demas. Lo vltimo se prueua, porque como queda dicho atras, es cosa necessaria declarar en la confession, no solamente las especies del pecado, pero los pecados numericos, è indiuiduales, y la circunstancia que agraua notablemente. Pongo por exẽplo, la cantidad de mil ducados en vn hurto pertenece a la razon indiuidual, y numerica del hurto. Luego es necessario declaralla en la confession. De aqui se sigue claramente que las tales circunstancias que agrauan notablemente, siempre se han de confessar, ora sean faciles, ora difficiles, aunque signifique lo contrario el P. F. Manuel Rodriguez, quando son dificiles, en la Summa capit. 53. concl. 7. Porque la contraria sentencia no la tengo por probable y que se pueda seguir.

Quinta conclusion. Las circunstancias que aligeran la culpa, y la disminuyen, no es necessario declararlas en la confession, antes es mejor, comunmente hablando, callarlas. Pongo por exemplo, si vno cometio vn pecado de fornicacion solicitado de alguna persona, o con gran ocasion, no esta obligado a declarar la tal circunstancia en la confession, sino basta dezir que cometio el tal pecado. Y lo mismo es, si vno hurtò con necessidad. Esta conclusion es de todos los Doctores con Sancto Thomas. *D. Tho. in addit. q. 9. art. 2.* Esto se prueua, porque el penitente no està obligado a disminuir y aligerar el pecado, ni a huyr la mayor reprehension del confessor. Esta conclusion se entiende, quando la tal circunstancia disminuye el pecado dentro de pecado mortal: porque si lo disminuyesse, de suerte, que de mortal lo hiziesse venial, seria necessario declararlo en la confession. Diximos en la conclusion, que es mejor, comunmente hablando callar estas circunstancias. Y ansi lo enseña Syluestro y Palude. La razon destos Doctores es, porque es de imperfectos declarar en la confession semejantes escusas. Verdad es, que el P. M. Cano enseña, que si alguno pretendiendo confessarse sinceramente, y con toda verdad declara semejantes circunstancias en la confession haze muy bien, y es muy buen consejo. *Syl. verb. confess. 9. Palu. in 4. d. 19. ar. 3. Cano in relect. de pœniten.* Tambien se ha de aduertir, que para euitar algun escandalo, alguna vez esta obligado a declarar en la confession semejantes circunstancias. Principalmente, si la circunstancia muda el pecado de mortal en venial, como despues mas largamente declararemos.

Acerca desto se ha de aduertir con Cayetano, que los confessores no han de inquirir las circunstancias demasiadamente, y muy escrupulosamente, sino moralmente, y cõ buena fe, *Caiet. in sum. verb. confessio.*

no

no fatigandose demasiadamente, sino al arbitrio de hombres discretos y prudentes.

Cap. XIX. De las circunstancias que pertenecen ala confessión, y su integridad mas en particular.

Como este tratado sea moral, y para todos es necessario declarar mas en particular lo que pertenece a las circunstancias de los pecados. Para lo qual se ha de suponer que la doctrina de S. Thom. es, que todo el numero de las circunstancias es determinado, y se reduze al numero de ocho. La primera circunstancia es, quien. La segunda, que. La tercera, acerca de que. La quarta, en que lugar. La quinta, có que ayudas. La sexta, porque. La septima, en que manera. La octaua, quando: otros doctores ponen otras circunstancias, pero acerca desto dize muy bien Syluestro, y Nauarro, que todas se pueden reduzir a estas. Todas estas circunstancias pretendo explicar en particular, en quanto a lo que toca a la integridad de la confessión.

D. Tho. 1. 2. q. 7. art. 3.

Sylu. v. circunstantia §. 1.

Nauarr. de panit. d. 5. c. cósideret. nu. 13.

La primera circunstácia pertenece a la qualidad y condicion de la persona que peca, y no de la persona con quien se peca, o contra quié se peca. De suerte, que en esta circunstancia hemos de declarar las códiciones y qualidades del pecador: en el qual se pueden considerar dos cosas. La primera, el estado de la tal persona, como si es clerigo, o ordenado, o religioso, o obligado con voto, o si es casado, o si tiene estado de virginidad. Lo segundo se puede có siderar en el tal oficio, como si tiene alguna administracion, o gouernacion publica, o particular. Como si es Corregidor de alguna ciudad, o Rey, o cosa semejante, o tutor de algun menor.

Primera conclusion. Esta primera circunstancia de la persona que peca, necessariamente se ha de declarar en la confessión, quando por razon de la tal persona el pecado se passa a otra especie de pecado, o agraua notablemente dentro de la misma especie. Esta es regla certissima, en la qual conuienen todos los Theologos. La razon desta conclusion está clara. Porque como queda dicho en el capitulo passado, las circunstancias que mudan la especie del pecado mortal, o agrauan notablemente dentro de la misma especie, es necessario declararlas en la confessión. Luego la circunstancia de la persona que peca, quando causa nueua especie de pecado, o agraua notablemente dentro de la misma especie, es necessario declararla en la confessión. De lo qual se sigue lo primero, que si alguno tiene voto de castidad, y peca mortalmente en la materia de luxuria, está obligado el tal a declarar en la confessión esta condicion y calidad de la persona que peca. Esto es cosa cierta entre todos los Doctores, y la razon es muy clara, porque del voto de la tal persona desta calidad y condicion, resulta, que muda la especie de la obra, a otra especie de pecado por fuerça de la circunstancia, y de destemplança la haze sacrilegio por el quebrantamiento del voto.

Lo segundo se colije la calidad y condicion de la persona, quanto a el officio, entonces tan solamente se ha de declarar en la confessión, quando el pecado se cometio derechamente contra la obligacion del proprio officio en cosa graue. Como si el juez, o la guarda publica fauorecieffe a los ladrones, o hurtasse. Entonces ha de declarar en la confessió, que es juez, o guarda publica obliga de officio. La razó es, porque entonces el proprio officio le obliga a no cometer semejantes pecados, y ansi muda la especie del pecado, y està obligado a declararlo en la confessión. De proposito dixe, que tan solamente està obligado a declarar esta calidad en la confessión, quando peca directamente contra la obligacion del officio. Porque de otra manera la calidad y condicion de la persona, es impertinente para el tal pecado. Pero ha se de aduertir acerca desta conclusió, que si la calidad de la persona, o la circunstácia della es notoria al confessor, no es necessario declararla en la confessión. Ansi lo enseña el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porque entonces muy bien se declara la circunstancia del tal pecado.

Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 4.

Nauar. loco citato.

La primera duda acerca dela conclusion es, si el religioso satisfara a la confessión, diziendo que es sacerdote, o que tiene orden sacro, o que tiene voto de castidad, hablando de los pecados de luxuria. La razon de dudar es, porque como enseñan los Doctores en la materia de voto, el voto simple, y el voto solemne de castidad, son de la misma especie de pecado có tra la misma virtud de religion. Luego no està obligado a declarar en la confessión que es religioso: pues esta calidad de la persona no muda la especie del pecado. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no està obligado el tal a declarar en la confessión que es religioso, sino basta declarar, que tiene voto de castidad: particularmente si dize ser voto solé ne. Esta sentencia tienen todos los Doctores que enseñan, que las circunstancias agrauátes notablemente, no es necessario declararlas en la confessión, sino mudan la especie, y aunque la muden si la differencia es ocultissima como deziamos en el capitulo passado. Esta sentencia parece que enseña Cayetano, y Nauarro la tiene claramente, y Cordoua.

D. Tho. in 2. 2. q. 88.

Cai. 2. 2. q. 186. ar. 9.

Nauarr. in add. c. 5. sue sum. nu. 12.

Cord. in sua sum. q. 4.

A esta duda se respóde, ser cosa certissima, que el religioso no satisfaze a la confessión diziendo que es sacerdote, o que esta ordenado de

de orden sacro, o que tiene voto de castidad, sino que ha de declarar q̃ es religioso professo. Esto es tan cierto que lo contrario en ninguna manera lo tengo por probable. Esto enseña Santo Thomas con todos sus discipulos, y en particular el P. M. Soto. Esto se prueua lo primero, porque el voto solemne del religioso, o muda la especie de la tal obra, o agraua notabilissimamente dentro de la misma especie de sacrilegio, como lo enseñan todos los Doctores en la materia de voto, luego es necessario declararlo en la confession. Lo segundo se prueua porque el ser pecado contra la misma virtud de religion, no arguye que no se aya de declarar, mas de que es sacrilegio contra la virtud de religion. Porque recebir otro sacramento indignamente, o recebir indignamente el del altar, ambos son pecados de sacrilegio contra la virtud de la religion. Y con todo esso es necessario declarar en la confession, que recibio indignamente el sacramento del altar. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, el religioso estara obligado a dezir que cometio sacrilegio, y pecò contra el voto solemne.

D. Tho. ad. q. 9. ar. 2. Sot. li. 8. de iust. q. 2. ar. 3 ad 1. & in 4. dis. 18. q. 2. ar. 2. conclusio. 7.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque el voto solemne no mude la especie de pecado mortal, agraua notabilissimamente dentro de la misma especie, y ansi es necessario declararlo en la confession. De lo dicho se colige, que el religioso que esta ordenado de orden sacro, y cometio pecado de deshonestidad no basta que diga en la confession que està ordenado de orden sacro, sino que ha de dezir que es religioso professo, aunque enseña lo contrario el Padre Fray Manuel Rodriguez en la summa, capitulo 53. conclusion quarta, y lo mismo ha de declarar la muger que pecò con el.

La segunda duda es, si el religioso sacerdote que pecò algũ pecado de luxuria, està obligado a declarar en la confession, no solamẽte que es religioso, sino tambien que es sacerdote, o que es de Euangelio, o de Epistola. En esta duda se ha de suponer como cosa cierta, y aueriguada, que no està obligado a declarar en la confession que es sacerdote, o que tiene otro orden sacro, por razon del voto que se haze quando se ordena vno de orden sacro, porque el voto solemne del religioso es grauissimo vinculo, y ansi en esta razon ningun voto de castidad añade obligacion.

Toda la difficultad es, si por razon de la cõsagracion con que se consagra quando le ordenan de orden sacro, estara obligado a declarar en la confession, que es sacerdote, o Diacono, o subdiacono. La razon de dudar es, porque parece que el pecado de luxuria no tiene mas contradicion a la consagracion, o santificacion de la orden que los demas pecados. A esta duda se responde, que tengo por cierto, que si el religioso es sacerdote, ha de explicar en la cõfession, no solamente que es religioso, sino que es sacerdote: pero si es diacono, o subdiacono, bastara dezir que tiene orden sacro. Esta resolucion tiene dos partes. La primera enseñan casi todos los Doctores, y entre ellos Cordoua. La razon es, porque aquella circunstancia de ser sacerdote agraua notabilissimamente dentro de la misma especie de sacrilegio: porque el pecado de luxuria tiene particularissima repugnancia con la santidad, y con la consagracion del sacerdote. Porque por razon de la tal santificacion, y consagracion està obligado el sacerdote a mayor limpieza, como lo persuade Esayas, y la razon lo dize, porque los tales ministros se ordenan a consagrar el cuerpo y sangre purissimo de Iesu Christo. En la segunda parte no conuienen todos los Doctores: porque algunos dizen que ha de declarar en particular que es Diacono, o Subdiacono: pero a mi me parece que basta dezir, q̃ esta ordenado de orden sacro, y esto tienẽ muchos Doctores. La razõ es clara, porque la mayor, o menor consagracion que ay en el Diacono, o en el Subdiacono, no agraua notablemente, y ansi no es necessario declararlo en la confession. A la razon de dudar, se responde muy facilmente, diziendo: que el pecado de luxuria, particularissimamente repugna con la santidad y consagracion del sacerdote. De lo qual se sigue lo primero, que si el religioso es Obispo, està obligado a declarar en la confession, no solamente que es religioso, sino que es Obispo. Lo vno, porque tiene mas alto estado que el religioso. Y lo otro, porq̃ està consagrado, y con mas excelente consagracion, y santificado con mayor santidad. Y por lo vno, y por lo otro està obligado a mayor pureza de vida: y ansi la tal circunstancia se ha de declarar en la confession, porque agraua notabilissimamente. Lo segundo se sigue, que los clerigos seglares en la materia de luxuria estã obligados a declarar que son sacerdotes, y no basta dezir que tienen voto de castidad, y si es diacono, o subdiacono ha de dezir que tiene orden sacro, y no basta dezir que tiene voto de castidad. Y lo mismo digo si es Obispo, que lo ha de declarar en la confession.

Cord. loco citato. q. 3.

La tercera duda es, si los grados de consanguinidad se han de declarar necessariamente en la confession, quando se comete algũ pecado de incesto con parienta. Si era hermana, o prima hermana, o prima tercera, &c. o si el padre con la hija, o el hijo con la madre. La razõ de dudar es, porque todos estos pecados tienen razon de incesto contra la misma virtud. La misma difficultad es de los grados de affinidad. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que es necessario declarar

declarar todos los grados de consanguinidad, o affinidad, diziendo, que tuuo parte con vna parienta, o affin en el primer grado, o en el segundo grado, o en el que fuere. Pero segun esta sentencia no es necessario dezir, que fue grado primero en la recta linea, como si fue con padre, o madre, o en la transuersal, diziendo que fue hermana. Esta sentencia tiene la Summa Angelica, y Nauarro. La razon destos Doctores es, porque imaginan que todos los incestos en diuersos grados son de diuersa especie, y en el primer grado de qualquier suerte que sean, son de la misma especie. La segūda sentencia es, que todos los grados de afinidad son de vna especie, y prohibidos con vn precepto, y los grados de consanguinidad son de otra especie prohibidos con el mismo precepto por otra razon. Y ansi los grados de affinidad hanse de explicar en la confession diziendo tan solamente que el pecado de luxuria fue con affin, no declarando en particular el grado de affinidad. Porque todos los pecados cometidos con persona affin, son de la misma especie. Tambien se ha de declarar que el pecado de luxuria fue con consanguinea por ser pecado de otra especie. Pero no se ha de declarar el grado de cōsanguinidad. Porque todos los pecados con cōsanguinea son de la misma especie. La tercera sentēcia es de S. Thom. que todos los pecados de incesto son de la misma especie: y ansi parece que no es necessario declarar el grado en particular.

Sūma Angel. v. conf. §. 3. Naua. in add. sup. c. 7. nu. 2.

D. Thom. in 2. 2. q. 154. art. 9.

A esta duda se responde, que el penitente ha de declarar en la confession el grado de cōsanguinidad, o de affinidad, particularmente, y principalmente el primero, y el segundo. Y en el primero no basta declarar el grado, sino ha de declarar, si fue padre, o madre, o hermana, ascendiente, o transuersal. Esta sentencia tiene el P. M. Soto, y es comun entre los Doctores, de lo qual habla muy bien Nauarro. La razon es, porque estas circunstancias aunque no muden la especie, agrauan notabilissimamente dentro de la misma especie. Principalmente en el primer grado de cōsanguinidad, el pecado de incesto tiene vna particular deformidad contra la ley natural: y muy en particular si el incesto es con padre, o madre, parece q̄ tiene deformidad contra el precepto de honrar los padres. Y si el padre peca con la hija, tābiē tiene notable deformidad: porq̄ el padre està obligado a criar la hija de suerte que viua biē, y conforme a la ley de Dios. Dixe en la resolucion en el primero, o segundo grado, principalmente, porque passando del primero aunq̄ es bien probable, que es necessario declarar el grado por la deformidad notable: tambien es probable lo contrario, de lo qual se puede ver Cordoua en su questionario de romance. A la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque estos pecados, y circunstancias no muden la especie del pecado, y sean contra la misma virtud, con todo esto agrauan notabilissimamente dētro de la misma especie, y esso basta para que sea necessario declararlo en la confession.

Sot. in 4. d. 28. q. 2. ar. 4.

Nauarr. in manu. c. 7. num. 3.

Cord. q. 2.

De todo lo dicho se colige claramente, que la circunstancia del matrimonio se ha de declarar en la confession en el pecado de luxuria. Si vno esta casado, y peca pecado de luxuria ha de declarar que es casado, ora sea el matrimonio cōsumado ora no lo sea. Deste parecer son todos los Doctores, y la razon està clara, porq̄ està circunstancia, no solamente agraua notablemēte dentro de la misma especie, sino muda la especie, y es adulterio. Luego es necessario declararlo en la confession: porque se haze injuria a la otra parte, y en alguna manera al mismo sacramento.

Acerca desto es la dificultad quarta del desposorio de futuro, si se ha de explicar en la cōfession esta circunstancia en el pecado de la carne. Declaremos esta difficultad. Esta vno desposado por palabras de futuro, tiene trato con otra muger. La duda es, si ha de declarar en la confession que era desposado por palabras de futuro. Couarruuias enseña, que està circunstancia no es necessario declararla en la confession: porque le parece que por las palabras de futuro, la otra parte no adquiere derecho de justicia.

Couar. c. 1. de spon. nu. 14.

A esta duda mi parecer es, que està obligado este tal a declarar en la confession esta circunstancia, y ansi lo tienen muchos Doctores. La razon es, porque en la tal obra se haze injuria a la otra parte a quien prometio su cuerpo en orden a la misma obra. De suerte, que la otra parte por la promessa, y estipulaciō ya tiene alguna manera de derecho de justicia en orden al cuerpo del otro desposado, y el tal pecado se reduze a adulterio, porque el desposorio es vn comienço y principio de matrimonio. De lo qual se tratamos a la larga en el tratado de matrimonio que yo compuse.

q. 43. ar. 1.

La quinta duda es, de la circunstancia de la virginidad, si es necessario declararla en la confession, particularmēte las mugeres de las quales es la dificultad. La razon de dudar es, porq̄ el estupro no es pecado de otra especie de la fornicacion.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna las mugeres han de declarar esta circunstancia en la confession. La razon es, porque esta circunstancia haze que el pecado sea de otra especie, y no es fornicacion, sino stupro, como se dize en el Derecho. Y aunque es verdad que algunos Doctores, entre ellos el P. M. Soto sienten que este pecado no es de distincta especie de la fornicacion: pero Sancto Thomas expressamente enseña lo contrario, y la

36. q. 1. ca. lex illa.

Sot. in 4. d. 18.

D. Tho. in 2. 2. q. 154 art. 6.

y la razon està clara; porque por este pecado la muger se impide en alguna manera de conseguir el estado del matrimonio, y se pone a peligro de perderse adelante en el mismo vicio, y se haze injuria a los parientes, a los quales pertenecia casar su hija: y quando no fuera pecado de otra especie, se vee claramente que era circunstancia que agrauaua notabilissimamente: y ansi era muy necessario declarar la en la confession.

Esta misma dificultad podiamos poner de los hombres: porque parece ser la misma razon, El M. Soto en el lugar alegado dize, que es la misma razon en los hombres, y que el hombre ha de declarar en la confessió esta circunstancia: porque incurre vn graue detrimento irreparable, y pierde la aureola de la virginidad.

A esta dificultad se responde ser muy mas probable lo contrario, y ansi lo siguen communmente los Doctores. La razon es, porq como insinua S. Tho. en el lugar inmediatamente citado, y lo declara alli Cayetano, el perder la virginidad en los hombres no muda la especie del pecado, ni agraua notablemente, y ansi no es necessario declarar la tal circunstancia. De lo qual se colige, que no es la misma razon de los hombres que de las mugeres.

La vltima duda, y muy dificultosa y graue es, quando las religiosas, o mugeres nobles y recogidas que tienen estado de donzellas cometen algun pecado de carne con el consentimiento, y desseo interior. La duda es, si los cófessores estan obligados a pregútar a las tales, si son donzellas, o no. La razon de dudar es, porque si son donzellas es mas graue el pecado, porque es estrupro, y si no lo son no es tan graue pecado, porque es fornicacion. De suerte, que es circunstancia que aligera el pecado, y le muda de vna especie de pecado muy graue, a otra, que no lo es tanto: luego necessario es declarar esta circunstancia en la confessió. Por la contraria parte haze dificultad, porque parece cosa durissima obligar semejantes mugeres a que digan en todos estos pecados, que no son donzellas, y preguntarselo tambien es cosa durissima. Esto haze dificultad a los Doctores por ambas partes. El P. M. Soto enseña, que quando la donzella peca pecado de carne con la obra exterior està obligada a declararlo en la confession, y el confessor està obligado a preguntarselo: porque entonces no tiene inconuiniente ninguno. Pero quando peca tan solamente con el pensamiento, y con el desseo del coraçon, no està obligada a confessar esta circunstancia, ni el confessor se la deue preguntar: por ser este negocio dificultoso. Esta sentencia no parece que tiene aparencia ninguna. La razon es, porque toda la malicia que se halla en la obra exterior se halla en el desseo del coraçon, y la obra exterior no añade malicia sobre la interior: y ansi si en la obra exterior es necessario declarar esta circunstancia, y preguntarla, tambien es necessario declararla, y preguntarla en el desseo del coraçon. Otros Doctores enseñan, que semejantes mugeres estan obligadas a declarar esta circunstancia en la confession, y los confessores estan obligados a preguntarles esta circunstancia: lo qual han de hazer con auiso y discrecion. Esta sentencia tiene gran fundaméto en lo q̃ queda dicho en la duda passada. Otros Doctores enseñan, que semejantes mugeres, si verdaderamente son donzellas, estan obligadas a declarar esta circunstancia quando pecá algun pecado de carne, ora sea interior, agora exterior. Lo qual pueden hazer facilmente sin empacho ni verguença, antes con mucha gloria de la conseruacion de su virginidad. Pero si ha perdido la virginidad, no està obligada a declarar esto en la confession, ni el confessor se lo deue preguntar. La razon es, porque esta circunstancia no agraua sino disminuye el pecado de luxuria. Y ansi toda la malicia del pecado se declara muy suficientemente diziendo que consintio en algun pecado de carne, o que le cometio. Y ansi el sacerdote no deue pregútar la tal circunstancia a estas mugeres. Si no del habito, y de las costumbres de la aparencia, y de otras circunstancias la ha de juzgar por donzella, porque por tal esta tenida, y reputada comunmente. La razon es, porque aunque el confessor la tenga por donzella, y la juzgue por tal a la que realmente no lo es, no se sigue inconuiniente ninguno. Porque tã solamente se sigue que no declare en la confession vna circunstancia que disminuye. Y de preguntar con diligencia y curiosidad esta circunstancia se haze la confession muy odiosa, y las tales mugeres se ponen a peligro de mentir en la confession. A lo qual se ha de tener grandissima atencion. Esto lleua gran camino teniendo la sentécia y parecer de algunos Doctores, que las circunstancias que disminuyen la culpa, no es necessario declararlas en la confession.

Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 4.

A esta duda se ha de responder, que estas dos vltimas sentencias son probables, como consta de lo dicho: y siendolo, me parece que se ha de practicar y poner en exercicio, la segunda, porque no se haga tan pesada la confession, sino antes se facilite y se haga suaue, quando el confessor tuuiere escrupulo, podra en comun y en general declarar a las tales mugeres, como quien las enseña quando estan obligadas a dezir la tal circunstancia en la confession.

La sexta duda acerca de la persona que peca es, si el hijo, o criado que murmura de su padre, o señor, o se huelga de su mal notable, o le hurta

hurtá alguna cantidad de hazienda ha de declarar en la confession la circunstancia de ser hijo, o criado.

A esta dificultad se responde, que no siẽpre los tales estan obligados a declarar en la confession la tal circunstancia, sino tan solamente quando fuesse vn daño notable, o vna injuria señalada, o vna irreuerencia graue. Esta resolucion siguen algunos Doctores, y entre ellos Cordoua, la razon es clara, porque la tal circũstancia en solos estos casos es mortal, y en lo demas es tan solamente venial, aunque este jũta con pecado mortal, de murmuracion, o de herto: luego no es necessario declararla en la confession. *Cord. in tra cta. de casi. cõ. q. 14.*

La septima duda es, de la circunstancia del escandalo, la qual puede venir de la qualidad, y condicion de la persona, y la duda es, si la tal circũstancia se ha de declarar en la confessiõ.

A la qual duda digo lo primero, que si algũ padre de familias quiebra el ayuno de la Iglesia, o comete otro qualquier pecado mortal, de lo qual tomassen los subditos mal exemplo, y ocasion de pecar, estaria obligado a declarar en la confession esta circunstancia del escandalo, y no bastaria dezir en la confessiõ que quebro el ayuno de la Iglesia, o que cometio otro pecado mortal, sino ha de dezir que hizo todo esto con escandalo de sus subditos y familiares. Lo mismo es, si vn hombre solicitasse vna muger con tocamientos deshonestos escãdalizandola, y solicitandola para hazerla que peque. En este caso ha de declarar en la confession como escandalizo la tal muger, y no basta dezir la obra deshonesta, que tuuo con ella. Ansi lo enseña el Padre Maestro Medina en su Summa. *Medina in Sum. fo. 23.*

Han de aduertir los confessores, que quãdo toparen algunos hombres perdidos en lo tocante al pecado de la carne, que no se han de contentar con preguntalles las obras deshonestas que han tenido con mugeres, sino tambiẽ les pregunten si han solicitado alguna, o algunas mugeres, que no tenian proposito de pecar. Porque entonces es nueua y distincta malicia de escandalo. Digo lo segundo, que quando alguno comete algun pecado con intenciõ de incitar a otro a el, ha de declarar en la confession la tal circunstancia de pecado. Ansi lo enseña el Doctor Nauarro. La razon es clara, porq̃ entõces este pecado tiene particular circunstancia de escãdalo, y ansi se ha de declarar en la confession. Otros casos semejantes pone este mismo Doctor en este lugar alli se podrá ver. Digo lo tercero, que si vno peca mortalmente en publico, aunque no tenga proposito de prouocar a mal se ha declarar en la confession, quando del tal pecado que comete alguna persona delante de las tales personas es cosa verisimil que se han de prouocar a mal, y pecado, y que han de tomar ocasiõ de pecar mortalmente. Como si vna madre delante de sus mismas hijas tratasse deshonestamente: y lo mismo es en otros casos semejantes. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, en el qual declara muy bien vn lugar de S. Thomas, que parece que dize lo contrario, y esto mismo enseña Syluestro. *Nauarr. in man. ca. 6. nu. 19.* *Syluest. verb. scandalum. q. 3.*

Desto se ha de tratar mas largamente en otro mas acomodado lugar.

Acerca de la segunda circunstancia (quid) (que) se ha de aduertir, que aunque esta circũstancia parece que significa la essencia de la obra: pero en hecho de verdad no significa, sino el efeto, y el acontecimiento como extrinseco que nace, y procede del pecado. Ansi lo enseña el Angelico Doctor S. Tho. Estos affectos que se han de considerar, y que pertenecen a nuestro proposito, principalmente son los escandalos y los daños que suelen proceder de semejantes pecados. *D. Tho. 1. 2. q. 7. art. 3.*

Primera conclusion. Todos los affectos malos que proceden del pecado, y son de gran momento necessariamente se han de declarar en la confession, si los pretendio el que cometio los tales pecados, aunque los aya pretendido indirectamente. Esta conclusion se prueua lo primero, porq̃ S. Tho enseña, que agraua el pecado el detrimento, y daño que se sigue del: y si fuere graue el tal daño, agraua el pecado notabilissimamente, y alguna vez podra ser que mude la especie del pecado, luego es necessario declarar la tal circunstancia en la confession. Lo segundo se prueua, porque querer escandalizar al proximo, y darle graue detrimento en los bienes temporales, de si es pecado mortal, luego querer esto de suerte, que acompañe otro pecado mortal, sera circunstãcia que se ha de declarar necessariamente en la confession. *D. Tho. 1. 2. q. 73. ar. 8.*

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, y considerar, q̃ para que semejantes acontecimientos y sucessos sean pecado es necessario que el tal los aya preuenido, è intentado, o alo menos estuuiesse obligado a preuenirlos. Porque entonces son queridos por lo menos interpretatiuamente, como se enseña en la prima secundæ. Desto se sigue, q̃ la cantidad del hurto necessariamente se ha de declarar en la cõfession, si es grande. La razon es clara, porq̃ la cantidad augmẽta notablemente el daño q̃ se haze al proximo, y ansi es necessario declarar lo en la confession. Lo segundo se sigue, q̃ el q̃ comete vn pecado de homicidio, està obligado a declarar en la cõfession los daños graues y notables, q̃ se siguen a la muger y hijos del muerto. Esto se prueua con la misma razon. Porque estos daños se siguen de la misma naturaleza del tal homicidio. Lo tercero se sigue que en el pecado de contumelia, y de de- *Prima secũdæ. q. 6.*

tracion, o murmuracion es necessario declarar las palabras injuriosas y contumeliosas que se dixeron al proximo, por el daño que le hizieron, y porque agrauan notabilissimamente.

Segunda conclusion. Los acontecimientos, y effectos que nacen del pecado casualmente y fuera de la intencion del que peca, de suerte que no son pretendidos, no es necessario declararlos en la confession. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos. La razon es clara, porq̃ los tales acontecimientos no añaden malicia ninguna, y son como impertinentes para el tal pecado, como se determina en el lugar citado. Luego los tales effectos no es necessario declararlos siempre en la confession. Ha se de aduertir, que diximos en la conclusion, que no se han de declarar quando no fueron pretendidos, porq̃ si fueron pretendidos alguna vez sera necessario declararlos en la confession. De lo qual todo se ha de ver el lugar vltimamente citado.

1. 2. q. 72. ar. 8.

Acerca de otras circunstancias, acerca de (que) y (quando) y (en que manera) se ha de aduertir, que esta circunstancia significa la condicion de la cosa, o de la persona, contra la qual se peca, o con la qual se peca: y esta circũstancia se ha de aduertir grandemente en la confession, y hase de tener vna regla certissima, q̃ como deziamos de la primera circunstancia que entonces necessariamente pertenece a la confession quando muda la especie del pecado, o agraua notablemente dentro de la misma especie. Ansi tambien esta circunstancia se ha de confessar necessariamente, quando muda la especie, o agraua notablemente dentro de la misma especie: y para declarar mas esta regla.

Primera conclusion. La circunstancia de cosa sagrada es necessario declarar en la confession en el pecado de hurto. De suerte, que si vno hurtò vna cosa sagrada, no satisfaze a la confession, diziendo, que hurto vna cosa de cantidad, sino que ha de declarar, que era cosa sagrada. Esta es comun sentencia de todos los Doctores: la razon es clara, porque la tal circunstancia passa el pecado a especie de sacrilegio, como se dize en el Derecho.

Ca. sacrile. 17. q. 4.

Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de cosa sagrada se entienden todas las cosas diputadas para el culto diuino, como calices, y ornamentos, y los bienes Ecclesiasticos, diputados para el sustento de los ministros. Ansi lo enseña S. Thom. Panormitano en nõbre de cosa sagrada entiende todos los bienes de los clerigos, aunque sean patrimoniales, y consiguientemente enseña, que es sacrilegio hurtar los tales bienes: pero a mi me parece, q̃ no es sacrilegio hurtar los tales bienes, porq̃ estos bienes por derecho meramẽte seglar los han adquirido. luego no son cosa sagrada: ni se han de entender debaxo de nõbre de cosa sagrada. De lo q̃ podria auer dificultad es de los bienes recebidos del beneficio, q̃ parece q̃ son bienes sagrados, y adquiridos por titulo Ecclesiastico. Pero tambien me parece, q̃ se puede dezir, q̃ hurtar los tales bienes no es sacrilegio sino hurto: porque por el mismo caso que se aplican a los ministros parece q̃ dexan de ser comunes, y Ecclesiasticos y sacros: porque ya son desta persona en particular. Pero otra cosa es hablando de los bienes immobles de los beneficios, y de las decimas, y de otros bienes semejantes. Porque estos tales son bienes sagrados, y hurtarlos es sacrilegio.

D. Tho. 2. 2. q. 99. Pan. in cap. cũ de judicijs.

Segunda conclusion. La circunstancia de la persona sagrada es necessario confessarla en el pecado del homicidio, o de cortar miembro, o de otra lesion corporal injuriosa notablemente al clerigo. Esta conclusion enseñan comunmente todos los Theologos. La razon es clara porque la tal circunstancia passa el pecado de homidio a especie de sacrilegio como consta de aquel celebre capitulo, Si quis suadente diabolo. Luego es necessario declarar esta circunstancia en la confession. Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de persona sagrada se entiende qualquier clerigo aunque no tenga, sino primera corona: y qualquier religioso, o religiosa, aunque sea nouicio. De lo qual se ha de ver el Doctor Nauarro, y todos los Summistas.

Si quis suadente diabolo. 17. q. 4.

Nauarr. in man. c. 27. n. 79. Summista, ver. excom.

Tercera conclusion. La circunstancia del voto de castidad, o de matrimonio, o de virginidad que tiene la persona con quien se comete pecado de carne, se ha de declarar necessariamente en la confession, como la circunstancia del que peca, como queda dicho en la primera circunstancia. La razon es clara, porque la tal circunstancia es causa que el pecado de carne sea sacrilegio, o adulterio, o stupro, de lo qual se ha de ver lo que queda dicho en la primera circunstancia, particularmẽte acerca del matrimonio. En lo qual se ha de aduertir que la tal circunstancia de la persona que esta desposada por palabras de futuro, se ha de declarar en la confession. De suerte, que si la persona con quien se peca tiene voto de castidad, tengo de declarar en la confession que peque carnalmente con vna persona que tiene voto de castidad, y lo mismo es de las demas circunstancias.

La duda es acerca desta conclusion, quando la persona que peca tiene voto de castidad, y tambien la persona con quien se peca si sera necessario declarar en la confession esta tal circunstancia. Parece que no, porque declarando el voto de castidad de la vna parte se declara sufficientissimamente, ser sacrilegio: luego no es necessario declarar mas en la confession. Lo mismo es, quando ambos los que pecan carnal-

pecan carnalmente ſon caſados, baſtará declarar en la confeſsion, que fue adulterio.

A eſta duda ſe reſponde, que es neceſſario declarar en la confeſsion que ambos tenian voto de caſtidad, o que ambos eran caſados. La razon es clara, porque aquel pecado tiene razon de ſacrilegio, o de adulterio de ambas partes: y tambien porque agraua notablemente dentro de la miſma eſpecie.

Quarta concluſion. La circunſtancia de parenteſco, o afinidad, neceſſariamente ſe ha de declarar en la confeſsion en los pecados de carne. Pongo por exemplo, como ſi vno tuuieſſe parte con vna parienta, o afin dentro del quarto grado, auia de declararlo en la confeſsion, diziendo que era parienta, o affin. En eſta ſentencia conuienen todos los Doctores. La razon es, porque por la tal circunſtancia ſe agraua notabiliſsimamente el tal pecado, y ſe paſſa a eſpecie de inceſto, como lo enſeña Sancto Thomas, y todos los Doctores. Pero haſe de aduertir, que como deziamos en la primera circunſtancia, no ſolamente ſe ha de declarar el parenteſco, o affinidad, ſino tambien el grado y la perſona, porque todo eſto agraua notablemente. *D. Tho. 2. 2. q. 184. art. 9.*

Haſe de aduertir acerca deſta concluſion, que la affinidad que nace de fornicacion la reſtringio el Concilio Tridentino al primero y ſegundo grado, quanto a lo que es contraher matrimonio. Deſuerte, que el matrimonio contrahido en el tercero, y quarto grado de la tal affinidad es valido. Pero podia auer duda ſi quedaron aquellos dos grados quanto a la razon de inceſto: ſi ſe tiene copula con perſona affin dentro del tercero y quarto grado. Delo qual ſe diſputa en la materia de matrimonio, y bien probable es, que aquellos grados no quedaron en razon de inceſto. De ſuerte que no es neceſſario declarar en la confeſsion que la perſona con quiẽ ſe peco carnalmente era affin en el tercero, o quarto grado por affinidad que nacieſſe de fornicacion. *Conc. Trid. ſeſſ. 24. c. 4.*

Quinta concluſion. La circunſtancia de parenteſco, o affinidad natural: neceſſariamente ſe ha de declarar en la confeſsion en el pecado de homicidio, o de cortar miẽbro, o de otra leſion corporal injurioſa. La razon es clara, porque la tal circunſtancia agraua notablemẽte eſtos pecados, y aũ los paſſa a otra eſpecie de pecado diſtinta de homicidio, los tales pecados ſon contra la virtud de piedad, y contra otro precepto diſtincto: porque ſon contra el precepto de honrar los parientes, y contra la inclinacion natural que el hõbre tiene a eſto. De lo qual ſe trata de propoſito en la materia de homicidio.

Sexta concluſion. No ſolamente el parẽteſco natural, ſino tambien el parenteſco eſpiritual y legal ſe ha de declarar en la confeſsion en el pecado de luxuria. Eſto enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos. La razon es, porque el tal pecado tiene eſpecial y particular razon de torpeza, como ſe declara en el lugar alegado: luego es neceſſario declarar eſta circunſtancia. *D. Tho. 2. 2. q. 154. art. 10. ad 2.*

Acerca deſta concluſion ay vna duda, ſi es neceſſario enel pecado de carne declarar en la confeſsion, que fue con hija de confeſsió. De ſuerte que la duda es, ſi vn confeſſor tuuieſſe parte con vna muger que huuieſſe cõfeſſado, ſi eſtaria obligado a declarar en la confeſsion eſta circunſtancia, diziendo que auia tenido parte con vna muger que auia confeſſado.

En eſta dificultad digo lo primero, que ſolicitar vna hija de confeſsion, o vna muger a coſas torpes en la miſma confeſsion, o proximamente a la confeſsion, tiene eſpecialiſsima razon de pecado, y grauiſsimo. De ſuerte, que es neceſſario declarar eſta circunſtancia en la confeſsion. En eſta determinacion conuienen todos los Theologos. La razon es clara, porq̃ el tal ſacerdote no ſolamente peca pecado de ſacrilegio por ſer ſacerdote, y por tener voto de caſtidad, ſino tambien es ſacrilegio grauiſſimo contra la ſantidad del ſacramẽto de la penitencia, y contra la fidelidad deuida al tal ſacramento. Es eſto en tãto grado verdad, que meritamente el que comete el tal ſacrilegio es ſoſpechoſo de la Fe, y los Inquiſidores lo caſtigan como a tal. En eſto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad conſiſte, quando vno cõfeſſò vna muger, y muchos dias deſpues tratò con ella, y peco carnalmente, ſi ſera circunſtancia que neceſſariamente ſe aya de declarar en la confeſsion en ſer hija de confeſsion.

En eſto ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que eſta circunſtancia tiene eſpecial deformidad, y es particularmente injurioſa al ſacramento de la penitencia, y anſi es neceſſario declararla en la confeſsion. Deſte parecer ſon algunos graues Authores y tiene fũdamento en el Derecho: porque eſtos tales los caſtiga el Derecho muy grauemẽte: y anſi de la grauedad de la pena parece que ſe colige ſer pecado eſpecial y particular. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que no tiene eſpecial malicia, ni notable grauedad, de ſuerte, que ſea neceſſario declararlo en la confeſsion. Deſte parecer ſon muchos graues Doctores, y la razon parece clara, porque como conſta del Derecho del ſacramento de la confeſsion no ſe contrahe algun parenteſco eſpiritual, como del ſacramento del Baptiſmo, o de la confirmació: luego no es neceſſario declarar en la confeſsion eſta circunſtancia. *Cap. fin. 30. q. 1.*

Digo lo ſegundo, que qualquiera deſtas ſentencias es bien probable, y ſe puede muy biẽ ſeguir por los Doctores y razones que ay por ambas ſentencias.

Acerca destas circunstancias ay vna duda, quando vna cosa esta prohibida con muchos preceptos, y mandada con diuersos mandatos, si es circunstancia que sea necessario declaralla en la confessión. Declaremos esta duda cõ exemplos. Dexa vno de oyr Missa, o quebranta la fiesta en vn Domingo, en el qual cae otra fiesta de guardar. La duda es, si este tal estara obligado a declarar en la confessió que en aql Domingo cayo otra fiesta de guardar. Lo mismo es quando en vn dia de quatro Temporas cae la vigilia de algũ Santo, de suerte, que esta vno obligado a ayunar por dos titulos. En esta dificultad ay dos sentẽcias. La primera es, que este tal esta obligado a declarar esta circũstancia. Ansi lo enseña el Doctor Nauarro, y otros Doctores. La razon desta sentencia es, porque entõces ay diuersos titulos y razones de obligar. La segunda sentencia es, que esta tal circunstancia comunmente hablando, no es necessario declararla en la confession. Deste parecer son comunmente los Theologos. La razon desta sentencia es porque el multiplicar los preceptos no causa distincta razon formal y distincta especie de virtud, o de pecado, y ansi no es necessario declarar esta circunstancia en la confession.

Nauarr. in man. cap. 1. nu. 4.

A esta duda mi parecer es, q̃ esta segũda sentẽcia es mucho mas probable y se deue seguir.

Pero ha se de aduertir, que si ay precepto de alguna cosa, y se haze voto della, entonces hase de declarar en la confession esta circunstancia. Como si vno hiziesse voto de ayunar en vn dia de Vigilia. La razon es, porque entõces el quebrantar el ayuno, no solamẽte seria contra la virtud de templança, sino tambien contra la virtud de religion.

Acerca desto mismo ay otra dificultad si algun religioso passa algun precepto de su prelado, si comete vn pecado que tenga dos malicias, vna contra la virtud de obediencia, y otra contra la virtud de religion. La razon de dudar es, porque de ambas a dos virtudes està obligado a obedecer a su prelado en lo que le manda debaxo de precepto.

A esta duda se responde, que se puede dezir muy probablemente, que el tal religioso no comete sino vn pecado mortal q̃ tiene vna sola malicia. Ansi lo enseña Cayetano, y el P. M. Soto. La razon es: porque aũque el quebrãtamiento del precepto sea contra la virtud de obediencia, y de religion, pero no es cõtra materia necessaria de obediencia, sino es por participacion de la virtud de religion mediante el voto que hizo, y ansi el tal pecado no tiene mas que vna malicia. Declaremoslo con vn exẽplo. Si vno hizo voto de ayunar, aquel ayuno pertenece a la virtud de abstinencia, y a la virtud de religion: y el quebrãtar el tal ayuno tan solamente es vn pecado cõtra la virtud de religion, de la qual participa la virtud de abstinencia. De essa misma suerte en nuestro proposito el religioso que quebranta el precepto, tan solamente comete vn pecado de desobediencia, quando lo que le mandaron por el precepto de si era indifferente. Pero ha se de aduertir, que aunq̃ regularmente quando vna cosa se manda con dos preceptos, no haga dos pecados, el que los quebrãta, ni sea necessario declarar esto en la confession, cõ todo esso en algũ caso puede ser necessario declarar la muchedũbre de preceptos cõ q̃ estaua mandada alguna cosa. Como si vno quebrantasse los preceptos, cõforme al menosprecio de los mismos preceptos: o si algũ precepto tuuiesse junta alguna pena grauissima, como pena de descomunion latæ sentẽtiæ, o pena de muerte. Entõces por el peligro de caer en la tal pena, con detrimento en los bienes tẽporales, o espirituales, se agraua notablemente el pecado de tal suerte, q̃ es necessario declararlo en la confessió.

Caiet. in 2. 2. q. 88. ar. 5. ad 3. Sot. 7. de iust. q. 2. ar. 3. ad 1.

Acerca de la circunstancia de lugar sagrado, se han de declarar algunas cosas pertenecientes a esta materia.

Primera conclusion. Hurtar en el lugar sagrado, es circunstancia que se ha de declarar necessariamente en la confession. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, y todos los Summistas, muy en particular, el Doctor Nauarro. La razon desta conclusion es, porque el tal hurto se passa a especie de sacrilegio. Luego es necessario declararlo en la confession. Que sea sacrilegio hurtar las cosas sagradas en lugar sagrado, como es la Iglesia, es cosa certissima y aueriguada. Porque hurtar las cosas sagradas, en qualquier lugar que se hurten es sacrilegio.

D. Thom. in 2. 2. q. 99. ar. 3. Caiet. to. 1. opusc. opusculo. 31. respõsio. 12. du. 2. Nauarr. in man. c. 17. nu. 95.

La dificultad es, si hurtar las cosas de los seglares, en el lugar sagrado, y por razõ de ser en lugar sagrado sea pecado de sacrilegio. Algunos Doctores piensan que no es pecado de sacrilegio, sino tan solamente de hurto, y que tan solamente es sacrilegio hurtar en lugar sagrado, quando se hurta en las cosas de la Iglesia, o que pertenecen a la misma Iglesia, porq̃ estauan depositadas en la Iglesia. Ansi lo enseña el Maestro Victoria, y el Maestro Soto. A esta duda se responde, que lo contrario es certissimo. De suerte, que qualquiera cosa que se hurte de lugar sagrado, es sacrilegio. Esto tienen comunmente todos los Doctores. Pruena se lo primero, porq̃ en el derecho se dize, que hurtar cosa no sacra, sino prefana de lugar sacro, es sacrilegio, y en otro lugar se determina que se ha de descomulgar como sacrilegio, el hombre q̃ hurto qualesquier bienes de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque hurtar las cosas sagradas es sacrilegio, aunque se hurten fuera de la Iglesia. Luego el sacrilegio que se comete

Vict. in sũ. q. 194. Soto 4. d. 18. q. 2. art. 4. d. 22. q. 2. art. 3. In cap. quisquis. 17. q. 4.

comete por razon del lugar sagrado, no solamente tiene lugar quando se hurtan cosas sagradas, sino tambien quando se hurtan cosas profanas. Lo tercero se prueua. porque hurtar del lugar sagrado, qualquiera cosa que sea, se haze injuria a la Iglesia, y al lugar sagrado. Luego es particular circunstancia, que necessariamente se ha de declarar en la confession. Acerca de todo esto se ha de aduertir lo primero, que en el hurto se pueden hallar tres maneras de sacrilegio, como dizen todos los Doctores citados, y particularmente la Glossa. La primera manera, hurtando cosas sagradas del lugar sagrado. La segunda, hurtando cosas no sacras, sino profanas del lugar sagrado. La tercera manera es, hurtar cosas sagradas del lugar profano. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ si alguno despoja la Iglesia de sus cosas proprias, con violencia, quebratando las puertas, o otro caso semejante, por el mismo caso està descomulgado, como se determina en el Derecho, y lo declaran muy bien Cayetano, y Nauarro.

Cap. sacrilegij. 17. q. 4.

Cap. cõquesti, de sentẽ. excommu. Caye. in Sum. v. excomm. c. 21. Nauarr. in manu. c. 27 nu. 49.

Segunda conclusion. El lugar sagrado, es circunstancia que necessariamente se ha de declarar en la confessiõ, en el pecado de homicidio, o de otro qualquier derramamiento de sangre que sea notablemente injurioso a el lugar sagrado con derramamiento de simiente humana. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara; porque todos estos pecados por razon de la circunstancia del lugar sagrado, passan a especie de sacrilegio. Luego es necessario declarar esta circunstancia en la confession. Lo mismo se ha de dezir de otros pecados que se cometen en la Iglesia, contra la immunidad de la misma Iglesia. Como si vn juez contra la forma del derecho sacasse vn delinquente de la Iglesia. De lo qual habla muy bien Syluestro, y los demas Summistas. Desto de las obligaciones que tiene el tal juez, se dira de proposito en otro mas comodo lugar.

Syl. v. immunitas Ecclesiæ. Summist. eodẽ verbo.

Acerca desta conclusion, se ha de aduertir, que quando la obra de pecado no tiene repugnancia con aquellos a que se ordena el lugar sagrado, segun el exercicio exterior y sensible, no es circunstancia que necessariamente se aya de declarar en la confession. Pongo por exemplo, si vn hombre estando en el lugar sagrado, consiente interiormente en vna fornicacion, la qual pretende hazer, y cometer fuera del lugar sagrado, la tal obra no tiene circunstancia que sea necessario declararla en la confession. De suerte, que la circunstancia del lugar sagrado, en este caso no muda la especie de pecado, ni agraua notablemẽte, de suerte que sea necessario declararla en la confessiõ. Lo mismo es si vn hombre estando en lugar sagrado, tiene firme proposito de matar vn hombre fuera de la Iglesia, o de cortarle algun miembro, o de hazer otra cosa semejante. La razon es, porque aquel consentimiento interior, no tiene repugnancia cõ la santidad del lugar sagrado. Lo mismo dizen algunos Doctores, de aquel que en la Iglesia mira alguna muger, para dessealla, o habla palabras deshonestas en la Iglesia, sino es q̃ las tales palabras sean publicas, porq̃ las dize a grandes vozes. Porque entonces tienen repugnancia con el lugar sagrado, y ansi es necessario declararlas en la confession, porque tienen razon de sacrilegio.

Acerca de la circunstancia del dia de la fiesta, se ha de aduertir, que muchos Doctores tienen por opinion, que se ha de declarar necessariamente en la confession. Ansi lo enseña San Antonino, Arçobispo de Florencia, y Adriano, y la Summa Angelica.

Anton. 2. p. tit. 9. c. 7 §. 3. & 3. p. tit. 17. c. 16 §. 5. Adria. q. 14. de confes. q. 4. Sũ. Angel. v. feria. §. 56.

Conclusion certissima. La circunstancia del dia de la fiesta, no es necessario declararla en la confession. Esta sentencia es comun entre todos los Doctores, y la tiene Cayetano, y el Maestro Soto, y el Maestro Victoria, y el Maestro Cano, y el Doctor Nauarro, y Syluestro y, la Summa Rosela, Santo Thomas en el lugar ya citado, y todos los Theologos deste tiempo. La razon es clara, porque aunque el precepto de guardar los dias de fiestas tenga por fin cessar de las culpas, y pecados. Pero el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Lo segundo, porque entre las obras que se mandan hazer en el precepto de guardar las fiestas, no es ninguna cessar de pecar. Luego esto no cae debaxo de precepto que manda guardar los dias de la fiesta. Luego esta no es circunstancia que se ha de declarar en la confessiõ. Acerca de las otras tres circunstancias, que son, con que ayudas, porque, y en que modo.

Caie. v. festidies, & ib. 1. opusc. opus. 18. q. 3. Sot. in 4 d. 18. q. 2. ar. 4. li. 6. de iust. q. 2. ar. 4. Vict. in Sũ. q. 195. Canus in relect. de pœnitent p. 5. Nau r. c. 6. num. 9. Syl. v. circũstantia, & Sum. Rosela ibidem.

Primera conclusion. Regular y comunmente hablando, no es necessario declarar en la cõfession con q̃ ayudas se hizo el pecado, ni con q̃ instrumentos, aunque alguna vez sera necessario declarallo en la confession. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porq̃ la malicia del pecado, no se toma formalmente de las ayudas, ni de los instrumentos con q̃ se comete el pecado. Luego esta circunstancia formalmente, no es necessario declararla en la confession. Pero en algun caso sera necessario declararla, porq̃ de alli se toma algo de la malicia del pecado. Desta conclusion se colige, q̃ si algun hombre para matar a otro vsa de instrumentos prohibidos por la ley, o afrentosos notablemente ha de declarar en la confession los tales instrumentos. La razõ es, porque de alli se agraua el pecado notabilissimamente, y aun alguna vez lo passa a otra especie de pecado. Tambien si vn hombre induze a otro para que le ayude en el pecado, està obligado a declarar esto en la confession, porque tiene especial razon de escandalo.

Segunda conclusion. La circunstancia, que es declaradora de la causa final, necessariamente se ha de declarar en la confession, si es pecado mortal. La razon es clara, porque como se enseña en la Prima Secũdæ, la causa final es la que da la especie a las obras del hombre. Luego si el fin es malo de suerte que sea pecado mortal, es necessarjo declarar esto en la confession. De lo qual se sigue, que si vno hurta por este fin de fornicar, està obligado a declarar esto en la confession. La razon es, porque aquel hurto tiene ya especie de fornicacion. Lo qual se ha de entender aunque no se siga la fornicacion sino tan solamente la pretenda con la intencion.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, si bastara en la misma confession declarar estas dos malicias, como distinctas, y como distinctos pecados, diziendo que cometio vn hurto, y que cometio vna fornicacion. La razon de dudar es, porque si vno jurò de no fornicar, y en hecho de verdad cometio este pecado, y quando se confesso dixo el pecado de fornicacion, y oluidosele el quebrantamiẽto del juramẽto: este tal satisfaze confessando despues en otra confession, el perjurio, aunque no haga menciõ de la fornicacion. Luego en nuestro caso sera lo mismo. En esta dificultad algunos Doctores tienen la parte afirmatiua, que basta confessar estas malicias, como distinctas. Por esta sentencia cita la Summa Angelica, adonde dize, que no es necessario confessar juntamedte la circunstancia con el pecado, sino que basta declarar aquellas dos malicias, como distinctas. Lo mismo parece que enseña el Doctor Nauarro, adonde dize, que el que confiessa algun pecado, y se le oluida la circunstancia que era necessaria declararla en la confession, no està obligado despues a confessar el pecado sino a declarar la circunstancia, como en el exemplo puesto en la razon de dudar. Desta misma suerte enseñan estos Doctores que basta declarar la malicia del pecado de la circunstancia, como distinctas, aunque en la misma confession.

Sum. Ang. v. inter rog. §. 6.
Nauar. in manu. c. 6. num. 20.

A esta duda se responde, que me parece cosa cierta declarar ambos malicias juntamente, y confessar la tal circunstancia como circunstancia de aquella obra. Esto enseña Syluestro, el qual dize: que la sentencia de la Summa Angelica, es gran error. Esta sentencia se prueua, porque el tal pecado fuera de la malicia que tiene de su propria especie por razon de la circunstancia participa otra particular malicia. Luego necessario es declarar la tal malica en la confession, y dezir la connexion que tienen entre si. Declaremos mas esto, quando vno hurta con intencion de fornicar el mismo hurto, por aquella intencion participa la malicia de la fornicacion. Luego todo junto se ha de declarar en la confession. Lo mismo se ha de dezir quando vno matò vn clerigo que no satisfaze a la confession confessando a parte el homicidio y a parte el sacrilegio, sino que lo ha de confessar todo junto. La razon es clara, porque la razon de sacrilegio notabilissimamente agraua en el homicidio del clerigo; la qual grauedad no tiene el sacrilegio en el hurto que se haze en la Iglesia. Luego es necessario declarar esto en la confession. Lo mismo se ha de dezir, quando vno cometio vn hurto de dos mil ducados, y en la confession solamente confesso que auia hurtado mil, porque se oluidò con oluido natural de los otros mil, quaudo se buelue a acordar dellos, no satisfaze a la confession diziendo, que hurto mil ducados, sino ha de dezir, que cometio vn hurto de dos mil ducados, porque de otra manera no declrra bastantemente toda la grauedad de la malicia de aquel pecado. A la razon de dudar se responde diziẽdo lo mismo, que en el tal caso està obligado a declarar juntamente, que el perjurio fue en la fornicacion, y de otra manera no cumple con la confession.

Silu. v. confes. q. 10.

Tercera conclusion. La circunstancia del modo con que se haze el pecado, muchas vezes es necessario declararla en la confession. Pongo por exemplo. Quando vn hombre mata a otro a traycion, està obligado a declararlo en la confession. La razon es, porque es notablemente mas graue pecado: lo mismo es, si vno toma lo ageno en presencia del dueño con violencia: o si violentamente arrebatasse vna donzella, y cõtra su voluntad tuuiesse parte con ella. La razõ es, porque estos pecados, por razon del modo son mas graues notablemente, y mudan la especie del pecado. Lo mismo es, si alguno en presencia de otro le dize palabras infames, y que le injurian. Porque este tal por razõ del modo es contumelioso.

Acerca desta conclusion, ay vna dificultad, si es necessario declarar en la confession el modo de sciencia, e de igorancia, diziendo, que hizo algun pecado a sabiendas, o ignorantemente. A esta duda se responde, que regular y comunmẽte hablãdo, no es necessario declarar esto en la confession. La razon es, porque el modo ordinario de pecar, es hazerlo a sabiẽdas, y ansi quãdo se dize el pecado, se ha de entender que lo hizo con consciencia, no declarando lo contrario, el cometerlo ignorantemente, es circunstãcia que desminuye la grauedad del pecado, y ansi no es necessario declararla en la confession. Pero si la ignorancia fuesse afectada, es necessario declararla en la confession, porque agraua notablemente. Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quando la ignorancia es de aquellas cosas que està el hombre obligado a saber, como de los articulos de la Fe, y de los preceptos del decalogo. Porque entonces es particularissima la deformidad, finalmente se ha de dezir, que

gene-

generalmente hablando todo modo extraordinario de pecar, que tiene notable malicia, necessariamente se ha de declarar en la confessió. Como si algun hombre tratasse con alguna muger contra natura, o cometiesse otro semejante pecado. Porque este modo tiene especialissima malicia. Aduiertese con Cayetano, que en este pecado contra naturaleza, se han de explicar tambien en la confession las circunstancias de las personas, como si fuera pecado natural. De suerte, que se ha de declarar si es religioso, o religiosa, o casado, &c. Tambien se ha de aduertir, que el modo de la continuacion del pecado, si es extraordinaria, tambien se ha de declarar en la confession. Porque bien ansi como la cantidad del hurto, necessariamente se ha de declarar, porque agraua notablemente, ansi tambien la continuacion por largo tiempo, y extraordinario, agraua notablemente, y ansi es necessario declararlo en la confession, y tambien, porque esto muchas vezes se haze có notable detrimento de la salud, y ansi es necessario declararlo, en la confession, porque agraua notablemente.

Caiet. 2. 2. q. 154. art. 11. & 12.

Acerca del modo de la intension, y del conato con que vno peca se ha de dezir, que comú y regularmente no es necessario declarar esto en la confession: porque regular y comunmente, no agraua notablemente el pecado. Verdad es, que en algun caso puede ser tan grande, y tá extraordinaria la intension, que sea necessario declararla en la confession. Pero no es necessario declarar en la confession, que pecò con cófiança de la diuina misericordia, y de que haria penitencia como enseña muy bien Santo Thomas, y Cayetano, y de alli lo tomò el Doctor Nauarro.

D. Tho. 2. 2. q. 21. ar. 2. Caie. ibid. Nauarr. in manu. c. 6. num. 4.

Otra cosa es, si pecò presumiendo que auia de alcançar la vida eterna, sin penitécia alguna, o si pecò con desesperacion no confiando, que auia de alcançar la salud espiritual. Este modo de pecar es necessario declararlo en la confession, porque trae consigo especial, y particular malicia.

Acerca de todo lo dicho de los pecados, y circunstancias, se ha de declarar vna duda, y es, si el confessor està obligado a preguntar todos los pecados, y todas las circunstancias que se han declarar necessariamente en la confession, quando es cosa verisimil, y probable, que el penitente por negligencia, o ignorancia dexa de confessar algun pecado, o circunstancia.

Primera conclusion. Comunmente hablando, el confessor en el caso dicho ha de preguntar todas estas cosas. Esta conclusion se prueua lo primero del capitulo Omnis, en el qual se determina, que el confessor ha de inquerir diligentemente los pecados, y las circunstancias de los pecados. Lo segundo se prueua, porque el sacerdote es juez en el foro de la consciencia, y juntamente medico. Luego ha de preguntar por todos los pecados, y por las circunstancias de los pecados, para que pueda bien juzgar y curar sabiendo todas las enfermedades. Lo vltimo se prueua, porque el sacerdote està constituydo por Dios por juez, para que haga recompensar las injurias q̃ se le han hecho. Luego tiene necessidad de saber todos los pecados, y circunstancias de los pecados cometidos contra la diuina Magestad.

Segunda conclusion. El confessor no ha de ser importuno en preguntar al penitente muchas cosas que no son necessarias para la confession, sino basta que probablemente juzgue, que el penitente hizo sufficiente diligencia, y que tiene entendimiento para conoscer los pecados, y las circunstancias de los pecados. Esta conclusion se prueua, porque el confessor està obligado a aligerar la confession, y a hazerla suaue, y con estas preguntas seria intolerable, siendo como son impertinentes. Lo segundo, porque con semejantes preguntas. los flacos e ignorátes muchas vezes se escádalizan, conociendo por las preguntas del confessor, nueuas circunstancias, y nueuos modos de pecar. De lo qual se ha de ver Syluestro, que habla muy bien en este punto.

Syl. v. confess. §. 14 & 15.

Tercera conclusion. El confessor està obligado a enseñar al penitéte en comun, y en particular lo que el penitente està obligado saber, aunque se escuse el penitente por ignorarlo có ignorancia inuincible. Pongo por exemplo. Està obligado a enseñarle que vn contrato es vsurario, y que està obligado a saber los articulos de la Fe, y persuadirle que los aprenda. La razones, porque el cófessor es ministro de Christo, y Vicario suyo, para poner al pecador en el camino de la virtud. Luego el confessor no haze fielmente su oficio, sino enseña y amonesta al que yerra.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que esto se ha de entender quando el sacerdote probalemente entiende y juzga que ha de aprouechar algo con su consejo, y doctrina. Porque de otra manera, no està obligado a amonestar al penitente, quando el penitente tiene ignorancia inuincible, y sana consciencia. Esto enseñan todos los Doctores y la razon es clara, porque la tal amonestacion, no sirue sino de escandalizar al penitente que tiene buena y sana consciencia. Esto se confirma, porque la correpcion se ordena al bié particular del proximo, y tambien el sacramento de la confession, y todo lo q̃ està obligado a hazer el sacerdoto, se ordena al bié particular del penitente, y esto es ansi, que quando la correpcion no ha de ser de prouecho, sino antes ha de dañar, no està vno obligado a corregir el proximo, sino antes lo ha de dexar. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Esta doctrina mas tiene lugar en los casos parti-

particulares, que no acerca de la verdad de la ley en general y comun. Porque por marauilla se puede escandalizar vno por flaco que sea de que le enseñen los Articulos de la Fe, o los casos pertenecientes a la ley de Dios en comun. Pero puede acontecer, q̃ alguno ignore inuinciblemente que esta obra en particular sea hurto, o vsura, o fornicacion. Pongo por exemplo. Vn hombre se caso con vna muger, dentro del quarto grado ignorando el impedimento, y agora se està en aquel estado, sin dispensacion ninguna. El confessor sabe ciertamente, que tienen aquel impedimento, y tambien sabe que diziendoselo no ha de aprouechar nada. En este caso està obligado el sacerdote a dexarlos con su ignorancia. De lo qual habla muy biẽ el Maestro Cano. La razon es, porque si el sacerdote no aprouecha nada, amonestandolos, mejor es dexarlos en su ignorancia. Pero hase de aduertir, que el Doctor, o Maestro publico, no ha de dexar de enseñar la doctrina necessaria en comun, por el escandalo de algunos en particular. Ansi lo enseña el Derecho.

Cano in relect. de pœniten. p. 5.

46. d. cap. error.

Cap. XX, De algunos casos en que es licito dimidiar la confession, y no la hazer entera del todo.

PRimera conclusion. El que tiene casos reseruados, regular, y comunmente ha de yr al superior que los reseruò, para que le oya la confession entera de todos sus pecados, o le dè licencia para que el inferior le pueda absoluer de todos los reseruados. Esta es comun doctrina de todos los Theologos, particularmente de los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Cayetano, y el Maestro Soto. La razon es clara, porque es de derecho diuino, que la confession de si sea entera. Luego es necessario que el penitente comunmente hablando, haga sus diligencias para ser entera la confession. De lo qual se sigue, que quando ay posiblidad moral de yr al superior, no puede el inferior absoluer de los casos no reseruados, sino es que primero pida licencia para absoluer de los reseruados. Porque este tal se puede muy bien confessar enteramente de todos sus pecados. Luego estando en derecho diuino, està obligado a hazerlo ansi, y este es el comun vso de toda la Iglesia, y si el superior no quisiere dar licencia para absoluer de los pedados reseruados, sino que el quiere por si mismo oyr la confession, no puede el penitente confessar al inferior los pecados no reseruados, sino todos los ha de confessar al superior. Porque de otra suerte haria contra el derecho diuino de la integriead de la confession.

Discipul. D. Th. in addit. q. 9 ar. 2. Caiet. in Sũ. v. confess. q. 10. Sot. in. 4. d. 18. q. 2. ar. 5.

Segunda conclusion. Sino es cosa facil yr al superior, y por otra parte ay necessidad de celebrar, o de comulgar, entonces el inferior puede absoluer de los pecados no reseruados, y en lo que toca à los demas remitille al superior, para que le absuelua dellos. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar citado, en la conclusion passada. La razon es clara, porque esta confession es entera, quanto es de parte de la intencion del penitente, y del confessor. Porque el penitente confiessa todos sus pecados, y el sacerdote absuelue de todos los que puede. Lo segundo se prueua, porque si el penitente calla en la confession algun pecado por alguna causa razonable, de lo qual diremos abaxo: esta tal confession es entera, segun el derecho diuino. Luego en nuestro caso sera entera la confession, porque se dimidia por causa razonable, como consta de nuestra conclusion.

Tercera conclusion. En el caso de la segunda conclusion, el penitente està obligado a confessar al inferior todos los pecados reseruados y no reseruados. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienẽ lo contrario. Pero nuestra conclusion es comun sentencia de todos los Doctores, que lo enseñan ansi con Santo Thomas: y tambiẽ lo enseña Durando, y otros Doctores. La razon desta conclusion es clara, porque el confessor haze oficio de medico, y ansi es necessario que sepa todas las enfermedades del enfermo, porque suelen tener connexion ente si, y vn pecado suele agrauar otro, y suele tener connexion con el otro: y ansi es necessario declararlos todos al confessor inferior, para que pueda curar el alma de todos sus pecados. Tambien esto es necessario, porque comunmente no sabe que casos son los reseruados, y que casos no lo son.

D. Tho. in addit. q. 9. art. 2. Duran. in 4. d. 17. q. 15.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es, porque el sacerdote inferior no puede absoluer de los casos reseruados. Luego no es necessario confessarlos, porque la confession se ordena a que el sacerdote le absuelua de los pecados. A esta duda se responde lo primero, que aunque el sacerdote inferior no puede absoluer derechamente de los pecados reseruados, pero puede absoluer indirectamente. Porque como queda dicho arriba, no se puede perdonar vn pecado, sin que se perdone otro: porque se perdona quando Dios infunde gracia en el alma. Y ansi quando el confessor inferior absuelue de los pecados no reseruados, causa gracia con su absolucion: y por consiguiente absuelue de los pecados reseruados. Pero el penitente està abligado a bolucr a confessar los reseruados, para que derechamente le absueluan dellos. Lo segundo se puede responder, que aunque es verdad, que el confessor inferior no tiene poder de absoluer de los pecados reseruados, con todo esso se le han de confessar. Verdad es, que conuence el argumento,

to, que no es necessario que sepa los pecados reseruados como juez. Pero como la razon de juez esta junta con la razon de medico, el qual no puede bien curar vna enfermedad sin que las sepa todas: por esso es necessario que el penitente le confiesse todos los pecados.

La segunda duda es, si el caso reseruado al superior tiene annexa descomunion reseruada tambien al superior, si podra el confessor inferior en el tal caso absoluer de los pecados no reseuados. La razon de duder es, porque el tal confessor no puede absoluer de los reseruados, sino absuelue juntamente de la descomunion, y no puede absoluer de la descomunion por estar reseruada: luego tampoco puede absoluer de los pecados. Declaro esta dificultad, quando el confessor inferior absuelue de vn pecado, por consiguiente absuelue del otro. Pero quãdo absuelue de vn pecado, no se colige que puede absoluer de la descomunion. A esta duda se ha de responder, que comunmente hablando, en este caso el confessor inferior no puede absoluer aun de pecados no reseruados, sino es q̃ tenga licencia de absoluer de la descomunió. Esta es sentécia comun de todos los Doctores, y se funda en la razon de dudar, que pusimos. Diximos ser esto ansi, regular y comunmente, porque en algun caso raro y particular, bien podria ser verdad lo contrario, como diremos en otra ocasion. Y desto se suele tratar en la tercera parte, y en la materia de excomunion.

3. p. q. 79. art. 4.

La tercera duda es, porque ninguno està obligado a confessar vn pecado mortal dos vezes. Luego si el penitente està oblgado a confessar los pecados reseruados al confessor inferior, no estara obligado a confessarlos al superior. A esta duda se responde, que quanto es de parte de la confession, tan solamente està vno obligado a confessar sus pecados vna vez. Pero en este caso està obligado a confessarlos dos vezes, porque el primero no tuuo jurisdicion para absoluer derechamente de los pecados reseruados.

La quarta duda es mas dificil, quando el superior oye por si mismo los casos reseruados tan solamente, y absuelue dellos, si la tal confession sera sacramental. En esta dificultad ay dos diuersos pareceres, y dos contrarias sentencias. La primera es, q̃ quãdo el superior oye primero la confession que el sacerdote inferior, està obligado a oyr todos los pecados, no solamente los reseruados. Y si de otra manera absuelue, no sera absolucion sacramental: porque no sera materia deuida deste sacramento. Esta sentencia tiene Durando, Cayetano, y otros discipulos de Santo. Y dizen, que el vso de absoluer que ay en Roma, no conuence, porque la tal absolucion no es sacramental, sino tan solamente absuelue el superior de la descomunion y comete la absolucion de todos los pecados, aun reseruados al inferior. Esta sentencia se prueua lo primero, porque la integridad de la confession es de derecho diuino: de tal suerte, que el Summo Pontifice no puede dispensar en ella. Luego el superior en ninguna manera puede hazer que se dimidie la confession. De suerte, que la materia deste sacramento es confession entera, sin lo qual no se haze verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque por la misma razon, el cura podria oyr a sus feligreses los pecados mas graues, y absoluer dellos, y los demas darles licencia para que los confiessen con otros. Esta sentencia es bien probable y conforme a ella se ha de aduertir, que el tal superior que oye los casos reseruados, aunque no absuelua sacramentalmente, està obligado à guardar el secreto de la confession, porque el descubrir los tales pecados se ordena a la confession. Lo mismo digo, quando vno pide licencia al superior para que le absueluan de algun caso reseruado.

Duran. in 4. d. 13. q. 15. ad in 4 in mater de confes q. 4. Caie. en el lugar ultimo allogado

La segunda sentencia es muy mas probable, que es licito al superior oyr tan solamente los pecados reseruados, y absoluer dellos sacramentalmente, si ay justa y razonable causa. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, y otros muchos modernos Theologos. Esta sentencia se prueua lo primero del vso de la Iglesia Romana. Porque alli los penitenciarios del Papa solamente oyẽ los casos reseruados, y absueluen dellos. El qual vso no se permitiera si fuera sacrilegio. Lo segundo se prueua, porque de parte del penitente puede dimidiarse la confession, por algun peligro que aya de alguna notable infamia. Luego tambien de parte del sacerdote puede dimidiarse la confession por la reseruacion de los casos, que es de gran prouecho para la Iglesia, y por el impedimento de los superiores, que estan ocupados en graues negocios. Lo vltimo se prueua, porque en algun caso se puede dimidiar la confession de parte del sacerdote. En caso que el sacerdote està oyendo la cõfession, y le da vna graue enfermedad, por la qual no puede oyr enteramente la confession. En este caso le puede absoluer, conforme a la doctorina del Padre Maestro Soto, aunque no aya oydo enteramente la confession. Luego lo mismo sera en nuestro caso, quando los superiores estan ecupados en grauissimos negocios. Pero hase de aduertir, que todos los Doctores cõuienen, en que seria mas seguro dar licencia, para que el inferior los pudiesse absoluer de los casos reseruados. Conforme a esta segunda sentencia se ha de dezir, que la tal confession es entera, moralmente hablando, y segun que es possible moralmente.

Caie. v. confes. 1. condi. 10. Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 5. Nauarr. de pœnit. d. 5. c. considerent. Moderni Theologi in addit. q. 9. art. 2.

Pero toda via queda dificultad en esta sentencia, si el penitente que confesso al superior todos

todos los pecados reseruados, tan solamente estara obligado a confessar al inferior todos los pecados, ansi reseruados, como no reseruados. La razon de dudar es, porque el que se confiessa primero al inferior, està obligado a confessar enteramente todos los pecados reseruados, y no reseruados. Luego lo mismo sera quādo se confiessa primero con el superior, para que alguna vez se haga entera confession. Por el contrario ay otra razon, porque este tal està ya absuelto sacramentalmente de los pecados reseruados. Luego no està obligado a confessarlos otra vez: porque de otra manera estaria obligado, a confessarse dos vezes de vn mismo pecado. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera es, que en el tal caso el penitēte tan solamente està obligado a confessar al inferior los pecados no reseruados, de los quales no està absuelto. Esta sentencia tiene Ioannes de Mayores, y Gerson en los lugares que cita el Doctor Nauarro en el lugar alegado. La segunda sentencia es, que en el tal caso està obligado el penitente a confessar al inferior todos los pecados reseruados y no reseruados, para que el confessor como medico le pueda curar de los tales pecados. Esta sentencia tiene Soto, y Nauarro. A esta duda se responde, que ambas a dos sentencia son probables, y se pueden muy bien seguir. Esto se conuence con las razones que se traen por ambas sentencias.

La quinta duda es, si es licito alguna vez dimidiar la confession callando algun pecado, o alguna circunstancia por algun grande inconueniente, que se sigue de la confession del tal pecado, o circunstancia. Parece que no es licito, porque la integridad de la confession, no solamente es de derecho diuino, en el qual nadie puede dispensar, sino tambien es parte essencial del sacramento. Luego en ningun caso es licito dimidiar la confession. Lo segundo se prueua, porque en ningun caso es licito dimidiar el sacramento de la Eucharistia, consagrando el pan sin el vino, o al contrario como se determina en la materia de Eucharistia. Luego en ningun caso es licito hazer confession que no sea entera. Lo vltimo se prueua, porque mucho peor es dimidiar la confession, que dexarla totalmente: porque en dexarla no ay peligro de hazer injuria al sacrameeto. Luego en el tal caso, ha se de dexar la confession: y no dimidiarse.

A esta duda se responde, que para euitar algun graue escandalo, o notable detrimento corporal, o espiritual, proprio, o ageno, es licito dimidiar la confession como materialmente, callando algun pecado mortal, o circunstancia, de la qual se sigue el tal escandalo, o detrimento: lo qual se entiende, si de otra manera no se puede euitar. Esta sentencia tienen comunmente todos los discipulos de Santo Thomas, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el precepto de la integridad de la confession, no es natural, sino sobrenatural, puesto por Christo nuestro Señor, y el precepto de euitar los escandalos y detrimentos de los proximos, es precepto natural. Luego no es creyble, que el precepto sobrenatuaal del orden de la gracia, obliga con aquel detrimento y daño. Porque como dizen los Theologos, la gracia no destruye la naturaleza, sino antes la perficiona. Lo segundo se prueua esta resolucion, porque respecto de aquel pecado, o circunstancia, de la mismamanere se ha el hombre como sino tuuiera copia de confessor, pues està obligado a euitar semejantes daños. Luego en el tal caso, no ha de confessar el tal pecado, o circunstancia del pecado. Lo tercero se prueua, porque de otra suerte la confession se haria estrañamente odiosa, y seria yugo pesadissimo. Desta resolucion se sigue, que si alguna muger teme algun mal probablemente, puede callar en la confession algun pecado, o circunstancia de pecado. Pongo por exemplo. Si vna muger por confessarse con el proprio parrocho, no teniendo otro se ha de escādalizar, y solicitalla a mal, puede muy bien callar el tal pecado. Lo mismo es, si el penitente matò el padre del proprio parrocho, no teniendo otro con quien se cōfessar, puede muy bien callar el tal pecado, si està cierto moralmente, que el parrocho lo ha de infamar del tal pecado, o ha de procurar vengarse. Todo esto se sigue de la resolucion passada. Lo segundo se sigue, que en algunos casos estara obligado de precepto a callar el tal pecado, o la circunstancia. La razon es, porque si es licito dimidiar la confession en el tal caso corre el precepto de euitar el escandalo, o detrimento graue, proprio, o ageno: como en el caso de la muger, y en otros semejantes. Pero ha se de aduertir acerca desta resolucion, que en estos casos es licito materialmente dimidiar la confession, auiendo tres condiciones. La primera es, que el peligro del escandalo, y del daño sea graue, y notable, y muy probable. Porque si el daño es ligero, y de poco momento, no se ha de dimidiar la confession por el. Tambien sino es cierto moralmente, sino fundado en ligeras conjecturas, no es cosa licitar dimidiar la confession. La segunda condicion es, que no se pueda diferir comodamente la confession, y no ay comodamēte otro con quien se poder confessar sin tal detrimento, o escandalo. Porque si se puede dilatar la confession, aunque padezca algun detrimento espiritual de no se confessar, està obligado a dilatar la confession para confessarse enteramente. Y si ay otro confessor, se ha de confessar con el. La tercera cōdicion es, q̄ no ha de callar pecado ninguno, ni circunstancia, sino tan solamente lo que fuere necessario para euitar el escandalo, o el daño. Lo qual todo se ha de

Discipul. D.Th. in ad dit. q. 9 art. 2.

de considerar con gran prudencia para que la confession se haga entera, en quanto fuere possible. A la primera razon de dudar encontrario se responde, que la integridad de la confession es de derecho diuino, y pertenece a la parte essencial del sacramento de la penitencia. Pero esto hase de entender regular, y comunmente, porque en algun caso por institucion de Christo, se puede dimidiar materialmente, y no formalmente, pretendiendo dimidiarla. A la segunda razon se responde, que el sacramento de la Eucharistia por ninguna razon, y en ningun caso es licito dimidiarlo, consagrando el pan sin el vino: o al contrario. Pero la confession en algun caso por alguna razon vrgente, es licito dimidiarla, hablãdo materialmente. Y ay grandissima diferencia entre lo vno, y lo otro: porque la cõfession que es parte del sacramento de la penitencia, es vna obra humana moral, y ansi el precepto de la integridad de la confession se ha de entender quanto es possible, hablando moralmente. Pero al sacramento de la Eucharistia, no tiene por materia ni forma cosa alguna que dependa de possibilidad moral. Por lo qual el precepto que ay de enterar el sacramento de la Eucharistia, se ha de entender absolutamente, y sin limitacion ninguna. A la vltima razon de dudar se responde, que el no hazer entera confession materialmente, y a la manera dicha, no es hazer injuria al sacramento de la penitencia.

Antes que passemos adelante ay vna breue duda que tiene connexion con la passada, y es, si quando ay necessidad de comulgar, porque corre el precepto de la comunion, y no puede hazer entera confession, porque ha de callar algũ pecado, o alguna circunstancia para euitar algũ escandalo, o detrimento, particularmente de tercera persona, si sera mejor comulgar en el tal caso sin confessarse, que no dimidiar la confessiõ. La razon de dudar es, porque mas obligatoria es, y mas fuerça tiene el precepto diuino de hazer entera confession, y no la dimidiar, que no el precepto diuino de confessarse antes de comulgar. Luego quando no se pueden guardar comodamente el vno, y el otro: hase de guardar el precepto de la integridad de la confession. En dificultad algunos Doctores afirman, que en el tal caso, es mejor comulgar sin confessarse, que confessarse callando algun pecado, o circunstancia. De suerte, que en el tal caso se ha de auer como sino tuuiera copia de confessor. Ansi lo enseña el Doctor Palacios y otros modernos Theologos.

Pala. in 4. d. 17. q. 6. Altisio. li. 4. c. de confess. q. 3. Maio. in 4. d. 17. q. 5. Nauarr. in man. cap. 7. num. 6. Caie. ibid. & loco citato.

A esta duda se responde, que en el tal caso està obligado a confessarse antes de comulgar aunque no haga entera confession materialmente. Esta sentencia tiene Altisiodorense, Ioannes de Mayores, Nauarro, y Cayetano, y todos comunmente. La razon es, porque en tal caso se puede confessar enteramente, quando lo pide el precepto de la confession. Y por otra parte absolutamente ay precepto de confessarse antes de comulgar. Luego pudiendo cumplir con este precepto, es necessario que se confiesse antes de comulgar. De lo qual facilmente se suelta la razon de dudar.

De lo qual se sigue clarissimamente, que en el articulo de la muerte se deue vno confessar, aunque sea necessario callar algũ pecado, o circunstancia, para euitar algun escandalo, o detrimento del proximo. Y en este caso todos dizen que es necessario confessarse y que por ninguna via es licito dexarse de confessar. Pero quando no ay peligro de muerte, ni necessidad de comulgar, mucho mejor es dilatar la confessiõ que no confessarse callando algun pecado, o circunstancia de pecado.

La sexta duda es, si es licito dimidiar la confession para guardar la honra y fama del cumplice con quien pecò, o de otro proximo acerca del confesso, en cosa que sea grauemente afrentosa. Pongo por exemplo. Tuuo vn hombre parte con su propria hermana, y no tiene otro confessor con quien se confessar sino el cura. Si se confiessa con el cura declarandole esta circunstãcia, vendra en conocimiento de la persona con quien pecò, y infama a su propria hermana acerca del cura. La duda es, si en el tal caso es licito dimidiar la confession, callando la tal circunstancia. En esta dificultad ay tres sentencias. La primera sentencia es, que no es licito en este caso callar el tal pecado, o la tal circunstancia, por el detrimento, o infamia que se le sigue al complice con quien pecò acerca del confessor. Esta sentencia parece que tiene Santo Thomas y tienela Durando, y San Buenauentura, y Pedro de Palude, y Gabriel, y Adriano, y Syluestro, y otros muchos Doctores. Esta sentencia tiene fundamento, lo primero, porque aquel detrimento que padece el complice acerca del cõfessor es poco, porque tan solamente lo sabe vn hombre en el lugar de Dios, y debaxo del secreto de la confession. Luego para que el penitente se confiesse enteramente, y ansi se consuele, no se ha de hazer caso de aquel detrimento. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque el hombre tiene derecho para confessarse, y por la confession alcançar la salud espiritual de su alma. Luego no està obligado a callar pecado ninguno, ni circunstancia de pecado por la fama y honra del otro. Porque no tengo yo de perder el derecho proprio que tengo a alguna cosa, por la vtilidad y comodidad de otro ninguno, aunque sea vtilidad en la fama, y en la honra. La segunda sentencia contraria a esta es, que no es licito dezir el pecado, o circunstancia de pecado, con detrimento y daño de otro, sino que puede muy bien, y deue callar la tal circunstancia, o pecado. Esta sentencia tiene Cayetano, y

D. Th. in q. 16 d. 43. art. 2. q. 5. ad 5. Durand. ibid. q. 4. D. Bona. d. 21. n. 2. p. d. art. 1. Palu. d. 17. q. 2. ar. 1. Gabr. q. 1. conclu. 5. Adria. q. 1. de conf. ad 4. Syl. v. confe. 1. §. 24. & multi alij.

Caie.v. confes.condi.3. Nauarr. in man.c.7.n.3. & super c.consideret de pœnit. ca.5.n.96. Canus in relact.de pœnit p.5. Marsil.in 4.q.22. ar. 1.dub.1.ad 6.

no,y Nauarro,y Cano,y esta misma tienen muchos modernos Theologos. Y tambien tiene esta sentencia Marsilio. Esta sentencia se funda lo primero,porque aunque estemos obligados a confessar los pecados por graues que sean, aunque se siga grauissima infamia acerca del confessor,pero la infamia propria grandemente se compensa con el fructo excelentissimo del sacramento q̃ recibe el penitente:pero la infamia del proximo con cosa ninguna se puede compensar ni de hecho recibe fructo ninguno espiritual. Luego no es licito infamar al proximo para confessarme yo enteramente. Lo segundo. La confession no es necessaria para la salud espiritual absolutamente,sino supuesta la ordenacion diuina. Y no es creyble q̃ Christo nuestro Señor quisiesse instituyr la confession con daño,y detrimento grande de tercero. Luego en el tal caso no puede el confessor confessar el tal pecado,o circunstancia de pecado. Esto mismo se prueua con todos los argumentos con que prouamos,que para euitar algun escandalo, o detrimento espiritual,o corporal,es licito y se deue callar en la confession algun pecado,o circunstancia de pecado. Acerca desta sentencia se ha de aduertir, que se ha de entender quando es la infamia grande,y de alguna importancia, porque si es cosa minima, està obligado el penitente a hazer confession entera. Pongo por exemplo. Si de confessar vna muger que ha tenido parte con alguna persona, el confessor viniesse a entender que este tal era vn mancebo, el qual segun la estimacion de los hombres doctos casi no pierde nada. En el tal caso, la tal muger està obligada a confessarse enteramente, no obstante aquella perdida pequeña de la fama del tercero. Y lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes. Y si el cófessor por otro camino supiesse el pecado del tercero,auiase de hazer entera confession,porque entoces de la confession no se sigue infamia alguna.

La tercera sentencia es como media entre estas dos,que el penitente en los casos ordinarios quando se confiessa fuera del articulo, o peligro de muerte:puede y deue callar el tal pecado,o circunstancia,por seguirse graue infamia del tercero. Pero en el articulo de la muerte està obligado a confessar el pecado, o circunstancia,aunque se siga infamia al tercero, sino fuesse muy grande y graue, que entonces tambien estaria obligado a callar la tal circunstaucia, o pecado. Esta sentencia tiene el Maestro Cano en el lugar citado.

A esta duda se responde,que esta tercera sentencia casi no tiene probabilidad, y la primera es probable,y la segunda es la mas probable de todas. Esta resolucion tiene tres partes. La primera se prueua,porque aquella diferencia que se haze entre el articulo de la muerte,y el otro tiempo es muy voluntaria, y sin fundamento ninguno,porque de la misma suerte està vn hóbre obligado a mirar por la fama y honra del proximo en el articulo y peligro de muerte, que en el otro tiempo,luego si por la infamia que se sigue al proximo,es licito en el otro tiépo callar el pecado,o circunstancia de pecado, y se deue hazer ansi,tambien sera lo mismo en el articulo,o peligro de muerte.

La segunda parte de la conclusion se prueua con las razones hechas por la primera sentécia, y con la authoridad de los Doctores que le siguen. De lo qual se ha de ver el padre Maestro Victoria,y el padre Maestro Soto.

Victor.in Sũ.q. 174. Sot.in.4. d.18.q.2. ar.4. & 5.

La tercera parte de la conclusion se prueua con los argumentos hechos por la segunda sentencia que tienen mucha fuerça,y con la authoridad de los Doctores que la siguen. Y porque esta sentencia es mas probable,sera razon responder a los fundamentos de la primera sentencia.

Al primer fundamento se responde, que aquel detrimento que se sigue en la fama acerca del confessor, no es pequeño, sino grande, Porque aunque sea acerca de vno el tal es hombre graue,porque ansi lo ha de ser el confessor y ansi es mayor el detrimento que si fuera la infamia acerca de muchos,siendo hombres ordinarios. Al segundo fundaméto se responde, que el penitente no tiene derecho de confessar sus pecados con detrimento de la fama del tercero. Porque por la institucion del sacramento de la confession no adquirio el peñitente derecho para infamar a nadie. Ni el sacramento de la penitencia le instituyò el author de la gracia con detrimento de tercera persona. Acerca desto mismo queda toda via vna dificultad. Sea caso que el penitente calla en la confession alguna circunstancia de algun pecado por la fama y honra de algun tercero. Siguese que en este caso estè obligado a confessar vn mismo pecado dos vezes:lo qual es dificultoso. Que se siga parece claro,porque al principio està obligado a confessar el pecado,aunque no confiesse su circunstancia,y despues està obligado a confessar la circũstancia,la qual no puede declarar sin confessar el pecado.

A esta duda conforme a la primera sentencia es muy facil de responder:particularméte q̃ no estoy yo obligado a mirar por la fama del otro con mi proprio detrimento, y en este caso sigueseme a mi detrimento,que es confessar vn pecado dos vezes, lo qual es algun detrimento en la honra. Pero esta sentencia no es la mas probable conforme a nuestro parecer,y ansi es necessario responder a esta duda de otra manera.

La segunda manera de dezir conforme a la segunda sentencia,que es la mas probable, es de zir,que en aquel caso puede muy bien callar no solamen-

solamente la circunstancia del pecado, sino tãbien el pecado. De suerte, que si cometio pecado de carne con su propria hermana, quando se confiessa la primera vez puede callar, no solamente la circunstancia, sino tambien el pecado de la carne. La razon desta manera de dezir, que tienen algunos es, porque si el penitente no puede infamar al proximo acerca del confessor; hase de prouar que esto se haga sin ygual detrimento de parte del penitente, qual seria confessar vn mismo pecado dos vezes. Esta manera de dezir no me contenta, ni es buena, porque el precepto diuino de la integridad de la confession obliga quanto fuere possible moralmente hablando. Y es possible moralmẽte hablando, declarar en la primera confession la substancia del pecado: luego hase de hazer ansi. La tercera manera de dezir es la mas verdadera, y es, que absolutamente hablando y comunmente hablando, ninguno està obligado a confessar el mismo pecado dos vezes. Pero en algun caso extraordinario puede vno estar obligado a confessar vn pecado dos vezes, porque al principio no pudo hazer entera confession de sus pecados declarando todas las circunstancias dellos.

De lo dicho se sigue vna cosa que es muy cierta, que en ninguna manera es licito manifestar y declarar en la confession la persona del complice con quien se pecò, quando no es necessario para manifestar sus proprios pecados. La razon es, porque si esto no es licito quando no es necessario para confessar los proprios pecados, como ya hemos dicho, mucho menos serà licito quando cessa esta causa. De lo qual se dira mas de proposito quando tratarremos del secreto de la confession. De lo qual se colige que pecan grauissimamente los confessores que directamente, o indirectamente preguntan por la persona del complice, como dize muy bien Durando en el lugar alegado, y comunmente lo enseñan todos los Doctores. La razon es, porque se haze graue injuria al cõplice, pues se pregunta de su pecado oculto cõtra el orden de derecho, y contra el orden de la charidad. Tambien se haze injuria al mismo sacramento que se instituyò para santificar los hombres, y lo toma el confessor por instrumẽto de maldad, y el mismo sacramento se haze odioso. Antes quando el penitente inaduertidamente, y con ignorancia declara la persona del complice con quien pecò el confessor, lo ha de reprehender y amonestar, enseñandole que es pecado mortal, y que se acuse en aquella cõfession de la tal negligencia, o ignorancia. Verdad es, que si el penitente lo hizo con ignorancia inuincible, y no pretendiendo infamar al cõplice, no sera pecado mortal, como lo enseña San Antonino, y Sylvestro, y Nauarro en los lugares arriba citados.

Quarta conclusion. Licito es dimidiar la confession callando algunos pecados por alguna enfermedad graue y mortal que sobrebenga al penitente. El exemplo es, quando es tan grande la fuerça de la enfermedad que no da lugar al penitente para que pueda confessar todos sus pecados, sino tan solamente algunos. Sino confiessa ninguno diremos abaxo lo que se ha de hazer. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente los discipulos de S. Thomas. La razõ es, porque en caso que el penitente no pueda confessar todos los pecados sino algunos, y haga materia de confession, ya haze entera la confession formalmente hablando, y en quanto es possible moralmente. Luego licito es dimidiar la confession en el tal caso, y el tal penitente se puede absoluer sacramentalmente. Y antes el sacerdote està obligado en el tal caso a absoluerle por el peligro q̃ ay: y porque puede acontecer que el tal penitente tan solamente tenga atricion, que no basta para justificar. *Discipul. D. Thom. in addit. q. 9. art. 2.*

Quinta conclusion. Como es licito dimidiar la confession en los casos ya dichos por los impedimentos q̃ ay de parte del penitente, ansi tãbien es licito dimidiar la confession por el justo impedimento que puede auer de parte del sacerdote. Esta conclusiõ enseña el padre Maestro Soto, y los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque si el sacerdote ha oydo la mitad de la confession, y no puede oyr mas, porque le sobreuino vna enfermedad mortal, o otro impedimento que en ninguna manera puede euitar, en el tal caso ay verdadera materia de confession, y la tal confession es entera formalmente y de intencion. Luego licito es dimidiar la confession en el tal caso. Pero aduierte el padre Maestro Soto, y muy bien, que esto se ha de entender quando no ay copia de otro confessor, y por otra parte aprieta la necessidad de confessarse: porque el penitente esta en peligro de muerte, o por otra causa razonable. Pero si el penitente comodamente puede yr a otro confessor cierta cosa es, que la absolucion dada quando se dimidio la confession no fue valida. *Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 5. ad 2. Discipul. D. Tho. loco allegato in praec. concl.*

Acerca desta conclusion es la primera duda, si vn sacerdote començò a oyr legitimamente vna confession, y estandola oyendo los suspende el prelado quitandole la jurisdicion. La duda es si oyò la mitad de la confession, o parte della, si podra absoluelle de los pecados cõfessados aunque no aya hecho entera confession de todos sus pecados. A esta duda se respõde, que en ninguna manera el sacerdote le ha de absoluer, sino q̃ puede oyr la confession entera, no obstante la sentencia del superior, y entonces le puede absoluer. La razon es, porque la tal sentencia del superior no se ha de entender que le quita la jurisdicion, quanto a

las causas pendientes yà començadas, sino tan solamente quanto a las demas, porque se haria gran injuria al penitente que sin culpa suyà le obligaria a confessarse otra vez de los mismos pecados. Y tambien se haria injuria al sacramẽto si el sacerdote hiziesse dimidiar la confessiõ al penitente contra el derecho diuino tan solamente por el precepto del prelado, que suspende al sacerdote.

La segũda duda es, si el sacerdote de hecho absuelue al penitente, no auiendo acabado la cõfessiõ sin causa ninguna razonable: mas de la dicha, si la tal absolucion sera valida. A esta duda responden algunos Doctores, que aunque en el tal caso el sacerdote sea sacrilego absoluiẽdo de los pecados, con todo esso la absolucion fue valida. Porque la tal confession fue entera formalmente quanto era de parte del penitente, y no es razon obligar al penitente, a boluer a confessar los mismos pecados. Esto principalmente tiene verdad si el penitente tuuo ignorãcia inuincible del precepto de la integridad de la confession, pareciendole que no le obligaua en el tal caso.

Lo segundo se responde, y mucho mejor, que la absolucion, en el tal caso no es valida. La razon es, porq̃ la tal forma de absoluciõ cae sobre materia no deuida. Porq̃ la materia essencial deste sacramento, conforme a la doctrina del Concilio Tridentino es confession entera de todos los pecados que moralmente se pueden hazer. Y en nuestro caso la confession no fue entera moralmente hablando: y no es inconueniente que el penitente estè obligado a confessar otra vez los mismos pecados por la malicia, o ignorãcia del sacerdote. Como si le huuiesse oydo el sacerdote algunos pecados, y despues no le quisiesse oyr mas, ni absoluelle: en el tal caso el penitente por la malica del sacerdote estaria obligado a confessarse dos vezes de los mismos pecados. Hase de aduertir, que segun la sentencia probable que arriba queda declarada, otro caso puede auer en que se ha de dimidiar la confession materialmente de parte del sacerdote. Quando el superior no quiere oyr sino los casos reseruados. En el qual caso la cõfession y absolucion sera valida conforme a esta sentencia.

Sexta cõclusion. Todas las vezes q̃ se dimidia la confession por alguna justa causa, en cessando la dicha causa esta el penitente obligado a confessarse enteramente de todos sus pecados. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, principalmente discipulos de Sãto Thomas en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero, porque la integridad de la confession es de derecho diuino. Luego no auiẽdo justo impedimento, o causa razonable, siempre se ha de hazer entera confession. Lo segũdo se prueua, porq̃ el Concilio Tridentino determina, que ningun pecado mortal se perdona sino es por orden a la confession. Y en el derecho se determina, que el enfermo que le absolvieron del pecado sin confessarlo, especial y particularmente por auer peligro de muerte, si passa y sale del tal peligro, està obligado a cõfessar todos sus pecados, y a cũplir la penitẽcia q̃ le impusieren por ellos. Porq̃ aunque estaua absuelto dellos indirectamente, es necessario q̃ le absueluan directamente, para lo qual es necessario que se confiesse muy en particular de todos sus pecados sin dexar ninguno.

Conc. Trid. ss. 14. c. 5. ca. 7. & in c. is. q. i. 26 q. 6.

Cap. XXI. De algunas condiciones que son necessarias para la confession.

PRimera conclusion. Quando el penitente puede cõfessarse por sus proprias palabras deuelo hazer ansi. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos y todos los Doctores. La razon desta conclusion es, porque la materia desto sacramento es aquella obra, con la qual los hombres acostumbraron a manifestar sus afectos, y lo comun es manifestarlos con las palabras, luego con las palabras se ha de cõfessar. *D. Tho. in addit. q. 9. art. 3.*

Segunda conclusion. El que no puede hablar hasta que se confiesse por escripto, o por interprete. Esto enseña S. Thomas en el mismo lugar, soltando el segundo argumento, y lo mismo enseñã todos sus discipulos, y todos los Doctores. Y la razon es clara, porque Dios no pide al hombre mas de lo que el puede hazer, y siendo ansi que el hombre no puede hablar, basta que se confiesse por escripto.

Acerca destas cõclusiones se ha de aduertir, que de parte del penitente absolutamente hablando, no son necessarias palabras para que se salue la verdadera razon del sacramento: pero es cosa muy decente, que quando el penitente puede hablar, manifieste su consciencia con sus propris palabras.

Acerca desta segundá conclusiõ ay algunas dudas. La primera es, si la confession que se haze por interprete, o por escripto en presencia del sacerdote sea valida.

En lo que se ha de suponer de lo dicho ser cosa cierta, que la confession que se haze por interprete, o por escriptura en presencia del sacerdota es valida.

En esto conuienen todos los Doctores en el lugar citado: y la razon es clara, porque no es de essencia de la cõfessiõ que se haga con palabras, y por otra parte en la tal confession ay todo lo necessario para q̃ sea valida. Pero hase de aduertir, q̃ no se ha de entender, que se han de dar los pecados al sacerdote, de suerte, que el los lea, y el penitẽte en ninguna manera significa que con palabras, o cõ señales que son suyos, y que se acusa dellos: porque si se haze ansi no sera verdadera confession. De manera, que el penitente

penitente se ha de acusar de aquellos pecados que da por escripto diziendo que son suyos. Lo segundo que se ha de aduertir es, que regularmente hablando no se ha de permitir que el penitente se confiesse por escriptura leyendo sus proprios pecados, o dandolos escriptos al sacerdote para que los lea. La razon es, porque el proprio modo y natural de confessarse, y declarar sus pecados es por la voz, como lo enseña elegantemente S. Thomas, diziendo, que ansi como en el baptismo para significar el lauatorio interior se toma por materia el agua, la qual segun el vso comun es grandemente acomodada para lauar. Ansi tambien en el sacramento de la penitencia se toma por materia la obra mas acomodada para declarar los afectos que es el hablar. El Doctor Nauarro tiene por pecado mortal confessarse por escriptura, quando el q̃ se confiessa lo haze por verguença. Pero el P. M. Soto mucho mejor enseña, que si esto se haze sin menosprecio del vso de la Iglesia, y de su institucion no es pecado mortal, aunque se haga por verguença. El Padre Maestro Cano enseña, que alguna vez seria prudencia dispensar con algun penitente para que se confiesse por escripto, para que el mismo sacerdote lea los pecados, significando el penitente que el los ha cometido. Como si vno estuuiesse enfermo, de suerte, q̃ no pudiesse hablar, o si vna donzella fuesse tan vergonçosa que no acertasse a hablar: en estos casos seria bien hecho q̃ diessen sus pecados escriptos al sacerdote diziendo, que son suyos, y que se acusa dellos. Tambien se ha de dezir, que absolutamente no es licito confessarse por interprete, pudiendose cõfessar sin el. Toda la dificultad està, si estamos obligados a confessarnos por interprete, o por escriptura, quando no se puede hazer de otra manera. En esta dificultad el P. M. Cano en el lugar immediatamente citado expressamente enseña, que ninguno està obligado a confessarse por interprete, sino es en el articulo de la muerte, porq̃ en el tal articulo por fuerça del derecho diuino esta el hombre obligado a confessarse por interprete si no se puede confessar de otra manera: o tambien por escripto quãdo no puede por palabras. Esta sentencia quanto a esto segundo de la escriptura, la tiene tambiẽ Syluestro, y S. Thomas en el lugar citado soltãdo el segundo argumento, fauorece esta sentẽcia quanto a esto segundo de la escriptura. Esta sentencia se puede prouar con esta razõ, porque el sacramento de la penitencia es necessario para aquellos q̃ pecaron mortalmente despues del baptismo, y el q̃ se puede confessar por interprete, o por escripto en presencia del sacerdote tiene copia de confession, porque como queda dicho, la tal confessiõ es valida. Luego està obligado a confessarse por interprete, o por escriptura. Lo qual se puede confirmar,

D. Th. in 4. d. 17. q. 3. art. 4. q.

Nauarr. in man. c. 11. num. 36.

Sot. in 4. d. 18. q. 2. art. 6.

Can. in relect. de pœnit. p. 5.

Syl. v. confess. 1. §. 16.

porque de otra manera se pone a peligro de no se saluar siendo cosa tan dificultosa de tener cõtricion.

A està duda digo lo primero, ninguno està obligado a cõfessarse por interprete aunq̃ sea en el articulo de la muerte. Esta es comũ sentẽcia de casi todos los Theologos en el lugar citado. En particular la tiene Cayetano, y el Maestro Victoria, y el Maestro Soto, Paludano, y Adriano, y Medina. Esta conclusion se prueua, porq̃ Christo nuestro Señor, como consta del Euãgelio no obligò a descubrir los pecados, sino tã solamente a los los sacerdotes q̃ han de absoluer dellos, como consta de aquel lugar, a los q̃ perdonaredes los pecados seran perdonados, &c. Luego no estamos obligados a descubrir los pecados al interprete. Lo segundo se prueua del precepto de la Iglesia q̃ determina el precepto diuino, en el qual se mãda, q̃ los fieles confiessen todos sus pecados al proprio sacerdote, luego no esta obligado a declarar sus pecados al interprete. Lo vltimo se prueua, por q̃ seria durissima cosa obligar a los fieles a descubrir sus pecados a otro q̃ al confessor. Porq̃ el tal aunq̃ estè obligado a guardar estrechamẽte el secreto de la confessiõ, pero no està obligado directamente por fuerça y virtud del sigilo de la confession como se dira abaxo.

Caie. v. confess. conditione 12.

Vict. in sũ. q. 17 1. & 172.

Sot. in 4. d. 18. q. 2.

Pal. in 4. d. 27. q. 2.

Adria. q. 1. de confes.

Med. C. de confes. q. de modo confitendi.

Digo lo segundo, que es probable que ninguno esta obligado a confessarse por escripto en presencia del sacerdote: pero muy mas probable me parece lo contrario. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte la tienen muchos Doctores en el lugar citado, y se prueua lo primero, porque la escriptura de su naturaleza no es cosa secreta; y puede venir a noticia de muchos: luego ninguno esta obligado a escriuir sus pecados para confessarlos. Lo segundo se prueua esta misma parte, porque el modo de manifestar los pecados por escriptura, no es tan natural, sino muy artificioso, y es necessario que el que ansi se confiessa sepa leer y escriuir, y es cosa muy aspera obligar a vno que sepa leer y escriuir: luego no esta obligado a cõfessarse por escripto.

La segũda parte tiene Cayatano, Syluestro, el Maestro Cano, y otros muchos authores en los lugares citados. Esta cõclusion se prueua lo primero cõ el argumento y cõfirmacion q̃ pusimos en fauor desta sentencia. Lo segundo se prueua, porq̃ el penitẽte està obligado a manifestar sus pecados al sacerdote como juez, de la manera q̃ es possible, y por las señales possibles no interuiniẽdo interprete ninguno. En este caso puede muy biẽ declarar su cõsciẽcia cõ proprias señales, y por escriptura: luego esta obligado a hazello ansi: lo tercero, porq̃ como luego diremos, el mudo q̃ no puede por palabras cõfessarse, està obligado a cõfessarse por otras señales proprias: luego el que no puede confessarse

ſarſe de otra manera ſino por eſcripto, eſtà obligado a confeſſarſe por eſcripto. A la razon de dudar que procede contra el primer dicho principalmente y contra la primera parte del ſegundo ſe ha de reſponder, que el ſacramento de la ponitencia es medio neceſſario para la ſalud eterna. Pero no es neceſſario ſiempre que ſe reciba actualmente, ſino tan ſolamente quando ſe puede recebir comodamente conforme al modo ordinario inſtituydo de Chriſto, y que ſe guarda en la Igleſia: y como en el vſo de la Igleſia no ſe guarda tal modo de confeſſar, no hemos de obligar a nadie aque ſe cōfieſſe de aquella manera. Y aunque es verdad que el hōbre mas facilmente alcançaria la ſalud eſpiritual mendiante el ſacramento, cō todo eſſo no le hemos de obligar a que ſe confieſſe de aquella manera.

La ſegunda duda es, ſi la confeſsion que ſe haze por interprete, o por eſcripto, embiando carta en auſencia del ſacerdote, ſea ſuficiente materia del ſacramento de la penitencia, de tal ſuerte que ſe haga verdadero ſacramento con la tal confeſsion. En eſta dificultaad algunos Doctores, particularmente modernos, han querido dezir que la tal confeſsion es verdadera materia deſte ſacramento, de ſuerte, que confeſſandoſe deſta ſuerte ſe haze verdadero ſacramento: y citan algunos authores antiguos por eſta ſentēcia. Porque citan a Paludano, y a San Antonino, y Medina, y Nauarro, y el Doctor Palacios, y a Ricardo. Eſta ſentēcia prueua con eſtos argumentos. Lo primero, porque el penitente por vn menſagero, o por vna carta puede manifeſtar ſus pecados al confeſſor que eſtà auſente, y acuſarſe dellos, y ſubjectar los a las llaues de la Igleſia: luego en el tal caſo el ſacerdote le podra abſoluer, y ſera verdadera confeſsion. Porque Chriſto nueſtro Señor abſolutamente dize, que a los que perdonaren los pecados ſeran perdonados, ſi los tales acuden al confeſſor por el remedio dellos. Lo ſegundo ſe prueua eſto miſmo, porque no es contra la razon de ſacramento en comun que ſe hagan en auſencia, ni contra la razon particular deſte ſacramento: luego puedeſe hazer en auſencia del ſacerdote. Que no ſea contra la razon del ſacramento en comun eſtà claro, porque el ſacramento del matrimonio ſe haze entre auſentes por procuradores. Que no ſea contra la razon particular deſte ſacramento parece coſa clara, porq̄ es vn juyzio, y la abſolucion es vna ſentencia, la qual ſe puede pronunciar en auſencia, como ſe pronuncia la abſolucion de la deſcomunion. Lo tercero ſe prueua deſta ſentēcia, porque la confeſsion que haze el enfermo en el articulo de la muerte quando eſtà auſente el ſacerdote, es ſuficiente materia de tal ſuerte, q̄ quādo viene el ſacerdote le puede muy biē abſoluer ſacramentalmente: y la tal confeſsion

Pal. in. 4. d. 17. q. 2. num. 7. D. Anton. q. 1. de confeſ. dul. 6. Med. C. de confe. q. de modo ſecrete confitendi. Nauarr. in man. c. 21. n. 36. & c. 26. n. 14 & c. 7. nu. 269. & ſuper c. quem pænite, de pænit. ar. 1 Palu. in 4. d. 17. q. vl. Ricar. ead. d. ar. 2. q. 5.

no ſe hizo preſente el ſacerdote. Luego no es neceſſario para que ſea verdadera materia que ſe haga en preſencia del ſacerdote.

A eſta duda ſe reſponde, que la tal confeſsion q̄ ſe haze por menſagero, o por carta quando eſtà auſente el ſacerdote, en ninguna manera es materia de confeſsion, ni haze verdadero ſacramento. Eſta doctrina es tan cierta, que lo contrario no tiene raſtro de probabilidad, ni ſe deue ſeguir en ningun caſo. Deſte parecer ſon todos los hōbres doctos y graues de nueſtros tiempos. Tiene eſta ſentēcia Cayetano, el Maeſtro Soto, el Maeſtro Cano, el Maeſtro Victoria, el Maeſtro F. Martin de Ledeſma, y todos los diſcipulos de Santo Thomas ſin exceptar ninguno, y tambien Scoto, y Gabriel, y la Suma Angelica. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del vſo de toda la Igleſia. Porque argumento que conuence en vna coſa moral, es nunca ſe auer vſado en toda la Igleſia: luego la tal cōfeſsion no es valida, ni es verdadera parte de ſacramento de penitencia. Lo ſegundo ſe prueua, porque la confeſsion y abſolucion, ſon obras perſonales q̄ no ſe pueden hazer por menſagero, ni por carta, porque ſon obras ſacramentales: luego la confeſsion ſacramental no ſe puede hazer por menſagero, ni por carta auſente el ſacerdote, como no ſe puede baptizar vno por otro. Lo tercero ſe prueua eſta verdad, porque el que ſe confieſſa en auſencia por menſagero, o por carta, no deſcubre, ni manifieſta ſuficientemente el eſtado de ſu conſciencia, porque deſpues que ha embiado el menſagero, o la carta, ſe puede auer mudado y pecado de nueuo. Luego la tal no es ſuficiente confeſsiō para que ſe pueda hazer verdadero ſacramento: y los mas de los Doctores, que citan por la contraria ſentencia hablan de la confeſsion que ſe haze por interprete, o por carta en preſencia del ſacerdote. De lo dicho ſe ſigue, q̄ en ningun caſo es licito el abſoluer al que eſta auſente: lo qual digo, porque el padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo 55. concluſiō 15. enſeña, que el confeſſor puede abſoluer al penitente del caſo reſeruado en auſencia quando entendiere que eſta en gracia. Eſta ſentencia y doctrina conforme a lo dicho no tiene verdad, ni ſe puede ſeguir. A los argumentos por la cōtraria ſentencia ſe reſponde muy facilmēte. Al primero ſe ha de dezir, q̄ quando eſtà auſente el ſacerdote, no ſe puede manifeſtar ſuficiētemente los pecados como es neceſſario, para q̄ ſe haga verdadero ſacramento de penitencia. Porq̄ para eſto es neceſſario q̄ manifieſte ſus pecados, de ſuerte, q̄ el confeſſor puede tener noticia del eſtado del penitente: y eſto no ſe puede hazer quādo el penitente eſtà auſente. A lo ſegundo ſe reſponde, que no es ſentencia improbable q̄ el matrimonio que ſe haze por procuradores no es verdadero ſacramento: y

Caie. v. confeſ. conditione. 11. Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 6. Canus 5. p. relect. de pænitent. Vict. in ſū. q. 171. Mart. de Ledeſ. q. 8. ar. 3. dub. 1. Diſcip. D. Tho. loco citato. Scot. in loco citato. Sot. Gabr. in 4. d. 17. q. 1. Sum. Ang. v. confeſ. §. 32.

segun està sentencia era muy facil de responder, que el hazerse el sacramento entre ausentes repugna con la razon de sacramento en comun, de tal suerte, que ningun sacramento se puede hazer entre ausentes. Pero porque es muy mas probable lo contrario, como se enseña en la materia de matrimonio, es necessario responder de otra manera, y ansi se ha de dezir, que la repugnancia nace y procede muy en particular de la naturaleza deste sacramento. Porque este sacramento tiene razon de juyzio en el foro de la consciencia, y ansi no se puede hazer en ausencia, porque no puede constar del estado de la consciencia quando se haze en ausencia. Y no es la misma razon del sacramento del matrimonio que del sacramento de la penitencia, porque el sacramento del matrimonio no es otra cosa sino el mismo contrato matrimonial, el qual de su naturaleza se puede hazer y celebar entre ausentes: y tampoco es lo mismo de la absolucion de la descomunió: porq̃ la tal absolució puedese muy bien hazer sin saber del estado de la consciencia del penitente. Al tercer argumento se ha de dezir por agora que ay grande diferencia entre aquel caso, y el nuestro. Porque en aquel caso la absolucion se haze en presencia, y el sacerdote tiene noticia moral del estado de la consciencia del penitente, la qual no tiene en nuestro caso.

La tercera duda es graue y necessaria, si el penitente por ser mudo, o estar enfermo no puede declarar algun pecado particular, o alguna especie de pecado, si bastara declarar generalmente ser pecador, y mostrar señales de dolor, para q̃ el sacerdote le pueda absoluer sacramétalmente. En esta duda sera razó dezir primero lo cierto, y luego trataremos lo q̃ es dudoso. Digo lo primero, para absoluer sacramentalmente no es necessario q̃ en todo caso se declare la especie especialisima del pecado, sino basta declarar la razon comun, y como generica del pecado. Pongo exemplo. Si el penitente no puede declarar con señales el adulterio, y puede facilméte declarar la obra car nal de deshonestidad, si la declara puede muy bien el sacerdote absoluerle sacramentalmente. Esta es doctrina muy recebida entre los Theologos, particularmente discipulos de santo Thomas. La razon es, porque en el sacramento de la penitencia se guarda vna forma de juyzio, y de sentencia, y el sacerdote en el tal caso puede muy bien juzgar y pronunciar sentencia acerca de aquella materia. Luego la tal sentencia es sacramental. Digo lo segundo, pareceme cosa cierta, q̃ si el penitéte està cierto que ha cometido algun pecado mortal, y esta oluidado de la especie del pecado, si lo confiessa como se le acuerda le pueden absoluer sacramentalmente. Esto se prueua lo primero, porque el sacerdote en el tal caso tiene particularissima noticia de la consciencia del tal penitente que hà pecado mortalmente, luego puede pronunciar la sentencia y absoluerle. Lo segundo se prueua, porque esta no es confession general, sino particular de algun pecado en particular. Luego la tal confession es sufficiente para que e pueda absoluer sacramentalmente. Lo vltimo se prueua, porque de otra suerte seguirsehia vn grandissimo inconueniente, y es, que este tal que està cierto que tiene pecado mortal, y no se puede acordar de la especie del pecado, q̃ podria alcançar perdon del tal pecado sin confessarse del, o que no podria perdonarsele, porque este tal no puede ser absuelto del tal pecado segun la contraria sentencia. Digo lo tercero, quando el penitente declarò vn pecado y despues no puede declarar los demas que ha cometido, es sufficiente confession para que le absueluan secretamente. La razon es clara, porque este tal da materia suficiente de absolució: y por otra parte la confession es entera formalmente, porque no puede mas, luego el sacerdote puede muy bien absoluer al tal penitente. Pero hanse de aduertir dos cosas. La primera es, que ay vn remedio, para los enfermos que no pueden hablar y pueden hazer algunas señales. El remedio es, que el sacerdote en secreto y apartando la gente pregunte al peniténte si ha cometido algú peccdo por lo menos venial. Y si declarare auer cometido algun pecado aú que sea venial, lo puede y deue absoluer sacramentalmente. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ si el sacerdote razonablemente duda si ay materia suficiente de parte del penitente, en caso de necessidad podra el sacerdote absoluer al tal penitente debaxo de condicion diziendo, si ay suficiente materia, Ego te absoluo. Y esta condicion no es necessario declaralla có palabras, sino basta tenella dentro del conraçon. La razon es, porque si alguno en caso de necessidad dudasse si era verdadera agua la que tiene presente no auiendo otra, podria muy bien baptizar con ella diziendo, si es verdadera agua, Yo te baptizo, &c. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Toda la dificultad es, quando el penitente tan solamente declara generalmente q̃ es pecador por señales, no declarando pecado ninguno en particular, sino tan solamente mostrando señales de contricion. La duda es si en el tal caso le pueden absoluer sacramentalméte. En este caso quando ay esperança probable q̃ el penitente ha de boluer en si, y se podra confessar enteraméte conforme a la enfermedad que tiene, hanle de esperar a que buelua: Pero hase de tener atenció, y grédissimo cuydado, que el tal penitente no muera sin confession, por el peligro grande que ay de que se condene, quando no ay esperança ninguna aparente de q̃ boluera en si y se confessara, entonces es la dificultad que hemos propuesto.

Discipuli D. Tho. in addit. q. 9. art. 3.

La primera sentencia es, que en el tal caso no es licito absoluer al tal penitente. Ansi lo tienen graues Doctores. Tinelo el Abulense y el padre Maestro Soto, y el padre Maestro Cano, y Fray Martin de Ledesma, y otros muchos modernos Theologos que citan por esta sentencia al Doctor Nauarro. El qual nunca tal dixo si se mira con atencion en el lugar que dizen. Porque habla de otro caso muy diferente, y es, quando el penitente no puede mostrar ninguna señal de dolor en presencia del sacerdote. Esta sentencia destos Doctores se funda en algunas razones. La primera es, porque de essencia del sacramento de la penitencia es la confession de los pecados, por la qual el sacerdote pueda conocer el estado de la consciencia del penitente, y por la confession, o por mejor dezir por estas señales de dolor no puede el sacerdote venir en conoscimiento del estado de la consciencia del penitente. Porque qualquier hombre por santo que sea puede dezir muy bien que es pecador, luego no puede ser absuelto. La segunda razon es, porque el sacramento de la penitencia es vna manera de juyzio en el foro de la consciencia, y tiene por materia los pecados. En este caso no confiessa pecado ninguno en particular: luego no puede auer juyzio ni sentencia, ni ay materia del sacraméto. La vltima razon es, porq́ el penitente en este caso tan solamente muestra señales de contricion, y fuera de la contricion es necessaria la confession: luego en este caso quando no ay cófession, sino muestras de dolor, no puede auer sacramento de penitencia.

Abul. sup. Matt. 17. q. 79. Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 5. ad 1. Can. in relect. de pœnit. p. 5. Mart. de Ledes. in 4. d. 18. p. d. 2. q. 9. ar. 5 dub. 2. & multi moderni. Theolo. qui citat pro hac parte. Nauarr. in man. 26. n. 18. & c. 17. n. 269.

La segunda sentencia es cótraria a esta, que en este caso pueden absoluer al tal penitente sacramentalmente. Esta sentencia tiené muchos modernos Theologos, y citan en su fauor a san Antonino y San Antonino a Hostiense: y el Doctor Nauarro parece que tiene esta sentencia. Y Driedo y el Decano Louaniense, y Medina, y Cordoua. Esta sentencia se prueua de muchos decretos de Santos, en los quales parece que se significa que en el tal caso han de absoluer al penitente. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque Christo nuestro Señor dio authoridad por san Iuan de absoluer de todos los pecados a los que hizieren verdadera penitencia, y se subjectan a las llaues de la Iglesia. Este tal enfermo verdaderamété se arrepiente de sus pecados, y los cófiessa en la manera q́ es possible: luego podranle absoluer de los tales pecados. Lo tercero se prueua, porque la confession general que suele hazer de los pecados oluidados ya confessados juntamente con la confession particular de algunos pecados, es verdadera parte del sacramento de la penitencia, como lo enseña Santo Thomas, Palude, y Ricardo: luego la confession general puede ser materia total del sacramento de la penitencia. Porque lo que es materia parcial puede ser materia total, y por la confession general de los pecados tan solamente significa ser pecador, luego esto basta para poder absoluer a vno que no declara mas por la enfermedad. Lo quarto se prueua, porque si el enfermo en general, y en comun confiessa auer hecho vn pecado venial, o mortal, y no se acuerda determinadamente si era venial, o mortal, han le de absoluer sacramentalmente. Luego si el penitente por señales significa que ha pecado, aunque no declare en particular pecado ninguno, le há de absoluer sacramentalmente. Porque no puede tener mayor noticia de la consciencia del penitente en vn caso que en otro.

D. Anto. 3 p. tit. 10. c. 2. & cita. Hos. & Nauar. in manu. c. 21. n. 26. & Driedo. li. de captiuit. 9. trat. 4. c. 2. Decan. Louanien. nu. 3. contra Caluin. Med. C. de confess. q. de absolut. ab oblitis. & Cord. li. 5. q. 39. In Iure 26 q. 6. c. qui recedunt, & c. his qui in firmitate & c. de his qui, & de consec. d. 4. c. 15. D. T. in 4 d. 12. q. 2. art. 1. Palud. q. 2. Ricar. ar. 3. q. 1.

A esta duda se responde, q́ ambas a dos sentencias son probables y se pueden seguir: y la segunda es mas pia, y mas a prouecho de los q́ está enfermos y en peligro de muerte. De suerte, que en tal caso el confessor tiene noticia de la consciencia del penitente en el mejor modo que es possible, segun el estado que tiene el penitente. Otra duda ay, si el enfermo en semejáte necessidad pide q́ le vayan a llamar el confessor para q́ le cófiesse, y quãdo llega el cófessor está diuertido, y no puede mostrar señal ninguna de dolor, ni declarar pecado. La duda es si en el tal caso le puedé absoluer sacraméntalmente auiédo testigos fidedignos, q́ el tal tenia señales de dolor, y q́ pedia cófession. En esta dificultad algunos Doctores enseñá, q́ en este caso le há de absoluer sacraméntalmente. La razó es, porq́ aunque no se cófiesse por si mismo immediatamête al sacerdote, pero cófiessase mediatamente aquel q́ fue a llamar el sacerdote, q́ es como internuncio. Esta sentencia parece que tiene S. Antonino, y Driedo, y el Dean de Louania, y Adriano en los lugares citados: y lo mismo han de tener los q́ tienen, que la confessió se puede hazer en ausencia del sacerdote embiandole vn mensagero. La segunda senté cia es totalmente contraria a esta, que en aquel caso no se ha de absoluer sacramentalmête. Esta sentencia es certissima, y la tienen todos aquellos que enseñan que, la confession no se puede hazer en ausencia por mensagero, o por carta. La qual sentencia siempre se ha de seguir: y en este caso no ay confessió ninguna hecha en presencia del sacerdote.

Vltima conclusion. Las condiciones que comunmente se señalan para la confession son necessarias. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos los discipulos, particularmente Cayetano. Las condiciones que comunmente se señalan son las siguientes La primera, que sea sincera, y llana, sin doblez ninguno, diziendo los pecados muy llanamente, y como se cometieron. La segunda condicion es, que sea humilde. El penitente que se va a acusar de sus pecados delante del sacerdote que tiene lugar de Dios en

D. Tho. in addit. q. 9. art. 4. Caie. in Sum. ver. confes.

en la tierra, ha de acusarse con grande humildad, reconociendo lo poco que vale. La tercera condicion es, que sea pura, diziendo sus pecados sin mezclar otras cosas impertinétes. No deue contar el penitente cuentos impertinentes, sino dezir sus pecados purissimamente. La quarta conclusion es, que sea fiel. Porque en la confession se ha de tratar toda verdad sin mentira ninguna, como ya queda dicho atras. La quinta condicion es, que sea frequente. Es cosa de grandissima importancia q̃ el hombre se cófiesse a menudo. Porque si tan solamente se cófiessa vna vez en el año, no podra tan facilmente apartarse de los pecados. Tambien como este sacramento es vna medicina espiritual, que da gracia, y fuerça al alma, es de grande importancia si se recibe frequentemente. La sexta cóndicion es, q̃ la confession sea desnuda sin cubierta ninguna, diziendo sus pecados al confessor sin atauiarlos y pulirlos. La septima condicion es, q̃ sea discreta. Es de grandissima importancia el confessarse con auiso y discrecion, representando sus pecados al confessor discretamente. Para lo qual ha de hazer diligencia el penitente. La octaua condicion es, que la confession sea volútaria, y hecha de buena gana, y no por fuerça ni con violencia. Muchas vezes los penitentes se confiessan contra su voluntad, y no de de grado. Confiessanse por respectos humanos, muchas vezes la muger se confiessa por miedo del marido, y los hijos por miedo de los padres: y las hijas de confession, o hijos se confiessan muchas vezes no voluntariamente sino por el miedo que tienen al padre de confession, el qual los riñe sino se cófiessan. Todo esto tiene grande inconueniente: porque no siendo tan libre y voluntaria la confession, muchas vezes se siguen grandes inconuenientes, y el penitente comete algunos sacrilegios. Por lo qual los cófessores, y todos los demas han de tener grandissima aduertencia en esto. La nona condicion es, que la confession sea vergonçosa, esto es, hecha con mucha verguéça diziendo sus pecados có verguéça y empacho de auellos cometido, no ha de contar el penitente sus pecados libremente, y sin ningun empacho. La decima condicion es que sea entera De suerte, que enteraméte confiesse todos sus pecados sin dexar ninguno. Porq̃ esto es de derecho diuino, como queda declarado muy de proposito en lo que diximos atras du la integridad de la confession. La vndecima condició es, que sea secreta. La confession para hazerse decentemente hase de hazer en secreto, que no con publicidad: desta condicion diremos alguna cosa en acabando de ponellas todas. La duodecima condicion es, que sea lacrymable, esto es, con lacrymas que manen y procedan del dolor que ha de auer en el coraçon de los pecados cometidos contra la diuina Magestad. La tercia decima condicion es, que sea acelerada: esto es, que despues de auer cometido el pecado mortal no dilate el confessarse si ay comodidad. De lo qual diximos arriba quando obliga el precepto de confessarse. Pero por lo menos es muy buen consejo el confessarse luego. La quarta decima códicion es que sea fuerte y animosa, esto es, que vença al temor que le aparta de que se confiesse. La quita decima condicion es, que la confession sea acusadora de si mismo. De suerte, que no ha de echar la culpa a nadie, sino a si mismo, porque nadie puede ser causa que le cóuença a pecar, sino el mismo, y ansi en la cófession hase de echar la culpa a si tan solaméte. La sexta decima condicion es, q̃ sea aparejada para obedecer, y cumplir la penitencia que le impusiera el sacerdote, y todo lo demas que le mandare.

Acerca de aquella condicion vndecima, en la qual se dize, que la confession ha de ser secreta ay vna duda, si es necessario, que la confession se haga secretamente de parte del penitente para la razon del sacramento, o si ay precepto de confessarse en secreto, de suerte, que confessandose publicamente sea pecado. Aqui no se trata del secreto que deue guardar el confessor, porque de esso diremos luego, sino dal secreto que ha de guardar el penitente quádo se confiessa.

A esta duda el Padre Maestro Soto refiere algunas heregias, y juntamente la sentencia de algunos Doctores que afirman, que es de essencia del sacramento de la penitencia que se haga secretamente. De tal suerte, que si vno se confiessa en publico no haze verdadera essencia de sacramento de penitencia, *Sot. in. 4. d. 18. q. 2. ar. 3. & 6.*

Digo lo primero, que no es de essencia del sacramento de la confession que se haga secretaméte. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y es cierta en la Fe. Ansi lo determina el Cócilio Tridétino, y esta fue costúbre antigua de la Iglesia q̃ se el cófessasse alguna vez en publico. La razó es clara, porq̃ a la essencia del sacraméto de la peniteccia, solaméte pertenece, q̃ el penitéte se subjecte a las llaues de la Iglesia, acusandose de sus pecados deláte del sacerdote. Luego aunq̃ esto se haga en publico sera verdadera essencia del sacraméto de penitécia. Digo lo segundo. El modo q̃ guarda la Iglesia de cófessarse secretaméte es cóueniétissimo, y es el q̃ se deue guardar. Esta conclusió se prueua lo primero, dela antiquissima costumbre de la Iglesia desde el tiempo de los Apostoles. Y en el capitulo Omnis, se encomienda este secreto quando se dize, q̃ solo el penitente se confiesse con el sacerdote. Y en el Cócilio Tridentino en el lugar citado, y en otro lugar se encomienda el secreto de la confession diziendo ser vso antiquissimo de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque el confessar los pecados,

Conc. Trid. sess. 14. ca. 5.

Conc. Trid. can. 6.

particularmente ocultos es cosa grauissima y muy dificultosa. Luego no es razon hazerla mas graue, y mas dificultosa, obligando a confessar los pecados publicamente. Lo tercero se prueua, porque seria ocasion de escandalo para muchos hōbres, si se manifestassen los pecados grauissimos y ocultos.

Acerca desto ay toda via duda, porque Christo nuestro Señor no instituyò que la confession se hiziesse secretamēte. Luego no se ha de dezir, que es modo conuenientissimo el confessarse secretamente. A esto se responde lo primero, que aunque Christo no lo instituyò, pero dexo a la Iglesia que con su saber y discrecion instituyesse que se hiziesse secretamēte. Lo segundo se responde, y mucho mejor, que por el mismo caso que Christo instituyò la confession de los pecados, consiguientemente insinuo que no se auian de obligar los fieles a la confession publica de los pecados, porque seria vna carga pesadissima, y muy dificultosa de lleuar.

De lo dicho en esta duda, se colige ser grauissimo pecado que comete el sacerdote oyr muchos penitentes juntos si tienen vso de razon. Porque la tal confession no se puede hazer secretamente y con el modo conuenientissimo de que vsa la Iglesia Pero hase de aduertir, en caso de extrema necessidad, si peligrassen muchos y no huuiesse lugar de oyrlos de penitencia a cada vno por si, licito seria oyrlos a todos juntos, y aun absoluerlos diziendo, Ego vos absoluo. Pongo por exemplo. Quando se leuantasse vna grā tempestad en la mar, de suerte, que peligrassen todos los que van en el nauio. Esto enseñan algunos Doctores, particularmente la Summa Angelica, y Ricardo en los lugares ya citados. Otros dizen que en el tal caso el sacerdote podria oyr a cada penitente en particular vno, o dos pecados y yrlos absoluiendo sucessiuamente. Porque entōces la confession de cada vno es entera conforme a la possibilidad que ay, y no es dimidiada formalmente.

De lo mismo se sigue, que si muchos sacerdotes juntamente oyessen de confession a vn penitente, seria pecado mortal contra el secreto de la confession, sino fuesse de consentimiēto del penitente por alguna forçosa causa. Verdad es, que es cosa dificilima imaginar que causa forçosa pueda auer para que muchos sacerdotes oyan vna misma confession. En el qual caso enseñan algunos Doctores, que la absolucion que hiziessen estos muchos confessores seria valida. Ansi lo enseña Syluestro, y la Summa Angelica, y Ricardo, y Paludano.

Syl. v. confes. 1. q. 20 Sū. Ang. loco cita. §. 29. Ricar. in 4 d. 17. ar. 3. q. 8. & Palu. ibid.

Cap. XXII. Del sello y secreto de la confession.

PRimera conclusion. El sacerdote està obligado a guardar el secreto de la confession. De suerte, que de ser necessario confessarse, nace la obligacion en el sacerdote de guardar el secreto de la confession. El secreto no es parte essencial ni integral del sacramento, sino cōsiguese a la necessidad que ay del mismo sacramento. Porque si el sacerdote no guardasse secreto se destruyria el mismo sacramento, porque nadie se querria confessar. Esta conclusion enseña Santo Thomas con todos sus discipulos. *D. Th. in ad dit q. 1. ar. 1.*

Segunda conclusion. El sacerdote està obligado a guardar el secreto de la confession por derecho diuino Euangelico, y sobrenatural. Esta conclusion enseñan todos los Doctres en el lugar immediatamente citado. Y se prueua cō esta razon. Porque como queda dicho arriba, el sacramento de la penitencia es muy necessario en la Iglesia de Dios, por derecho diuino Euangelico. Luego por el mismo derecho son necessarias todas las cosas, y todos los medios necessarios para que se vse deste sacramento, y se le guarde la deuida reuerencia: y vno de los medios necessarios para todo esto es el secreto de la confession como se vee claramente. Luego el secreto de la confession es de derecho diuino Euangelico. Otra razon trae Santo Thomas en el lugar citado, la qual se ha de ver alli, y tambien se han de ver los Doctores que la declaran.

Tercera conclusion. Por derecho natural diuino esta tambien obligado el sacerdote a guardar el secreto de la confession. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar ya alegado. La razon es, porque guardar vn hombre el secreto que le cometen, es de derecho natural, y al sacerdote en la confession cometese vn secreto muy graue. Luego por derecho natural està obligado a guardar secreto. Esta razon se esfuerça, y confirma, porque si fuera de confession se le descubriesse algun secreto estaria el sacerdote obligado por derecho natural a guardar secreto. Luego por fuerça y virtud del derecho natural està tambien obligado el sacerdote a guardar el secreto de la confession.

Quarta conclusiō. El sacerdote por fuerça y virtud del derecho Eclesiastico està tābien obligado a guardar el secreto de la confessiō. Esta conclusion se prueua del derecho en el qual se pone pena grauissima al sacerdote q̄ reuela el secreto de la confession. La pena es, q̄ al tal sacerdote le depōgan, y todos los dias de su vida peregrine ignominiosamente. Pero despues Innocencio Tercero mudò esta peregrinacion, y man- *Cap. sacerdotes, de pœnit. d. 6.*

y manda que el sacerdote que descubriere el secreto de la confession le encierren para hazer perpetua penitencia en vn estrecho monasterio. Pero ha se de aduertir, que en todo el derecho no se halla pena de descomunion, ni de suspension, ni de otra cēsura que se incurra luego. De todo lo dicho se sigue, que el sacerdote que reuela la cōfession passa todos estos derechos, y es grandemente sacrilego, porq̃ quanto es de su parte destruye el sacramento de la confession.

Quinta conclusion. En ningun caso ni acontecimiento es licito reuelar el secreto de la confession. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y todos los Canonistas sin exceptar ninguno. Esta conclusion se prueua lo primero, porque de otra suerte se destruyria el sacramento de la confession, el qual argumento procede en todo caso, y en todo acōtecimiento. Lo segundo se prueua, porque el reuelar el secreto no es medio ordenado a socorrer a los peligros humanos. Porque el sacerdote oye los pecados en la confession como Dios. Luego por ningun peligro humano se ha de descubrir el secreto de la confession. porq̃ Dios no manda sino cosas ordenadas.

Acerca desta conclusion se han de aduertir dos cosas. La primera es que el reuelar la confession no consiste tan solamente en deziilo con palabras, sino tambien con hechos, y con señales. Muchos hombres ay que dizen mas con hechos y con señales, que otros con palabras. De suerte, que si vn sacerdote con palabras, o con señales dize alguna cosa, de lo qual se colija que algun hombre cometio algun pecado que sabia en la confession, este tal reuela la confession. En lo que toca a reuelar la confession con dichos, o con palabras se ha de entender de qualquiera suerte que la reuele, agora sea directe, agora indirecte. Tambien se puede reuelar con hecho, como si el prelado quitasse al subdito algun oficio, sin auer otra legitima causa, sino es el pecado que oyò en la confession. Tambien se puede reuelar la confession negando el sacramento del altar al pecador, o no le haziendo la deuida reuerencia, segun el vso comun y ordinario de la republica. Lo segundo se ha de aduertir, que aunque no sea reuelar la confession dezir el pecado en comun, no declarando la persona, pero los confessores han se de guardar grandemente de dezir algun pecado diziēdo que lo oyo en la confession. Particularmēte quando los oyētes pueden venir a conoscer la persona, o tambien quando se teme que se han de escandalizar los oyentes, y temer que sus pecados no salgan a luz. De suerte, que lo mejor es, que los confessores en ninguna manera hablen de los pecados que han oydo en la cōfession, porque no hagan la confession odiosa.

De todas estas conclusiones, se sigue claramente, que en el precepto del secreto de la cōfession no puede dispensar nadie, ni el Papa, ni la Iglesia, ni el Concilio. Porque como hemos dicho, es precepto de derecho diuino sobrenatural, y Euāgelico, y es precepto natural. Luego nadie en la tierra puede dispēsar. Lo segūdo se prueua, porque nadie puede quitar el sacramento de la penitēcia. Luego nadie puede dispensar en este precepto. Porque en dispensando en este precepto se destruyria el sacramento. Lo segundo se sigue, que el Papa, y qualquier otro juez que manda rigurosamēte con preceptos y censuras grauissimas que se reuele qualquier secreto, en ninguna manera se ha de entender del secreto de la confession, porque nadie puede dispensar en el: y si algū juez manda en particular sopena de descomunion que le reuelen y descubran el secreto de la confession en ninguna manera le hā de obedecer. Antes seria bien denunciar del en el tribunal de la santa Inquisicion, como de hombre sospechoso en la Fe.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, porque ansi como el secreto de la confession es de derecho diuino, tambien la integridad de la confession es de derecho diuino: y con todo esso en algunos casos es licito hazer confession que no sea entera, como ya hemos platicado. Luego tambien sera licito en algun caso reuelar la confession. A esta duda se responde, que lo vno y lo otro es de derecho diuino. Pero ay gran differencia, porq̃ la integridad de la confession ha se de entēder como moralmēte es possible, y ansi lo hemos explicado en las dudas passadas, y esso no quita que en algun caso sea licito hazer confessiō que no sea entera, materialmente hablando. Pero lo que toca al secreto de la confessiō ha se de entender en todo caso, y en todo acontecimiento sin excepcion ninguna, porq̃ de otra suerte se destruyria el sacramento de la penitencia. Lo segundo se responde, que ay gran differencia entre el vn precepto y el otro. El precepto de la integridad de la confession es affirmatiuo, que obliga quando conuiene, y como conuiene, y ansi en algun caso quando no conuiene es licito no hazer entera confession materialmente hablādo. Pero el precepto del secreto de la confession es negatiuo de no reuelar el tal secreto, y como es negatiuo obliga siempre, y en todo tiēpo, y en todo caso sin excepcion ninguna, como los preceptos negatiuos obligan siempre y en todo caso. La segūda difficultad es, si es licito reuelar en la confession al sacerdote el pecado que oye en la confession. Pongo por exemplo, vn sacerdote llego a su hermana ignorando vinciblemente que lo fuesse, y despues aquella muger confiesse con el tal sacerdote, y dize en la confes-

sion como tuuo parte con ella. De lo qual el sacerdote vino a entéder auer sido su propria hermana aquella con quien tuuo parte, y que su pecado auia sido incesto. La duda es, si en este caso este confessor se podra acusar desta tal circunstácia en otra confessió. La razon de dudar es, porq̃ parece q̃ es reuelar la confession. Lo mismo es, si yo no puedo confessar mi pecado sino es q̃ se entiéda el pecado q̃ hizo el prelado, y yo ohi en la confessió. La duda es, si en el tal caso yo podre cófessar mi pecado. Finalméte es la duda, si es licito reuelar en la cófession el pecado q̃ ohi en la confession, aunque no sea necessario para confessar mi pecado. En esta dificultad el P. M. Soto enseña, q̃ es mas probable q̃ es licito reuelar en la confessió el pecado q̃ ohi en la otra cófession si es necessario para q̃ yo me confiesse enteramente. Esto se prueua, porq̃ el precepto de hazer entera cófession es mas graue q̃ el precepto de guardar el secreto de la confession. Tambien lo prueua, porque el precepto de guardar el secreto de la confession nace del precepto de la cófession, y de su integridad q̃ todo es vno. Luego el precepto del secreto de la cófessió no ha de ser mayor, ni de mayor fuerça q̃ el precepto de la integridad de la cófessió. Finalméte prueua esto, porq̃ el precepto del secreto de la confessió, tá solaméte obliga a no reuelar el pecado fuera de la confessió. Luego en la cófessió sera licito, particularmente siendo necessario para hazer entera confession. Y ansi el P. M. Soto enseña, que quando no es necessario para hazer entera confession no es licito.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. ar. 5.

A esta duda se respóde, q̃ nunca es licito reuelar el secreto de la confession aun en otra confession. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar alegado, y particularméte la tiene el P. M. Cano. Esta resolució se prueua lo primero, porq̃ arriba queda determinado q̃ no es licito reuelar el cóplice en la confession infamandole. Luego tampoco es licito reuelar el pecado de aquel q̃ se confessò conmigo. Porq̃ el secreto de la confession que es sobrenatural, es mucho mayor que el secreto del complice que es meramente natural.

Canus in relec. de paenit. par. 5.

Lo segúdo se prueua, porque si los hóbres entendiessen q̃ en algun caso es licito reuelar la confession, todos huyrian della, y se haria muy odiosa. Luego no es licito reuelar la confession en otra confession. A la razó del P. M. Soto se ha de dezir, que el precepto de la confession y su integridad en comun, mayor es y de mayor fuerça, y mas necessario que el precepto del secreto de la confession. Porque el precepto del secreto de la confession se ordena al precepto de la confession, y de su integridad. Pero hablando en particular, el precepto de la confession, y de su integridad es affirmatiuo, y ansi en algun caso auiédo causa razonable puede dexar de confessar algun pecado. Pero el precepto del secreto de la confession es negatiuo, y ansi en particular es mas obligatorio, y obliga en todos los casos y acótecimiétos para que se pueda conseruar el sacramento de la confession, y hazerse amable. De lo qual queda respondido a lo segundo, y a lo tercero se responde, que si aquel argumento valiesse algo, conuenceria, que en qualquier caso seria licito reuelar la confession en otra cófession. Lo qual en ninguna manera se deue admitir. Lo segundo se puede dezir, que en el tal caso los pecados agenos no se descubren al sacerdote en el lugar de Dios, sino tan solaméte los pecados proprios.

La tercera difficultad es, que puede hazer el Obispo, o el prelado quando sabe en la confession algun pecado del subdito. En esta difficultad es cosa cierta, y aueriguada, que el Obispo, o el prelado no puede reuelar la confessió con palabras, ni haziendo algú hecho, del qual se colija el pecado que le confessaron, y por cósiguiente se reuele la confession. Esto es cierto y aueriguado y se colige facilmente de lo q̃ queda dicho atras.

Con todo esso, a esta duda se responde, que si el Obispo, o prelado sabe en la confession q̃ alguno es indigno de las ordenes, o del beneficio, o officio, podra muy bien no ordenar el tal subdito, ni dalle el beneficio, o officio. La razon es, porque por otras muchas causas puede no ordenarle ni darle el beneficio, o officio: y aunque sea ansi q̃ en el foro exterior sea el tal tenido por el mas digno, por otras muchas causas puede el prelado no dar el beneficio al mas digno, y ansi no se reuela la cófession, y lo mismo se ha de dezir del prelado que por el pecado que sabe en la confession no puede quitalle de prior si es prouincial, ni le puede castigar. Pero en la misma confession està obligado a amonestarle que dexe el officio y el priorato, y alguna vez estara obligado a no le absoluer, sino dexa el priorato. Como si estuuiesse en pecado mortal por razó del officio, y del priorato. La razon de S. Tho. es, porq̃ lo que sabe en la confession es como sino lo supiera, y ansi el pecado que sabe en la confession, se ha de auer como sino lo supiera quanto al castigarle. Pero si el tal subdito por otras causas y razones que sabe fuera de confession merece absolucion, le puede muy bien absoluer del officio: y lo mismo es si supiesse el mismo pecado fuera de confession. Pero hanse de aduertir algunas cosas acerca desto. Lo primero que se ha de aduertir es, que si el prelado sabe en la confession el pecado de algun official particular, como del procurador, o del sacristan, podra muy bié por faciles causas quitarles de los officios. Pero ha de ser có gran prudencia y discrecion, sin escádalo ninguno, y de suerte q̃ en nin-

ninguna manera se pueda entender que aque llo nace del pecado que oyò en la confession. La razon es, porque estos officios se suelé quitar por causas faciles: porque los subditos no tienen derecho de justicia a ellos, y en el tal caso en ninguna manera se descubre la confession. Lo segundo se ha de aduertir, que el prelado, y prior se puede muy bien aprouechar de lo que sabe en la confession para estar mas aduertido, y mas cauto, y mas prudente, para velar mas, y tener atencion a lo que pertenece a su conuento. Como si vn religioso se confessasse que sale del conuento, podria el prelado estar aduertido y velar en el conuento. Pero no podra el prelado inquirir por lo que oyò en la confession ni para esso tiene derecho ninguno. Porque para inquirir es necessario que aya infamia del delicto, o semiplena probacion, lo qual no ay en el tal caso. Lo mismo se ha de dezir, si conocio algũ pecado, y lo vino a saber en confession, o por via de confession. Como si hallasse vn papel, o esctiptura dõde estuuiessen escriptos los pecados de algũ religioso para confessarse, y aquella escriptura se ordena a la confession, y ansi no podria el prelado castigar al subdito por los pecados, que alli hallasse escriptos, ni proceder contra el. Lo tercero se ha de aduertir, que aunq̃ tres o quatro sacerdotes digan al prelado, o al corregidor el pecado que oyerõ en la confession, no es licito al prelado ni al corregidor proceder a inquirir del tal pecado, ni tampoco a castigar el tal delicto, ni puede preguntar al reo. La razõ es, porque aquello no es saber nada ni ay infamia ninguna notoria, porq̃ se supo por confession. Antes si el prelado, o corregidor con buena fe pensãdo q̃ era licito, començarõ a hazer inquisicion, o pensando que la noticia no nascia de confession, en el pũto q̃ sepa que procedio la tal noticia de la confessiõ, esta obligado a no proceder adelante y parar. La quarta difficultad es, q̃ està junta con la passada, si el tyrano, o juez, o prelado pregunta al cõfessor el pecado que sabe en la confession, si podra dezir que no lo sabe. A esta duda se respõde ser cosa muy cierta, que puede dezir q̃ no lo sabe. En esta resoluciõ conuienẽ todos los Theologos en el lugar ya citado, y la razon es clara, porq̃ haze este sentido, q̃ no lo sabe para descubrillo, ni lo sabe como hombre: y tambien porq̃ no le preguntan legitimamẽte, y ansi aq̃lla proposicion, no lo se, haze este sentido, yo pregũtado legitimamente no lo se. La qual proposicion en rigor de dialectica es verdadera, porq̃ como dizen los Dialecticos, la proposiciõ negatiua en la qual no supone el subjecto no es verdadera: y agora no supone el subjecto porque no le preguntan juridicamente y legitimamente.

Toda via ay mayor dificultad acerca desto mismo, si podra dezir en el caso passado que no lo sabe en confession, ni lo oyò en confession. Parece que no, porque realmente lo sabe en confession, y lo oyò en confession. Luego por lo menos sera mentira dezir q̃ no lo sabe en cõfession, ni lo ha oydo en confessiõ. En esta dificultad el P. M. Soto enseña, que en este caso no es licito dezir que no lo sabe en confessiõ, y que no lo ha oydo en confession, y que es mentira. Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 5.

A esta duda se responde, que el tal sacerdote puede muy bien sin mentira ninguna dezir y jurar, que no sabe en confession el tal pecado, y que no lo ha oydo en confession, aunque real y verdaderamente lo aya oydo y sabido en confession. Esta sentencia es comun entre los Theologos modernos, principalmente de la escuela de S. Thomas en el lugar ya citado en este capitulo. La razon de algunos es, porq̃ aquella proposicion haze este sentido, que no lo sabe para descubrillo. Porque mucho mejor razon y mas Theologica es que la que trayamos: porque no preguntan juridicamente, y ansi es proposicion verdadera, porque es proposicion negatiua y el subjecto no supone. Otra manera de responder en el tal caso ponẽ algunos Doctores, y es, que quando al confessor algun juez, o tyrano le preguntare si ha oydo en confessiõ algũ pecado, o si lo sabe en confession, que se encienda el tal confessor cõ vn zelo grande y ira, y responda, que esta pregunta es sacrilega è indigna de q̃ se responda a ella, y el tal confessor antes deue morir que responder a la tal pregunta descubriendo el secreto de la confession. A la razon de dudar se responde, que aunque lo sepa en la confession, y lo aya oydo en confession, con todo esso puede muy bien dezir con toda verdad, que no lo ha oydo en confession, ni lo sabe en confession.

La quinta duda es, si el confessor puede dezir del penitente que le ha confessado sus pecados a esta duda se responde, que puede muy bien dezir que le ha confessado sus pecados. Porque es licito dezir que se ha confessado cõ el, y por el mismo caso puede dezir que le ha confessado sus pecados. Porque el que se confiessa, sus pecados ha de confessar. Pero no es licito dezir que le ha confessado pecados mortales. Porque ya es reuelar la confession: porque puede auer confession sin confessar pecados mortales. Pero podra dezir que le ha confessado por lo menos pecados veniales en comun: porq̃ no puede auer confession sin que se confiessen por lo menos pecados veniales: pero no puede descubrir los pecados veniales en particular: porq̃ ya seria descubrir la cõfession. Pero hase de aduertir, q̃ aun algunas vezes seria grandissimo inconuiniente, q̃ el confessor dixesse q̃ el penitente le ha confessado pecados veniales en comun, porq̃ puede auer

peligro de infamar el penitente: y ansi ha de auer gran prudencia en lo que toca a este punto. Declaremos esto por vn exemplo. Habla el confessor con algunos hóbres que sabé que el tal penitente es sacrilego, y adultero, y que tiene otros graues pecados: y dize el cófessor que le ha confessado pecados veniales: los tales que estan presentes sospecharan que tá solaméte ha confessado pecados veniales, y que ha callado los mortales, y ansi es cosa peligrosa. Tambié se ha de aduertir, que alguna vez es necessario que el confessor calle los bienes que ay en el penitente, porque no se reuele la confession indirectamente. Pongo por exemplo, si vn confessor ha confessado dos hermanos, o dos hermanas, o dos penitentes, si alabà grandemente al vno, y no al otro, parece que significa que el otro tiene graues pecados: y ansi es reuelar la confession en alguna manera.

Toda via queda dificultad, que ha de hazer el confessor quando el pueblo le acusa que ha oydo en confessió vn publico pecador. A esto se responde, q̃ en el tal caso en ninguna manera puede dezir que no le absoluio, sino tan solamente ha de dezir que hizo su officio.

La sexta dificultad es, que ha de hazer el confessor que despues de auer cófessado a vno y auerle absuelto, entiende que ha errado en su oficio por ignorancia, o negligencia, parece que en el tal caso no tiene remedio ninguno, porque seria reuelar la confession. A esta duda se responde, que en el tal caso puede muy bien rogar al penitente que bueluan a la confession, y con licencia del penitente podrá tratar de aquello en que errò, y si el penitéte no quisiere dar la tal licencia, el confessor ha cumplido có su officio, y el tal error cometido no se le imputara al confessor, sino al penitente. En caso que el penitente este ausente podra el confessor escriuille vna carta diziédole que tiene gran necessidad de hablalle: pero no lo podra escriuir que es necessario que bueluan a la confession, ni que se ha errado en la confession: porque como la carta se puede perder o abrir, ponese a peligro de manifestar que huuo algun pecado graue en la confession.

La septima duda es, si el sacerdote està obligado a guardar el secreto de la confession quádo el penitente se confiessa sin proposito de enmendarse, de suerte, que no le pueden absoluer. La razon de dudar es, porque la confessió sin proposito de enmendarse no es verdadera confession, sino imagen de confession. Luego el sacerdote no esta obligado a guardar el secreto de la cófession. En esta dificultad, y por este argumento Alexandro de Ales tiene que en el tal caso el confessor no està obligado a guardar el secreto de la confession. La misma sentencia tiene Panormitano, y Syluestro.

Alex. 4. p. q. 78. ar. 2. membr. 2. Panor. 1. in c. omnis. Sylu. verb. conf. 1. §. 5.

A esta duda se responde, que en el tal caso el confessor està obligado a guardar el secreto de la confession. Ansi lo enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque de otra suerte todos los hombres cobrarian miedo a la confession, si entendiessen que se les auiá de reuelar, y descubrir los pecados. Lo segundo se prueua esta misma resolucion, porque de la misma suerte podriá dezir, q̃ el cófessor no està obligado a guardar el secreto en la confession, quando el penitente no tiene suficiente dolor para poder ser absuelto sacramentalmente, lo qual es absurdo. A la razon de dudar se responde, que si el penitente fuesse de tal qualidad y condicion, que fingiesse querer remedio, y en realidad de verdad no pretende el remedio de sus culpas y pecados, sino engañar al confessor, o escandalizarle. En el tal caso si lo entiende el confessor no esta obligado a guardar el secreto de la confession. Porque en el tal caso el declarar el penitente sus pecados no dize orden a las llaues de la Iglesia, ni al sacramento de la confessió. Pero si el pecador llega al confessor con algun dolor, aunque sea imperfectissimo, pidiendo al confessor remedio de sus pecados, o consejo, aunque no tenga proposito de enmendarse està obligado el confessor a guardar el secreto de la confession. Porque en el tal caso el manifestar los pecados dize orden a las llaues de la Iglesia, y al sacramento de la confession.

D. Tho. ad. q. 11. ar. 2. ad 1.

Sexta conclusion. El secreto de la confessió directaméte, tan solaméte se estiende a las cosas de la confession que son los pecados. Pero estiendese indirectaméte a aquellas cosas que si se manifestassen se manifestaria la persona del pecador indirectaméte. Otras cosas que no son materia de confession, ni por ellas se manifiesta directaméte el pecado hase de tener grá dissimo cuydado de no las declarar fuera de confessió quádo se oyé en la confession. Esta doctrina es de S. Thom. y todos sus discipulos y la prueuá con muy buena razó. Acerca desta conclusion se ha de aduertir lo primero, que el confessor incurre la pena de derecho, si manifiesta aq̃llas cosas que caen indirectamente debaxo del sello de la cófessió, por las quales se puede manifestar la persona del pecador. Porq̃ en el capit. Omnis, se dize, que se guarde el confessor de reuelar el pecado. Pero otros secretos humanos que suelen contar los penitentes en la confessió, el derecho natural obliga a guardarlos debaxo de secreto. Lo segundo se ha de aduertir, que respecto de las demas cosas que no son materia de la confessió, ni por ellas se reuela el pecador, indirectamente ay obligacion de guardar secreto, la qual obligacion es de derecho natural; y tambien se junta vna obligacion sobrenatural, que nace y procede

D. Tho. in add. q. 11. art. 2.

procede del derecho diuino, sobrenatural por la conjunció que tiene con el secreto del sacramento de la confession, y aunque es verdad q̃ manifestando, y descubriendo estas cosas, no se incurra la pena del derecho Ecclesiastico, pero es pecado mortal, è indirectamente sacrilegio. Lo vno por la infidelidad del sacerdote, y lo segundo por el escandalo. Porque los hombres se escandalizarian y temerian, que ansi como reuelan y descubren semejantes cosas, tambien reuelarán las cosas que pertenecen a la confession. Pongo por exemplo, vn penitente en la confession descubre al confessor su necessidad, o su enfermedad, o que no es noble aunque lo parece. El confessor no solamente pecara contra el derecho natural reuelando este secreto sino tambien contra el derecho Euangelico, por la injuria que haze al sacramento. Esto se entiende quando el confessor no sabe estos defectos fuera de la confession. Porque si los sabe fuera de la confession estara obligado a guardar secreto por derecho natural, como antes q̃ lo huuiesse oydo en la confession. Lo mismo se ha de dezir, que el confessor no incurre la pena del derecho, si al mismo penitente fuera de confession le da en rostro con los pecados que le oyò en la confession, si estan solos. Pero seria pecado de sacrilegio contra el derecho diuino, aunque no estè nadie presente. La razon es, porque la confession de los pecados se ordena a la salud espiritual de su alma, y ansi la tal confession no se ha de ordenar para affrentalle el confessor fuera de la confession. De otra suerte los pecadores aborrecerian grandemente el confessarse. Lo tercero se ha de aduertir, que por ventura el confessor incurre en la pena del derecho Ecclesiastico, si descubriesse el pecado del complice que le reuelaron en la confession, aunque aquel pecado no sea del penitente, sino de su compañero. Ansi parece que se significa en el capitulo, Omnis. De lo qual se sigue, que tambien cae debaxo del secreto de la confession el complice del pecado quando se viene a conocer y saber en la confession. La razon es, porque si el confessor manifestasse la persona del complice indirectamente, manifestaria la persona del pecador, al qual oyò de confession. Acerca desto ay vna graue duda, si el confessor podra obligar al penitente que le descubra la persona del cõplice con quien pecò, o de otra persona, para corregirla. Pongo por exemplo, el complice escandaliza alguna persona solicitandola a pecar, de tal suerte que no la puede desuiar, de si sin el consejo, o industria del confessor, o si sabe que el complice es herege, y que solicita a heregia, o que tiene puestas assechanças y hechas diligencias para matar al Rey. La duda es, si en estos casos, o en otros semejantes puede el confessor preguntar al penitente el complice, y de la confession proceder a corregirle, y a poner remedio. Esta duda disputa muy bien y muy a la larga el P. M. Bañez. En este lugar hemos de dezir breuemente lo que pertenece a nuestro proposito. *Bañes. 2. 2. q. 33. ar. 8.*

Digo lo primero, que sin licencia del penitente no es licito corregir al complice, ni hablar con el en lo que oyò en la confession. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar ya alegado. La razon es clara, porque como queda dicho, el complice, aunque no pertenezca directamente al secreto de la confession, pertenece indirectamente. Luego el confessor està obligado a guardar secreto quanto a esto. Lo segundo se prueua, porque de otra manera se destruyria el sacramento de la confession. Porque si vna vez los penitentes entendiessen, que lo que se dize en confession, lo pueden descubrir aborrecerian la confession. Lo tercero, porque si corrigiessen el complice sin licencia del penitente, por consiguiente reuelarian al complice el penitente y su pecado indirectamente, luego en ninguna manera es licito.

Digo lo segundo, que regular y comunmente no es licito obligar al penitente que reuele el complice para corregille fuera de confessiõ. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, y lo prueua muy a la larga el Padre Maestro Bañes.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que en aquellos casos puestos en la duda, y en otros semejantes, el penitente està obligado en la mejor manera que fuere possible, a poner remedio en aquellos males por si mismo, o por otra persona graue, y si el penitente no quisiere hazer esto, no le han de absoluer, porque a esto le obliga el precepto de la charidad. Siempre se ha de procurar poner remedio a los tales males, con el menor detrimento del complice que fuere possible. Regular y comunmente, no es medio proporcionado ni bueno reuelar el complice en la confession, para que le corrija y ponga remedio a aquellos males. Y en ningun caso parece este medio proporcionado para lo que se pretende. Porque la confession se haria grandemente odiosa, si fuesse licito de de la confession salir a corregir el complice. De lo qual todo se ha de ver el lugar ya citado.

Septima conclusion. Hablando propriamente, solo el sacerdote deue guardar el secreto de la confession. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y todos los Doctores. La razon es, porque solo el sacerdote tiene jurisdicion espiritual, y llaues de la Iglesia, a las quales pertenece el secreto de la confession. *D. Thom. in add. q. 11. art. 3.*

Acerca desta conclusion se ha de aduertir lo primero, que aunque los demas que no son sacerdotes,

cerdotes, no esté obligados à guardar el secreto de la confession, por no ser ministros deste sacramento, pero otros muchos está obligados à guardar el secreto quando les manifiestan los pecados en orden a la confession: como si se los descubriessen para recebir consejo espiritual, o para otra cosa semejante. Y en tal caso estan obligados a guardar secreto no solamente por fuerça y virtud del derecho natural, sino tambien por fuerça y virtud del derecho sobrenatural Euangelico. Porque es como camino para la confession, y dize orden a ella, y por este orden que dize à la confession tiene vna mayor obligacion, que es la del secreto natural. De suerte que el que descubriere el tal secreto, peca màs graue pecado que el que descubre el secreto natural. Este pecado se reduze à sacrilegio contra la santidad del sacramento. Lo segundo se ha de aduertir, que la tal obligacion de guardar el secreto de la confession, tiene varios y diuersos grados, y obliga a vnos mas que a otros. Aquel estara mas obligado a guardar el secreto de la confession, que mas participa de la potestad de las llaues de la Iglesia, o que es mas vezino, y cercano al vso necessario de las mismas llaues de la Iglesia. Pongo por exemplo el prelado al qual se pide licencia para absoluer de algun caso reseruado, està obligado en todo acontecimiento a guardar el secreto de la confession, aunque sea con peligro de la vida como si lo huuiera confessado. Ora le pida licencia el mismo penitente, o el confessor. La razon es clara, porque al tal se le descubren los pecados, como a quien tiene jurisdiccion. Tambien el Doctor, o Maestro à quien piden consejo acerca de las cosas que se han de tratar en la confession, està obligado a guardar secreto, no solamēte por fuerça y virtud del derecho natural, sino tambien del derecho diuino, por el orden que dize al sacramento de la confession. Aunque no tiene tanta obligacion a guardar secreto como el prelado. Porque aunque se trate en orden a la confession, no se trata como con persona que tiene jurisdiccion. En lo qual difiere del prelado, à quien piden licencia de absoluer de los casos reseruados. Pero tambien el Doctor, o Maestro està obligado por derecho sobrenatural à guardar secreto con peligro de la vida, porque està obligado a guardalle por fuerça, y virtud del derecho sobrenatural. Lo mismo se ha de dezir de vn hombre que se finge confessor, y oye los pecados. Este tal està obligado a guardar secreto con peligro de la vida por fuerça y virtud del derecho sobrenatural. Lo mismo es, si vno se està confessando con vn sacerdote, y otro le oye los pecados. Aquel que oye los pecados, està obligado à guardar secreto con peligro de la vida: la qual obligacion nace de la injuria grauissima y sacrilega que se hize al sacramento, y al proximo. De lo qual se sigue, que nunca ay obligacion de guardar secreto de la confession, sino es que se manifiesten los pecados en la confession, o en orden a la confession, o a la propria conciencia. Por lo qual, si alguno dize à otro, yo te digo esto en confession, y no pretende confessarse, ni recebir consejo en orden a la confession, ni dize orden en alguna manera a la confession, no ay obligacion de guardar el secreto de la confession, sino tan solamente ay obligacion natural de guardar vn secreto natural, y humano. Por lo qual, no està obligado a guardar el tal secreto con peligro de la vida. Porque el precepto natural de guardar secreto, no obliga con tanto peligro como es el peligro de la vida. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto, y ansi la regla es infalible, que lo que se dize en confession, o en orden a la confession, pertenece al secreto de la confession.

Sot. in relec. de ratione tegendi secretū. q. 4. num. 3.

Octaua conclusion. Con licencia del penitente puede muy biē el sacerdote dezir lo que sabe en confession. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque quando el penitente da licencia para descubrir lo que oyò en la confession, ya el sacerdote que lo sabia en lugar de Dios, lo sabe como hombre. Esta misma sentencia tiene Alexandro de Ales, y San Buenauentura, y comunmente los Theologos contra Scoto, y Durando, y se prueua con la razon que ya hizimos: la qual se confirma, porque el secreto de la confession se ordena para el bien del penitēte, y ansi con su licencia se puede muy bien reuelar la confession. Item, porque quando se descubre el pecado con licencia del penitente, no ay razon ninguna para que la confession se haga odiosa a los penitentes. Luego licito es descubrir lo que sabe en la confession, si el penitēte da licencia.

D. Thom. in addi. q. 11. art. 4.

Alex. 4. p. q. 78. m. 2. Bonau. in 4. d. 21. Scot. in 4. d. 21. q. 4. Durā. ibid. q. 4.

La dificultad es. Si vn tyrano con violencia haze que el penitente dè licencia para descubrir la confession, si podra el sacerdote en el tal caso descubrir la confession. A esta duda se respōde, que en ninguna manera es licito vsar de la tal licencia, porque no es volūtaria, y ansi no es licencia, y tambien porque redundaria en detrimento del penitente. De lo qual se sigue, q̄ hazen mal los juezes Ecclesiasticos, quādo se trata alguna causa matrimonial en su tribunal, y vna de las partes, niega la verdad, embiarla al penitēte, mandandole que dè licencia para que el cōfessor descubra el secreto de la confessió. Esto en ninguna manera es licito, porq̄ es dar ocasion a los penitentes para que mientan en la confession. Lo segundo, no es licito al confessor, aun con licencia del penitente tratar desto en el foro exterior: verdad es, que en el tal caso algunos Iuristas enseñan que los

tales

tales juezes hazen bien en mandar à la tal parte, que se confiesse con vn hombre docto, que le aconseje bien, para que mire por su conciencia, y diga la verdad en el foro exterior, pues importa tanto. Pero no le han de mandar que dè licencia al confessor para descubrir la confession, y el confessor no lo ha de hazer aunque el penitente de licencia. Lo segundo se sigue, que hazen muy mal, y pecan grauissimamente algunos hombres que tienen sospecha de sus mugeres, y les piden que se confiessen en particular con algun confessor, y que le den licencia para reuelar la confession, y que de otra manera no se asseguran. Esto se conuence con las razones ya hechas, y tambien porque seria ocasion que las mugeres mintiessen en la confession, y seria menospreciar el sacramento de la penitencia, y tenerle en poco. El sacerdote en el tal caso no ha de vsar de la tal licēcia, sino es para vtilidad y prouecho del mismo penitente, como quando el confessor no sabe resoluer por si vn caso, con licencia del penitente lo podra comunicar.

Vltima conclusion. Quando el confessor antes de la confession podia descubrir vn pecado, porque lo sabia fuera de la confession, tambien lo puede hazer despues de auer oydo el tal pecado en la confession. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque por auerlo oydo en la confession, no pierde la sciencia, ni el derecho que antes tenia. Luego si antes podia descubrir el tal pecado: tambien puede descubrirlo despues de auer oydo la confession.

D.Tho.add. q.11.ar.4.

Pero hase de aduertir, que ha de auer grandissimo cuydado que de descubrir el tal pecado, no aya algun escandalo por la conjuncion que ay con el secreto de la confession. Por esta razon los hombres cuerdos que tienen por officio corregir a otros, o denunciar dellos, no los quieren oyr de confession.

Capitulo XXIII. De la satisfaccion.

ES necessario tratar de la satisfaccion: porque la satisfaccion, como queda dicho arriba, es parte integral del sacramento de la penitencia.

Primera conclusion. La satisfaccion es vna obra de virtud. Hablamos de la satisfacciō, que es pagar la pena temporal que se deue por el pecado en el purgatorio, ora se ponga esta satisfacion por el sacerdote, ora la tome voluntariamente el pecador. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque es obra buena, y digna de alabança, y muy puesta en razon. Como el hombre se deleytò y glorificò en la offensa de Dios, y en el pecado, ansi tambien es razon que satisfaga por la offensa de Dios. Esta satisfaccion por la offensa y por el pecado, es vna obra que procede de la virtud de penitencia. Esta excellentissima virtud como tiene por officio llorar el pecado, y destruyrle, ansi tambien tiene por officio satisfazer por el pecado cometido. Ansi lo enseña S. Thomas, y sus discipulos, y la razō es clara, porque la virtud de la penitencia tiene por officio satisfazer por el pecado. De lo qual se sigue la diffinicion de satisfacion. Satisfacion no es otra cosa sino vna recompensaciō por la injuria hecha segun ygualdad en la manera que puede auer ygualdad de justicia. Ansi la difine Sāto Thomas en el lugar alegado. Esta satisfacion de que vamos hablando, mira la culpa è injuria que se haze a Dios, y procede de la contricion, que es la principal obra de la penitencia, y es parte integral del sacramento de la penitencia.

D.Tho. in addi. q.12. art.1.

D. Tho. in add. q.12. art.2.

Artic. 3.

Segunda conclusion. El hombre que esta en gracia puede muy bien satisfazer por la pena temporal deuida en el purgatorio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas: y todos sus discipulos. Esto se prueua lo primero, porque ay precepto, que el hombre haga la tal satisfacion a Dios, y que haga fructos dignos de penitencia. Lo qual declara muy bien el Concilio Tridentino. Luego el hombre que està en gracia, puede satisfazer por la pena temporal deuida en el purgatorio. Lo segundo se prueua, porque el hombre justo por las buenas obras puede merecer el augmento de gracia, y la gloria, y la remission de la pena temporal, como se enseña en la materia de merito. Luego puede satisfazer por la pena temporal deuida en el purgatorio.

D.Thom. in add. q.12. art.1.

Conc. Trid. ses.6. ca.14.

Tercera conclusion. El hombre no puede satisfazer por otro si se considera la satisfaccion, en quanto es medicina, y remedio contra el pecado, pero puede satisfazer en quanto es recōpensacion, por la pena deuida en el purgatorio. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la medicina ha se de recebir en el subjecto donde esta la enfermedad, para curar vn enfermo de vna enfermedad no seria conueniente cosa aplicar las medicinas a otro hombre. Luego la satisfaccion en razon de medicina tan solamente aprouecha a aquel que la haze. La segunda parte de la conclusion tambien la enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar alegado, y muy particularmente se ha de ver el Padre Maestro Soto. Esta parte se prueua lo primero de aquel articulo de Fe, la comunion de los santos. Este articulo entendio siempre la Iglesia en este sentido, que las buenas obras de los que estan en gracia, y charidad, se comunican, y son como comunes a todos, de suerte, que las buenas de vno, aprouechan al otro, y al contrario, y aprouechan,

D.Thom. in add. q.13. art.2.

Sot. in 4. d. 19. q.2. art. 4.

uechan, no de qualquiera suerte, sino á manera de satisfacion, por las penas deuidas en el purgatorio. Lo segundo, se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que las animas de los que estan en el purgatorio, son grandemente ayudadas con los sufragios, y oraciones, y otras buenas obras de los fieles. Luego tambien los que viuen en esta vida y estan en charidad, pueden muy bien satisfazer vnos por otros. Acerca desta conclusion es la primera duda, si la satisfacion que impone el confessor al penitente, la podra cumplir por otro tercero. En lo qual se ha de suponer, que si se considera la satisfacion, que mãda el sacerdote, como medicina preseruatiua, no la puede cumplir por otro tercero. Porque como hemos dicho en razon de medicina, dize ordẽ a este subjecto que està enfermo con la enfermedad del pecado. Esto supuesto digo lo primero, que si la satisfacion se considera como recompensaciõ y como pagar la deuda por la pena deuida en el purgatorio, puede muy biẽ el confessor dar en penitencia alguna cosa, la qual cumpla por si, o por tercera persona. Puedele mandar que ayune el vn dia, o otro por el. La razon es clara, porque la pena deuida puedela pagar por otro tercero, y otro puede satisfazer por el, como queda ya dicho.

Conc. Trid. sess. 25. c. 10

Digo lo segundo, que si al penitente le dio el confessor en penitencia y satisfacion, alguna buena obra, no puede el por su libre aluedrio sin voluntad del confessor encomendarla a otro tercero. Esto enseña particularmente Durando. La razon es: porque la satisfacion que impone el sacerdote como parte integral del sacramento, aunque sea pagar la pena deuida, ha de ser por orden del confessor, que es juez en el foro de la consciencia, y segun su voluntad se ha de cumplir, y se ha de satisfazer.

Dur. in 4. d. 20. q. 2.

Pero ha se de aduertir, que quãdo el sacerdote da en penitencia alguna obra que se ha de hazer por tercera persona conforme a lo que queda dicho, aquella satisfacion en quanto procede de aquella tercera persona, no aprouecha al penitente, como parte de sacramento, (ex opere operato,) que dizen los Theologos. Pero aprouecha desta manera en quanto el penitente pone diligencia, que el otro cumpla la satisfacion y penitencia. La razon es clara, porque la satisfacion, como es parte de sacramento de necessidad, ha de estar en el que recibe el sacramento, luego la obra que exercita el mismo penitente es la que es parte del sacramento de la penitencia.

La segunda duda es, si es conforme al orden de la charidad que vno quiera satisfazer por otro, quando el tiene necessidad de satisfazer por las penas de purgatorio. Parece que no, porque la charidad bien ordenada, comiença de si mismo, y tambien porq̃ la charidad de su naturaleza dessea verse en la presencia de Dios, lo mas presto que fuere possible: luego segun el orden de la charidad ha de procurar satisfazer por si, para verse libre de las penas de purgatorio, y gozar presto de la presencia de Dios. A esta duda digo lo primero, que si la satisfaciõ se considera como medicina, y parte de sacramẽto, el orden de la charidad pide, que primero satisfaga por si, que no por otro tercero. La razõ es clara, porque mas està obligado, y primero està obligado a procurar la virtud, y la gracia, y la salud espiritual para si, que no para otro tercero. Digo lo segundo, que si la satisfaccion se considera como es recompensacion, y pagar la pena deuida en el purgatorio, segun el orden de la charidad, puede vno satisfazer primero por otro que por si mismo. La razon es, porque entõces este que satisfaze por otro, adquiere otro mayor bien, que es el derecho a la vida eterna, el qual grangea, y merece por el amor que tiene al proximo, aunque quede deudor de la pena temporal deuida en el purgatorio. Este detrimento se recompensa con estotro tan grande bien, que se grangea.

A la razon de dudar se responde, que la charidad bien ordenada ha de començar de si mismo, en los bienes espirituales, y sobrenaturales no en las cosas temporales qual es pagar la deuda deuida en el purgatorio. Lo segundo digo, que la charidad bien ordenada en este caso comiença de si, porque grangea mayor bien para si, que no para el proximo. Tambien se ha de dezir, que el carecer por algun tiempo de ver à Dios, se recompensa con el mayor bien que adquiere del augmento de la gracia, y de la gloria que merece satisfaziẽdo por otro. Como el orden de la charidad, alguna vez pide que el hombre justo, quiera, y dessee viuir en esta vida, para grangear mayores meritos delante de la diuina Mageſtad.

Quarta conclusion. No puede el hombre satisfazer por vn pecado, sin satisfazer por otro pecado, en este sentido, que no puede satisfazer el hombre quanto a la culpa, y quanto a la pena, por vn pecado quedãdose en el otro. Esta es doctrina de Sancto Thomas. La razon es, porque nuestra satisfacion se funda en la amistad y gracia de Dios, y qualquier pecado mortal destruye la amistad que tenemos con Dios. Luego impossible cosa es satisfazer por vn pecado quedandose en otro pecado mortal. La duda es, si despues de perdonados todos los pecados mortales, puede el hombre satisfazer por la pena deuida por vn pecado mortal, y no la pena deuida por el otro. Pongo por exemplo, vn hombre auia cometido dos pecados mortales, vn adulterio, y vn homicidio, ya se le perdono la vna y la otra culpa. La duda es, si podra satisfazer por la pena deuida al homicidio, sin satisfa-

D. Thom. in addi. q. 14. art. 1.

satisfazer por la pena deuida al adulterio. A esta duda digo lo primero, que quando el hombre haze alguna satisfacion sin hazer distinció ninguna, si la haze por la pena deuida a este pecado, o al otro, satisfaze por toda la pena junta deuida a todos los pecados, en todo, o en parte conforme a la cantidad de la satisfacion. La razon es, porque entonces el hombre verdaderamente satisfaze, y no ay mayor razon para satisfazer por la pena deuida a vn pecado, que por la pena deuida a otro. Luego por toda junta satisfaze. Digo lo segundo que de la intenció del que satisfaze, puede acontecer que satisfaga por la pena deuida a vn pecado, y no por la pena deuida a otro pecado, sino si sobrare algo de aquella satisfacion aplicarla a otro tercero. La razon es, porque toda la satisfacion puede vn hombre aplicar por otro no la aplicando por sus pecados. Luego tambien podra aplicar parte de su satisfacion, y no querer satisfazer, sino por la pena deuida a vn pecado, y si sobrare algo aplicarlo a otro tercero.

Quinta conclusion. El hombre que no està en charidad y amor de Dios, no puede satisfazer por los pecados de los quales tuuo primero contricion. Pongo exemplo, vn hombre cometio algunos pecados mortales, y arrepintiose, y tuuo dolor y contricion dellos, y despues cayo en otro pecado mortal. Este tal aun por los pecados de los quales tuuo contricion, no puede satisfazer. Esta conclusió es contra Scoto. Pero nuestra conclusion es certissima: la qual enseña S. Thom. y todos sus discipulos, y esta es comun sentécia de todos los Doctores. Tienela S. Buenauentura, Ricardo, Alexandro de Ales, y todos los antiguos, y Syluestro, y Adriano, y Cayetano, y Durando. Esta conclusion se prueua lo primero, porque este tal es enemigo de Dios, pues està en pecado mortal. Luego en ninguna manera puede satisfazer por la pena deuida a aquellos pecados. Porque de otra manera las obras del tal serian de algun prouecho, y de mucha vtilidad delante de la diuina Mageltad, lo qual es contra el Apostol S. Pablo. Lo segundo se prueua, porque toda nuestra satisfacion y justicia en orden a Dios se funda en la gracia, como enseñá todos los Theologos en la prima Secundæ, en la question vltima. Luego si el hombre no està en gracia, y charidad, en ninguna manera puede satisfazer por los pecados passados, de los quales ha tenido contricion.

Scot. in 4. d. 65. q. 3. ar. 4. D. Thom. in addi. q. 14. ar. 2. D. Bonau. Ricar. in 4. d. 14. Alex. 4. p. membr. 1. Sylu. verb. satisf. §. 7. Adr. in materia de confessione. Cai. q. 2. de satisfact. Dur. in 4. d. 15. q. 2. D. Paul. 1. Cor. 14.

Sexta conclusion. La satisfacion hecha en pecado mortal que no es parte de sacraméto, no buelue a tener fuerça, ni es de valor quádo està el hombre en gracia de Dios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, con todos sus discipulos. La razon es, porque las obras que vn hombre haze quando està fuera de la gracia, y amor de Dios, como nunca tuuieron vida ni valor quanto al merito, y satisfacion por las penas deuidas a los pecados, ansi tambien no bueluen a resuscitar, ni a tener vida, quanto a esto mismo. De lo qual se ha de ver lo que dizé los Theologos sobre S. Thomas.

D. Thom. in addi. q. 13. ar. 3.

D. Tho. 3. p. q. 89. ar. 6.

La dificultad acerca desta conclusion es, si la satisfacion, que es parte integral del sacramento de la penitencia, si se haze en pecado mortal tenga despues su efeto. Pongo exéplo en vn hombre que le dio el confessor en penitencia de sus pecados, q̃ dixesse vnos Psalmos penitenciales, o ayunasse vn dia. Y este tal cúplio la penitencia quádo estaua en pecado mortal. La duda es, si el efeto de la gracia q̃ auiá de dar esta parte integral del sacramento de la penitencia, y la remission de la pena que auia de causar, si lo causara despues quando el hóbre este en gracia.

En esta dificultad el P. M. Soto enseña, que la satisfaccion como parte integral del sacramento de la penitencia, si se haze en pecado mortal no buelue a resuscitar, ni a tener su effecto.

Sot. in 4. d. 19. q. 1. ar. 5.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia, es muy mas probable. Esta sentencia tiene Graciano, y la misma sentencia sigue Cayetano, y muchos modernos Theologos. La razon es, porque el mismo sacramento de la penitencia tiene esta propriedad, que quando se recibe en pecado mortal haze despues su efeto quando le quitan el impedimento, como se vee en la confession informe: de lo qual queda dicho arriba: luego lo mismo sera de la satisfacion hecha en pecado mortal, si es parte de sacramento.

De peni. d. 3. c. quarat in fine. Caiet. q. 2. de satisfac.

Septima conclusion. La satisfacion se ha de hazer por obras penales. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque esta recompensacion se ha de hazer de suerte que quanto se glorificò el pecador en el pecado, tanto reciba de pena, y de tormento: luego necessario es, que la satisfació se haga por obras penales.

D. Thom. in add. q. 15. art. 1.

Para declarar esta doctrina es la primera dificultad, porque no parece ser verdadera. Lo primero, porque toda obra de virtud es satisfactoria por la pena temporal deuida en el purgatorio. Porque es meritoria de la gloria, que es mucho mas, luego toda obra de virtud es satisfatoria, y no toda obra de virtud es penal. Porq̃ comer y beuer por la salud, y para su cóseruació es obra de virtud, y no es obra penal: luego para ser satisfatoria vna obra no es necessario que sea penal. Lo segúdo, el amar a Dios es grandemente satisfatorio pues es meritorio de la gloria: y el amar a Dios no es obra penal sino antes obra de grande deleyte: luego para ser vna obra satisfatoria no es necessario que

sea penal. Para declarar esta duda se ha de aduertir que obra penal hablando en rigor es aquella que priua de algun bien vtil, o deleytable. Pongo por exemplo, la limosna es obra penal, porque priua de algun bien vtil, como es el dinero, o otro bien temporal que se da en limosna. El ayuno tambien se llama obra penal, porque priua de algun bien deleytable. Tambien se llama obra penal, hablando vn poco mas largamente toda obra de virtud, que trae consigo algun trabajo, o cãsancio. Digo lo primero, que la satisfacion sacramẽtal que es parte del sacramento, y se da por pecado mortal se ha de hazer por obras penales de la primera manera. Esto se prueua del Concilio Tridentino, que expressamente lo enseña ansi, diziendo, que se ha de hazer esta satisfacion por ayunos, y limosnas, y oraciones. Esto tambien se prueua del vso comũ de toda la Iglesia. Porque siempre la satisfacion y penitencia que da el sacerdote, se pone en cosas penales de la primera manera, y esto enseñan todos los santos y Doctores. Finalmente esto se prueua, porq̃ el confessor es juez en el foro de la conciencia: luego ha de sentenciar a pena por la culpa cometida. Digo lo segundo, que la satisfacion aunque no sea sacramental, ni parte de sacramento se ha de hazer por obras penales. Esto se conuence de aquel testimonio del Propheta Ioel, en el qual persuade a los hombres que se conuiertan a Dios, haziendo penitencia de sus pecados, y luego pone las obras satisfactorias y penales, como son ayunos, y lagrimas: y esto se prueua tambien con la razon de la conclusion. Digo lo tercero, que regularmente hablando todas las obras meritorias son satisfatorias, principalmente si se refieren actualmẽte en Dios. La razon es, porque siempre es cosa dificultosa y penosa a los sentidos obrar cõforme a razon, y no se desuiar de lo que es razon. Dixe principalmente, si actualmente se refieren a Dios, porque entonces es obra mas penal: porque los sentidos y pensamiẽtos del hõbre se leuantan sobre las cosas de la tierra: o esto aflige grandemente, y ansi es mas satisfatorio. Digo lo vltimo, que quando alguno se exercita en algunas buenas obras morales que no tienen rastro de penalidad, sino antes traen consigo gusto y deleyte, las tales obras no son satisfatorias. Como si vno come buenas cosas, o beue buẽ vino por la salud. Estas obras aunq̃ sean buenas moralmente hablando, no son satisfatorias. La razon es, porque no tienen rastro de penalidad. Pero por la oracion aunq̃ sea mental puede el hõbre satisfazer por sus pecados. Porque la tal oracion aflige el alma como lo dize el Sabio. Tambiẽ el amor de Dios es satisfactorio, porque mortifica la carne, y le es penoso. Con todo esso los confessores no han de mandar en penitencia estas satisfactiones espirituales, porque se pueden tener dificultosamente. Y tambien porque no puede saber el hõbre si tiene verdadero amor de Dios. Finalmente la satisfaccion es parte integral del sacramento, el qual es sensible, y ansi ha de ser sensible, y exterior. De lo dicho se suel tan facilmente los argumentos que se pusierõ al principio.

Conc. Trid. sess. 6. c. 14. sess. 14. c. 8.

Ioel. 2.

Eccles. 12.

La segunda duda es, si se puede hazer la satisfacion por obras que sean deuidas por otro camino. Pongo por exemplo, esta vno obligado debaxo de precepto a dar limosna, o ayunar en la quaresma o en los dias de vigilia. La duda es, si puede vno satisfazer a Dios con estas obras por las penas deuidas en el purgatorio, y si el confessor se las puede mandar en penitencia. La razon de dudar es, porque ninguno puede satisfazer a dos deudas con vna misma obra, si toda la obra es deuida a cada vna de aquellas deudas. En nuestro caso la tal obra es totalmente deuida por otro precepto como lo suponemos. Luego no se puede con ella satisfazer. Esta razon se puede confirmar, porq̃ el pecador por el pecado ha contrahido vna deuda nueua. Luego es necessario nueuo y distincto precio para satisfazer a esta deuda. En esta dificultad, y por fuerça deste argumento algunos Doctores tienen, que no se puede satisfazer con la obra que por otra parte està debaxo de precepto. Ansi lo enseña Pedro de Palude, y Syluestro. Verdad es, que este author limita su sentencia quando la obra es deuida por precepto de ley natural. Entonces no puede satisfazer por aquella obra. Pero Adriano tiene la parte afirmatiua. En esta dificultad digo lo primero por las obras deuidas y q̃ caen debaxo de precepto, o de gratitud, o de otra virtud, se puede muy biẽ satisfazer por el pecado. La razon es, porq̃ la contricion cae debaxo de precepto diuino, como queda dicho arriba: y por la contriciõ satisfazemos por las penas deuidas en el purgatorio: y tan grande puede ser la contricion, que se perdonen todas. Luego con las obras que caen debaxo de precepto podemos satisfazer.

Palu. in 4. dist. 15. q. 2. art. 2. Sylu. verb. satisf. §. 8. Adrian. q. de satisfactione.

Esto se confirma, porque por el martyrio quando cae debaxo de precepto se remiten todas las penas deuidas en el purgatorio. Lo segundo se prueua, porq̃ para que vna obra sea satisfactoria, basta que sea obra buena ordenada a la honra de Dios y penal. De lo qual se sigue, que el cõfessor por causa razonable puede dar en penitencia y satisfaciõ vna obra que por otra parte cae debaxo de precepto. Lo qual se colige claramente de lo dicho.

Digo lo segundo, que puede auer satisfacion, y la puede mandar el confessor en obras que por otra parte estan deuidas al proximo de justicia. Pongo por exemplo, puede muy bien el confessor dar en penitencia a vno que ha hur-

ha hurtado vna cosa que la restituya. La razon es, porque la restitucion es obra buena ordenada a la honra de Dios, y es obra penal, porque se priua el hombre de algun bien vtil qual es la hazienda. Luego puedese satisfazer con la tal obra. Lo segundo se prueua porque aquella obra de su naturaleza sera satisfactoria al proximo, pero no a Dios. Luego el confessor podra muy bien mãdarla en penitẽcia: de suerte que se haga satisfatoria a Dios. Digo lo tercero, quando alguno deue alguna obra satisfatoria de justicia en ordẽ a Dios, no puede por la tal obra satisfazer por otro pecado. Esta cõclusion prueua el argumento hecho por la sentencia de Paludano. Porque si toda obra es deuida en satisfaciõ dõe vn pecado, y por la pena del, luego no puede ser satisfatoria por la pena deuida a otro pecado. Lo qual se ha de entender si el sacerdote y confessor no juzgare que aquella obra puede ser satisfactoria por los dos pecados. Porque si lo juzgare podra muy bien darla en penitencia por ambos pecados.

A la razõ de dudar se respõde, que dos deudas de justicia respecto del mismo, no se pueden recompensar con vn mismo precio, quãdo todo el precio, es deuido a cada vna dellas. Pero quando las deudas no son de la misma razõ bien puede ser que la satisfacion se haga con vna misma obra. Põgo por exemplo. Deuo yo a vno alguna cosa, y el esta en extrema necessidad, pagando su deuda con la qual remedia su necessidad se puede satisfazer al precepto de justicia y al de misericordia. Desta doctrina se responde a la confirmacion.

La tercera duda es, si la satisfaciõ por obras penales caya debaxo de precepto diuino, como es obra de virtud, y como es parte del sacramẽto. Esta difficultad disputa muy bien el P. M. Cano, y el P. M. Soto. Digo lo primero, que la satisfacion como importa penitencia exterior siempre fue necessaria para la salud del alma haziendose realmente, o teniendola en voto, o en desseo. Esta conclusion prueuan estos Doctores con muchos testimonios de la sagrada Escriptura, y de los Sanctos: los quales no es necessario traer aqui. Esta conclusion se prueua con esta razon. Porque la pena eterna se trueca en pena temporal por la diuina misericordia. La qual pena eterna se auia de padecer en el cuerpo y alma: luego fue cosa conuenientissima que el pecador satisfiziesse a Dios por la pena temporal en el cuerpo, y en el alma. Esto se confirma, porque todos los pecados, comete el hombre con el cuerpo y con el alma: porque en esta vida todas las obras del hombre se exercitan por el cuerpo, o concurriendo el cuerpo. Luego conuenientissima cosa fue, que la satisfacion se hiziesse por obras corporales, y exteriores, para que aya proporcion entre el pecado y la satisfacion que se ha de hazer por el pecado. Digo lo segundo, que quando ay algun impedimento por el qual el hõbre no se puede exercitar en obras exteriores ni satisfazer con ellas, este defecto de satisfacion no impide que el hombre pueda pagar, y en el purgatorio pagara la deuda. Esto se prueua, porque el tal hombre està en gracia de Dios. Luego si se muere conseguira la vida eterna. Y esto no se puede hazer sin pagar la deuda deuida por el pecado. Luego aura de pagarla en el purgatorio. Digo lo tercero, que en la ley nueua esta de tal suerte determinada la satisfacion en fauor de los penitentes, q̃ cumpliendo la satisfacion, y penitẽcia que les pone el sacerdote prudentemente, no estan obligados a satisfazer mas, por fuerça y virtud del precepto de la satisfacion. Esta es doctrina comun de todos los Theologos. De suerte que ansi como en la ley nueua se cumple con el precepto de la penitencia teniendo atriciõ, y llegandose al sacramento de la confession, y esso por auerlo ansi determinado Christo: ansi tambien se cumple con el precepto diuino de la satisfacion con la penitencia y satisfacion q̃ pone el sacerdote. La razon es clara, porque Christo nuestro Señor como tiene excelente poder, tiene authoridad de determinar los medios necessarios para la salud espiritual. Y determino este en particular.

Canus in relect. pan. p. 3. can. 2. & p. 5. Sot. in 4. d. 19. q. 1. ar. 3. d. 20. q. 2. ar. 3.

La octaua conclusion, los açotes y castigos que Dios da en esta vida, sufridos con paciencia son satisfatorios por las penas deuidas en el Purgatorio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta verdad tambiẽ determina el Concilio Tridentino. La razon trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque estos açotes y castigos aunque vengã de la mano de Dios, el mismo penitente los acepta y sufre con paciencia, y en alguna manera son suyos. Luego puede satisfazer por ellos con ellos.

D. Th. ad. 2. q. 15. ar. 2. Conc. Trid. sess. 14.

Acerca de toda està materia de satisfacion se han de declarar en particular dos dudas, que son grandemente necessarias para lo que toca al sacramento de la confession.

La primera duda es, si el penitẽte està obligado a aceptar la penitencia y satisfacion que le da el sacerdote por sus pecados.

En esta dificultad Scoto dize dos cosas. La primera es, que ningũ penitẽte esta obligado a aceptar la penitencia que le da el sacerdote. De suerte, q̃ no sera pecado mortal el no la aceptar. Lo segundo dize, que si el penitente vna vez la acepta està obligado debaxo de pecado mortal a cumplilla. Esta misma sentencia tiene Gabriel. Esta sentencia prueuan estos Doctores con esta razon. Porque el penitente para satisfazer por sus pecados tiene dos remedios. El vno es aceptar y cumplir la penitẽcia

Scot. in 4. d. 18. & 19.

Gabr. in 4. d. 16. q. 2.

que le da el sacerdote en la cõfession. El otro es pagar la pena deuida en el purgatorio. Luego puede muy bien el penitente elegir este segundo remedio, y querer pagar la pena deuida en el purgatorio, y no està obligado aceptar el fauor diuino de la misericordia de Dios, que se contenta con que le satisfagá mas ligeramẽte en esta vida. La segunda sentencia es de Cayetano, el qual tãbiẽ dize dos cosas. La primera es, que el penitente no està obligado a aceptar la penitencia, y satisfacion que le da el cõfessor. En lo qual cõuiene cõ Scoto, y lo prueua con la misma razon. Lo segundo dize, que aunque acepte la penitencia, no està obligado a cumplirla. En lo qual se diferencia de Scoto. Esto prueua, porque si el sacerdote no puede obligar debaxo de pecado mortal a que el penitente acepte la penitencia, luego tãpoco despues de aceptada le obligara debaxo de pecado mortal: porque aquella aceptacion no obliga a pecado mortal, pues no es voto ni juramento, sino vn simple proposito de cumplir la penitencia que le dio el sacerdote.

Cai. q. 2. de satisfact.

A esta duda se responde, ser cosa certissima que el confessor puede obligar al penitente a que cumpla la penitencia y satisfaciõ que le da, de suerte, que si no la cũple pecara mortalmente. Esta es doctrina de S. Thomas, la qual siguen todos sus discipulos, y tienela Durando, y Syluestro. Prueuase del Concilio Tridentino, el qual determina, que los sacerdotes pongan saludable penitencia de los pecados, no solamente segun que es medicina, sino tambien satisfacion por los pecados passados: porque tienen authoridad no solamente de absoluer sino tambien de ligar. De las quales palabras bien claramente se colige que los sacerdotes tienen authoridad y poder para obligar debaxo de pecado mortal a que cumplan la penitencia.

D. Th. in 4 d. 18. q. 1. ar. 1. quæst. 3. d. 20. q. 1 ar. 2. ad 2. Dur. d. 17. q. 3. ad 2. Sylu. verb. confessio. 1. q. 26. Conc. Trid. sess. 14. c. 18

Lo segundo se prueua, porque el sacerdote ansi como tiene authoridad de absoluer en lugar de Dios, tambien tiene authoridad de atar en lugar de Dios: luego como seria graue pecado no querer aceptar y cumplir la sentencia que Dios diesse, ansi tambien seria graue pecado no aceptar, y cumplir la sentencia dada por el sacerdote en la qual le condena a la tal penitencia, y satisfaciõ. Porque como hemos dicho el sacerdote es juez en lugar de Dios en el foro de la conciencia. Lo vltimo se prueua muy facilmente, porque como queda dicho arriba, la satisfacion es vna parte integral del sacramẽto de la penitencia. Luego pecado mortal de sacrilegio seria no aceptar la penitencia que da el sacerdote, o no cumplirla. Porque es sacrilegio no cumplir lo que pertenece a la integridad del sacramento: porque es dexarlo imperfeto, y como manco.

A la razon de dudar destos authores se responde muy facilmente, que de aquellos dos remedios no se dà a escoger al penitente el que el quisiere, sino està obligado en esta vida a cumplir la satisfacion que le da en penitencia el sacerdote. Principalmente por la integridad del sacramento de la confession, y tambien por las demas razones que trayamos. Si no pudiere satisfazer en esta vida por sus pecados, entonces queda el remedio del purgatorio.

La segunda duda que està junta con la passada es, si vn sacerdote puede comutar la penitencia, o satisfacion que le puso otro sacerdote: o si se le puede totalmente quitar. Syluestro en el lugar inmediatamente citado enseña, que el sacerdote que tiene ygual potestad cõ otro sacerdote, puede muy bien comutar la penitencia que le dio el otro sacerdote, o moderarla, sino se la dieron por pecado reseruado. El P. M. Soto tiene todo lo contrario. Para declarar esta verdad digo lo primero, el sacerdote que tiene ygual poder con otro sacerdote no puede comutar la penitencia que le dio el otro justa y razonablemẽte, ni tampoco la puede moderar y templar. Esta es comũ sentencia de todos los Theologos. La razon es, porque quando dos tienen ygual poder el vno no tiene poder sobre el otro, ni es superior al otro como se dize en el Derecho, que aunque habla de la penitencia publica la misma razon corre en el foro de la conciencia. Porque ansi como en el foro exterior dos juezes de ygual poder, el vno es superior al otro, ansi tambiẽ en el foro de la consciencia: luego el vn sacerdote no puede comutar, ni moderar la penitencia que dio el otro. Digo lo segũdo, si la penitencia y satisfacion que puso el vn sacerdote no fue razonable y cuerdamente puesta, puede muy bien otro sacerdote comutar la tal penitencia, o moderarla. La razon es clara, porque el sacerdote por virtud de las llaues de la Iglesia no tiene virtud de ligar y dar penitencia que no lleua razon ni camino. Luego el otro cõfessor oyẽdo la causa podra muy bien comutar la penitencia, o moderarla, aun que no sea superior sino de ygual poder. De lo qual se sigue, que no solamente el sacerdote, sino vn hombre docto podra muy bien con su consejo moderar la penitencia que le pusieron sin razon y desacordadamente, podrala moderar hasta ponerle en la cantidad razonable, y deuida por el pecado. La razon es, porque la moderacion, o comutacion que haze el segundo sacerdote no mana ni procede de la jurisdicion y poder que tiene el segundo sobre el primero, porque como hemos dicho son de ygual poder, y el vno no tiene jurisdicion sobre el otro, y ansi solamente nace y procede de la discrecion, y saber que tiene el segundo y no el primero. Esta sciencia y discrecion se puede

Syl. q. 27.

Sot. in 4. d. 30 q. 2. ar. 3.

Ca. placuit de panit. d. 6.

puede mejor hallar en hōbres doctos y letrados, y cuerdos: luego los tales podrē hazer esta comutacion, y moderaciō. Digolo tercero. El confessor superior en el foro de la conciencia podra muy bien comutar, o moderar la penitencia que puso el sacerdote inferior. La razon es, porque bien ansi como en el foro exterior el juez superior tiene poder sobre el inferior, ansi tambien en el foro de la consciencia: luego ansi como el juez superior en el foro exterior puede moderar, y comutar la pena que pone en el inferior, ansi tambien el foro de la conciencia.

De lo qual se sigue, q̃ para hazer estas comutaciones, y moderaciones es necessario conocer la culpa y la causa, por la qual se pusierō la tal satisfacion y penitencia. Porq̃ de otra manera el segundo sacerdote no podra cō prudencia, y discrecion moderar, o comutar la penitēcia primera, q̃ le dio el primer sacerdote. Verdad es, que no es necessario q̃ se confiesse con el segundo sacerdote tan distintamente como con el primero, sino basta que en alguna manera tenga noticia de sus pecados, de suerte que pueda echar de ver que huuo yerro en darle la tal penitencia por aquellos pecados.

Tratado de las Censuras Ecclesiasticas, diuidido por Capitulos.

Las censuras pertenecen a la materia de la confession en alguna manera: por lo qual es necessario tratar aqui dellas.

Capit. I. En el qual se trata si ay censura Ecclesiastica, y que cosa sea.



ANTE todas cosas se ha de suponer, que censura es vn castigo Ecclesiastico, y vna pena en los bienes eclesiasticos y espirituales. En esto se distingue la censura de otras penas temporales, quales son el destierro y la carcel.

Primera conclusion. Certissima cosa es segun la Fe, que en la Iglesia ay censuras eclesiasticas, con las quales puedē castigar a los rebeldes. Esta conclusion se podria prouar con muchos testimonios de la sagrada escriptura, como lo prueuan los Doctores, particularmente Thomistas, basta traer aquel celebre testimonio de Christo. Si Ecclesiam non audierit sit tibi, &c. En el qual testimonio se da a entēder, que en la Iglesia ay autoridad de castigar con censuras. Lo segundo se prueua del vso vniuersal y costumbre antigua de toda la Iglesia, que es tradicion Apostolica. Lo tercero se prueua de la determinacion del Concilio Constanciēse, el qual determina esta verdad en la session vltima contra los herejes de nuestro tiempo. De suerte, que es certissimo y muy aueriguado que en la Iglesia ay censuras con las quales puede castigar la Iglesia.

In addit. q. 21. art. 1.

Matth. 18.

Segunda conclusion. Esta es buena diffinicion de la censura. Censura es vna pena Ecclesiastica, con la qual se castigan los fieles baptizados en los bienes espirituales. Declaremos esta difinicion, en la qual aquella palabra pena, se pone como genero para significar que la censura no se pone, ni se incurre sino es por culpa. De lo qual se colige vna regla general que la censura jamas se incurre quando no ay culpa. Lo qual hemos de declarar abaxo. Dize se pena eclesiastica, porq̃ solamēte puede proceder de las llaues y jurisdicion Ecclesiastica. Tambien se pone para hazer diferencia entre la censura y la pena que algunas vezes pone la potestad ciuil y seglar. Tambien se encierra la pena que pone el derecho Canonico, o el juez Ecclesiastico. En aquella palabra, con la qual se castigā los fieles baptizados se significa, que las llaues de la Iglesia, y las censuras Ecclesiasticas no se estienden a aquellos que estan fuera de la Iglesia, como lo enseña el Apostol S. Pablo. Finalmente dize en los bienes espirituales para hazer differencia entre la censura, y las demas penas con q̃ la potestad eclesiastica suele castigar los baptizados como es el destierro y la carcel. Porque propriamente no es censura, sino es pena en los bienes espirituales, por los quales se ordena el hōbre a la vida eterna.

Tercera cōclusiō. Las especies de cēsura eclesiastica son siete, descomuniō, suspēsion, entredicho, cessaciō a diuinis, degradaciō, deposicion, irregularidad, q̃ prouiene tan solamente por delicto y pecado. En esta conclusion conuienē los Theologos particularmēte Thomistas delarando a S. Thom. Esta conclusion se prueua, porq̃ qualquiera destas es propriamēte censura eclesiastica, y qualquiera destas se diferencia de la otra: luego son siete. Esto se confirma, porq̃ qualquiera destas es pena, y no temporal, como es cosa notoria: luego es pena espiri-

D. Thom. in addi. q. 21. art. 1.

espiritual, y por consiguiente es censura, conforme a la diffinicion.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, que parece que no son tantas las censuras, sino tan solamente tres. Lo primero, porq̃ Innocencio III. preguntãdole que se entiende debaxo de nombre de censura, respõde, que se entiende entredicho, suspension y descomunion, y no haze mencion de otra censura alguna: luego tan solamente ay estas tres censuras. Lo segundo porque la irregularidad que se incurre tan solamente por delicto y pecado, no tiene razon de censura, porque si la tuuiesse por la virtud de la bula de la Cruzada se podria quitar la tal irregularidad, porque en la bula de la Cruzada se da facultad para absoluer de todas las censuras Ecclesiasticas: lo qual es contra la comun sentẽcia de todos los Iuristas.

Innoc. 3. in c. quaerenti de ver. signi ficat.

En esta dificultad algunos Doctores Iuristas enseñan, q̃ tan solamente ay tres especies de censura, que son entredicho, suspension, y descomunion. Esta sentencia tiene Syluestro, y Nauarro, y el P. M. Soto en el libro de justicia & iure parece que es deste parecer, aũque en el quarto pone cinco especies de censura q̃ son las dichas, y cessacion a diuinis è irregularidad. A esta duda se respõde, que las censuras Ecclesiasticas, no son tan solamente tres. Esto tienẽ comunmente los Theologos, principalmente discipulos de S. Thom. en el lugar citado. Esta resolucion se prueua lo primero de la bula de la Cruzada, en la qual se dize, que por virtud della puedan absoluer de descomuniõ, suspension y entredicho, y otra qualquiera cẽsura: luego fuera destas tres ay mas censuras. Lo segundo se prueua con las razones que traximos por la conclusion passada. Lo qual se cõfirma, porque la degradacion que es pena espiritual, porque es priuacion perpetua de las ordenes, como la suspension es priuaciõ por cierto y determinado tiẽpo, y la irregularidad que se incurre tan solamente por delicto tiene verdadera razon de cẽsura, porque es pena en los bienes espirituales, luego mas censuras ay que aquellas tres que ponen estos Doctores.

Syluˢ. verb. censura. Nauarr. in Man. c. 27. n. 152. & n. 192. 194. 249. Sot. lib. 5. de iust. q. 1. ar. 4. in 4 dist. 22. q. 3. artic. 1.

A la primera razon de dudar se responde, q̃ el Sũmo Pontifice en aquel capitulo respõdio muy bien a lo q̃ le preguntauan: porq̃ le preguntauan, que se entendia quãdo en sus letras Apostolicas mandaua a los juezes inferiores, q̃ por censuras Ecclesiasticas cõpeliessen los rebeldes: y responde, que en nõbre de censura entiende entredicho, suspension y descomunion. Pero de aqui no se sigue que no ay mas censuras eclesiasticas, porque el Pontifice no pretendia en aquel capitulo declararlas todas.

A la segunda razon ay vna dificultad, si la irregularidad q̃ se incurre tan solamente por culpa sea verdadera censura, de tal suerte, que quando se concede facultad en la bula de la Cruzada de absoluer de todas las censuras, y penas ecclesiasticas, se dè poder para absoluer de la irregularidad. En esta difficultad casi todos los Canonistas tienen la parte negatiua, y lo mismo tienen muchos modernos Theologos, particularmẽte el M. Soto en aquel lugar citado de iustitia & iure, y el Doctor Nauarro en los lugares citados, principalmente en el vltimo. De suerte, que conforme a esta sentencia la irregularidad no es pena, ni censura, sino inhabilidad, è impedimento para recebir ordenes, y para exercitarlas. Por lo qual de ninguna irregularidad se puede absoluer por virtud de la bula de la Cruzada. Esta sentẽcia prueua lo primero de Innocẽcio III. en aquel cap. quaerenti, en el qual tã solamẽte pone tres especies de censuras, y no cuẽta la irregularidad entre ellas. Lo segundo se prueua, porq̃ en la bula de la Cruzada se da autoridad de absoluer de las cẽsuras ecclesiasticas: y la irregularidad no se absuelue cõ propriedad, sino dispensase en ella: y assi en las religiones en las grãdes solẽnidades q̃ por priuilegio tienẽ los prelados autoridad de quitar las censuras Ecclesiasticas, y impedimẽtos è inhabilidades despues q̃ el prelado absuelue los subditos de la descomuniõ, y del entredicho, y de la suspẽsiõ, dize luego, q̃ por la misma autoridad dispẽsa en la irregularidades, luego por virtud de la bula de la Cruzada no se puede absoluer de la irregularidad q̃ es pena incurrida por delicto. Lo tercero se prueua del estilo y vso de la Curia Romana: nũca se dà facultad de dispẽsar en irregularidad, sino se declara en la misma bula, y en las bulas de la Cruzada nunca se dà tal poder, como cõsta de la misma bula, luego no es censura.

A esta duda se responde, q̃ la irregularidad q̃ se incurre tan solamente por delicto es verdaderamente y propriamente cẽsura eclesiastica. Esta sentencia tiene el M. Soto. Y el M. Cano dizen todos que tuuo esta sentencia. Y la tienen comunmẽte los discipulos de S. Thomas. Esto se prueua lo primero, porq̃ como deziamos en la bula de la Cruzada se dà authoridad de absoluer de descomuniõ, y de suspension, y entredicho, y de otra qualquiera censura eclesiastica: luego fuera de aquellas tres ay otras censuras eclesiasticas, y vna dellas ha de ser la irregularidad de que vamos hablãdo. Lo segundo se prueua, porque censura eclesiastica propriamente y en rigor es vna pena en los bienes espirituales que se incurre por la culpa: luego esta irregularidad verdaderamente es censura ecclesiastica. Porque es pena incurrida por culpa.

Sot. in 4. d. 22. q. 3. artic. 1.

Desta resolucion se sigue, q̃ por virtud de la bula de la Cruzada se puede quitar la tal irregularidad. La razon es, porq̃ en la bula de la Cruzada se da authoridad de absoluer de qual-

qualquiera censura:y esta irregularidad es verdadera censura. Luego por virtud de la bula se puede quitar la tal irregularidad. Lo segundo se prueua: porque, aunq no fuesse propriamente censura como quieren estos autores necessariamente se ha de conceder que es pena incurrida por culpa. Y en la bula de la Cruzada se dà autoridad de absoluer de qualesquiera penas ecclesiasticas:luego certissimo es, que por virtud de la bula se puede absoluer desta irregularidad.

De lo qual se sigue lo segundo, q̃ por virtud de la bula de la Cruzada se puede absoluer de otras penas ecclesiasticas que se incurren por delicto: como las que se incurren por ordenarse, no con los requisitos deuidos, o no teniẽdo legitima edad: porq̃ son penas ecclesiasticas y se reduzen a censuras. Verdad es, que se ha de aduertir grãdemente que el que se ordenò no teniendo legitima edad por virtud de la bula le puedẽ quitar el impedimento que incurrio, y la pena ecclesiastica. Pero por virtud de la bula no pueden dispensar con el para que execute las ordenes q̃ recibio antes de tener legitima edad. Põgo por exẽplo, si se ordeno de sacerdote antes de tener cũplidos veynte y quatro años, puedenle quitar la censura, o pena en q̃ incurrio. Pero por virtud de la bula no pueden dispensar con el paraque diga Missa antes de tener 24. años cumplidos.

A la primera razon de dudar ya queda respondido. Y podemos añadir otra causa y razõ por la qual el Sũmo Pontifice en aquel lugar no hizo mencion de la irregularidad. Y es, porque la irregularidad en toda su amplitud, y segun las partes mas principales no es censura ecclesiastica. Porque la que se incurre por significacion no es censura ecclesiastica. Y esta es la razon porque no se hizo mencion de la irregularidad en aquel lugar.

Al segundo argumento se responde, que cõ toda propriedad se puede hazer absolucion de las penas ecclesiasticas. Y esta irregularidad por lo menos tiene razon de pena Ecclesiastica, y ansi con toda propriedad se puede absoluer de la tal irregularidad. Y si alguna vez se añade el dispensar en irregularidad, como se añade en las absoluciones generales y solẽnes de las religiones, aquello se haze por las irregularidades que tienen significacion.

Al tercer argumento se respõde, que no ay tal vso en Roma como consta de muchas bulas de la Cruzada. Pero hase de aduertir que si la absolucion de la tal irregularidad està reseruada al Sũmo Pontifice, como en hecho de verdad lo està la irregularidad que incurre el sacerdote que a sabiendas celebra descomulgado con descomunion mayor, por virtud de la bula de la Cruzada, no le pueden absoluer de la tal irregularidad, sino tan solamente vna vez en la vida, sino es que bueluã otra vez a tomar otra bulla.

La segũda difficultad es, si ay mas que aquellas siete censuras ecclesiasticas, que pusimos en la conclusion. La razon de dudar es, porque la descomuniõ mayor se distingue de la descomunion menor, como se vee claramente: luego ay otra censura mas.

A esta duda se respõde, que no ay mas que siete maneras de censuras ecclesiasticas, como queda ya determinado en la conclusion. Y a la razon de dudar se responde, que la descomunion menor se reduze a la descomunion mayor, como cosa imperfecta en razon de descomunion: y ansi la descomunion menor no se pone como directamẽte, y por si, sino a los que participan con los descomulgados con descomunion mayor.

Cap. II De la materia de la censura, y de su virtud y efficacia.

PRimera conclusion. La Republica ecclesiastica algunas vezes quando pone censura obliga y se incurre en consciencia, antes q̃ el juez pronuncie sentencia ninguna. Como quãdo manda alguna cosa so pena de descomuniõ mayor, latæ sententiæ, luego se incurre la descomunion, antes que aya sentencia de juez Ecclesiastico. Y lo mismo es, quando manda alguna cosa sopena de irregularidad. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores en el lugar arriba alegado: y luego mas en particular los citaremos. La razon desta conclusion diremos luego.

Acerca desta conclusion es la primera difficultad, que es la razon porque estas censuras se incurren antes que el juez pronũcie la sentencia. La razon de dudar es, porq̃ ninguna pena temporal, ora sea ecclesiastica, ora sea ciuil se incurre antes que el juez pronuncie la sentencia, y condene. Luego la censura ecclesiastica tampoco se incurre antes que el juez pronuncie su sentencia, y condene. Esto se confirma, porq̃ la ley ciuil q̃ manda algo, y dize, que si no se hiziere (ipso facto sea priuado del dominio y del vso de sus bienes, no se incurre luego hasta q̃ aya sentencia del juez, o declaraciõ suya como es la comũ sentencia de todos los Theologos. Luego lo mismo sera de las censuras. Lo segundo es razon de dudar, porq̃ el Sũmo Pontifice en el capitu. suscepts, determina que el Summo Pontifice no puede difinir, ni determinar nada no oyẽdo la parte. Luego ninguna pena està determinada antes que el juez oya la parte, y determine, y cõdene. En esta difficultad Cayetano enseña que ay dos maneras de penas. La primera es, vna manera de pena, que es, que para su execucion tiene necessidad de alguna obra positiua, como la pena

Cap. suscep tis de causis possessionis, & proprietatis.
Caiet. 2.2. q. 61. ar. 3.

pena de açotes, o de muerte, o de confiscacion de bienes. Otra manera de pena ay que consiste en priuacion y para su execucion no ay necessidad de alguna obra positiua. Como la pena de descomunion que priua de la comunicacion de los bienes espirituales de la Iglesia. Esto supuesto, este Doctor dize lo primero, que la primera manera de pena se puede determinar por ley, de suerte: que se incurra antes que el juez pronuncie la sentencia. La razon que trae este autor es, porq̃ la tal pena para su execucion tiene necessidad de otra positiua: y el reo y culpado no se puede obligar a la tal obra: porq̃ solamente està obligado a sufrir y padecer la tal pena. Tambien porque la misma naturaleza parece que aborrece que el mismo se quite a si mismo la vida, o se açote. Lo segũdo dize, que la pena de la segunda manera, luego se puede incurrir, (ipso facto), antes que aya sentencia del juez. Porq̃ la tal pena consiste en priuaciõ, y no requiere obra alguna assi de parte del juez, como de parte del reo, y del delinquente. Esta es la razon porq̃ se incurre la censura algunas vezes antes que el juez prõcie la sentencia como queda dicho en la misma cõclusion. Esta sentencia y parecer siguen comũmente los discipulos de S. Tho. El P.M. Soto sigue esta sentencia. Pero dize que la razon de Cayetano no es buena, y el trae otra que es la siguiente. Los bienes de que pueden priuar a vn hõbre son en dos maneras. Los primeros son vnos bienes como comunes q̃ nos vienen de la misma Republica, o de la Iglesia. Como son los sufragios comunes y el recibimiento de los sacramentos, y el ministrarlos publicamente en la Iglesia. Otra manera de bienes ay, los quales possee el hombre por particular titulo y derecho, quales son los bienes q̃ cada vno possee particularmente. Esto supuesto enseña este autor q̃ en los primeros bienes puede vn hõbre ser castigado antes que aya sentẽcia y condenaciõ del juez, o declaracion suya. Porque como ella los da, los puede quitar. Pero en los bienes de la segunda manera no se puede incurrir la pena antes de la sentencia y declaracion del juez. Y porque la cẽsura priua de los bienes comunes q̃ nos vienen de la Iglesia, por esso se puede incurrir antes que aya sentencia y declaracion del mismo juez. Estas dos maneras de dezir y explicar este punto no parecen verdaderas.

Sot. li. 1. de iust. q. 6. artic. 6.

La primera manera de dezir de Cayetano la impugna muy bien el P. Maestro en el lugar citado: y quanto a aquello que enseña, que la pena que consiste en priuacion, luego se incurre antes que aya sentencia del juez es falsa. La razon es, porque de alli se siguiria que pudiesse la Republica condenar a vno, y obligalle a que no comiesse. Porque no comer es priuacion: lo qual es falso, como consta de la materia de homicidio: y aunque es verdad que el Maestro Soto impugna la razon de Cayetano, despues parece que se arrima a ella, quando dize que no se priua el hombre de sus bienes, de tal suerte, que por su propria obra estè obligado a dallos. En las quales palabras da la razon de Cayetano, que es, que la tal pena ha menester obra propria del delinquente, y por esta razon no se incurre luego. Tambien se impugna la razon de Cayetano, porque la priuacion del dominio de las cosas temporales no tiene necessidad de obra propria de parte del reo y del delinquente, como es cosa notoria: y con todo esso esta pena no se incurre antes de la sentencia y condenacion del juez. Luego aquella razon de Cayetano no es buena. Verdad es, q̃ Cayetano concede que el hereje luego queda priuado del dominio de sus bienes, antes que aya sentencia del juez, o declaracion suya, pero no del vso de los tales bienes. Pero contra esto ay que la priuacion del vso de aquellos bienes tampoco tienen necessidad de obra positiua, y con todo esso en toda sentencia no se incurre luego, antes de la sentencia y declaracion del juez. Y tambien, porque desta razon se siguiria que si a vno le mandassen que (ipso facto) no se vistiesse de seda, que incurriria luego esta pena antes de la declaracion y sentencia del juez. Porque consiste en priuacion. La sentencia y razon del P.M. Soto tampoco parece buena: porque el Christiano tiene derecho proprio y particular ya adquirido para recebir los sacramẽtos por el mismo caso que es baptizado: y por la descomunion ipso facto, queda priuado del recebir los sacramẽtos. Luego la razon del P.M. Soto no es buena. Tambien, porque aunque es verdad, que muchas priuaciones que ay en las censuras Ecclesiasticas sean en bienes que principalmẽte se ordenan a la vtilidad comun de la Iglesia, como la priuacion del officio, o del beneficio, o del vso actiuo y passiuo del: pero con todo esso no se puede negar, sino que estos bienes se posseen con titulo proprio y particular, como se vee en el que tiene el beneficio, o el Canonicato que tiene derecho para eligir. Luego la razon del M. Soto no vale nada. Esto se cõfirma, porque el sacerdote tiene derecho proprio y particular adquirido para celebrar, y el juez para pronunciar la sentencia y desto priua la descomunion, ipso facto, antes que aya sentencia ni declaracion del juez. Luego la razon del P.M. Soto no vale nada.

Para declarar este punto sea la segunda cõclusion. La republica ansi ciuil como ecclesiastica tiene autoridad para poner leyes que obliguen en consciencia a la pena, ante que el juez de sentencia, y condene, o antes que declare, ora consista la pena en priuacion, ora cõsista en alguna obra del mismo reo. Lo qual se ha

se ha de entender con condició que la tal obra no sea contra derecho natural como en hecho de verdad lo seria el matarse a si mismo. Esta conclusion siguẽ agora muchos modernos Theologos de la escuela de Santo Thomas en el lugar arriba citado. Y se prueua, porque el juez por su sentencia puede obligar a algun reo a alguna pena. Luego tambien el legislador por su ley, puede obligar a lo mismo. Porque el legislador no puede menos por su ley que el juez por la sentencia. Antes la sentencia del juez es vna ley particular que tiene toda su fuerça de la ley en comun.

Lo segundo se prueua, porque la Republica, ansi ciuil como Ecclesiastica tiene authoridad de mandar todas las obras de virtud, principalmente las que se ordenan al bien comun, y son necessarias para el tal bien. Luego puede mandar que vno pague la pena antes de la condenacion del juez: porque es obra de virtud, y de justicia legal que se puede ordenar al bien comun y ser esto necesserio. Porque tanta muchedumbre de vicios podria auer en la Republica que fuesse necessario para su bien que los delinquentes y malhechores pagassen alguna pena antes de la sentencia del juez.

La tercera conclusion. La potestad Ecclesiastica y ciuil haze muy prudentemente en no vsar deste poder que tiene en las leyes penales que pone: y regular y comunmente no vsa deste poder. Lo primero, porque seria durissima cosa si en las leyes penales vsasse siempre deste poder. Lo segundo, porque muy suficientemente se prouee al bien comũ si los ciudadanos estan obligados a pagar la pena despues que los sentencia el juez. Luego regularmente la Republica en sus leyes penales no vsa deste poder. De lo qual se sigue la razon, porque la Republica Ecclesiastica vsa deste poder en las censuras que pone, y se incurren antes de la sentencia del juez. Porque la Republica Christiana tiene este poder como consta de lo que ya hemos dicho: y para el fin sobrenatural que mira la Republica Christiana, algunas vezes es necessario que se incurra la pena antes de la sentencia del juez: y ansi se incurre como queda dicho en la primera conclusion. Verdad es ǭ la Iglesia vsa deste poder en las penas y censuras, que consisten en priuacion, y no en aquellas que han menester alguna obra para su execució. Y ansi se incurre la descomunió con todas sus priuaciones, y la irregularidad que tiene razon de censura, pero la degradacion, y deposicion que requiere alguna obra, no se incurren antes de la declaracion del juez, y de su sentencia. La razon es, porque la Iglesia no vsa deste poder: y quanto a esto tan solamẽte su puede aprouar la razon de Cayetano.

A la primera razon de dudar se responde, que la Republica no vsa del poder que tiene para las penas temporales: de suerte, que se incurran antes que el juez pronuncie sentencia, y condene. Pero respecto de las censuras vsa deste poder. A la segunda razon se responde, que el Summo Pontifice habla en aquel lugar como juez, el qual procede segun lo alegado, prouado. Y hablando del desta manera, no puede pronũciar sentẽcia sin oyr la parte. Pero esso no quita que como legislador pueda hazer vna ley penal, la qual se incurra antes que condene el juez.

Cap. IIII. De la causa por la qual se ha de poner la censura Ecclesiastica.

PRimera conclusion. Causa razonable es necessaria para poner censura Ecclesiastica, y sin esta causa no se puede poner, y aunque se ponga ni tiene fuerça ni vale nada. Esta conclusion es todos los Theologos en el lugar arriba citado, y lo mismo enseñan todos los Iuristas, y todos los Sumuistas, verbo censura. Esta conclusion se prueua lo primero, de aquello de San Matheo, donde Christo da poder de atar y desatar, en lo qual procede la inobediencia y rebelion contra la Iglesia. Esto se confirma de la doctrina del Apostol San Pablo, el qual enseña, que este poder de atar y desatar, le tienen los ministros de la Iglesia para edificacion suya, y no para su destruycion. Y si el prelado pudiesse por su voluntad sin causa ninguna descomulgar, o poner otra censura, seria para destruycion de la Iglesia. Luego no ay tal poder. Lo segundo se prueua, porque de la razon natural consta, que ninguna sentencia pronunciada contra el innocente, sabiendo que es innocente es valida. Luego lo mismo sera de la sentencia, y censura dada contra el innocente. Esta razon principalmente tiene fuerça en la censura que es priuacion de los bienes espirituales delante en Dios, y es verdadera pena. Luego el innocente no la puede incurrir.

Matth. 18.
1. Corin. 10.

Segunda conclusion. Para que valga la censura, es necessaria la vtilidad de la Iglesia, para que no la menosprecien los malos, y juntamente es necessario de pecado de parte de aquel que han de castigar. Esta conclusion se prueua claramente, porque en la republica ciuil, el Principe no puede hazer ley ninguna, sino es que se ordene al bien y vtilidad de la republica, como consta de la difinició de ley, que se pone en la materia de legibus. Luego en la republica Christiana de la Iglesia, no se puede hazer ley, poniendo censura, sino es por el comodo y vtilidad de la Iglesia. Que sea necessario pecado de parte del que ha de ser castigado con censura, declararlo hemos en la confession siguiente.

Tercera conclusion. No basta qualquier pecado

cado, para poner qualquier censura, sino requiere se proporcion entre el pecado, y la censura: de tal suerte, que para mayor censura mayor causa se requiere. Pongo por exemplo. La descomunion es grauissima censura, la suspension no tanto, y assi puede auer causa y pecado para que la suspension sea valida, y la descomunion no, por no auer causa. La razon desta conclusion es clara, porque la censura es pena, y ansi no se ha de incurrir, sino por culpa. Y la pena tambien ha de tener proporcion con la culpa. Y en esto conuienen todos los Doctores. Pero ha se de aduertir lo primero, que la proporcion que ha de auer entre el pecado, y la censura, no se ha de mirar, ni tomar de la graue dad de los pecados, considerada delãte de Dios, sino principalmente atendiendo a la rebelion, e inobediencia contra la authoridad de la Iglesia, y el bien comun suyo. Porque si la causa no esta bien proporcionada, no es razonable ley ni justa sentencia. Luego no obliga. Lo segundo se ha de aduertir, que ay grandissima diferencia entre la indulgencia, y censura. Que la indulgencia quando se concede mayor que es la causa de concedella, de suerte, que no tiene proporcion la causa, y la indulgencia, la indulgencia no es del todo inualida, sino vale conforme a la proporcion que tiene con la causa, aunque no quanto al excesso. Pero la censura que no tiene proporcion con la causa es del todo inualida. La razon es, porque las penas se hã de restringir, y los priuilegios ampliarse.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es, que es la razõ porque se incurren algunas censuras antes de la sentencia del juez, como es la descomunion, y la irregularidad, y suspension, y otras no se incurren. A esta duda se responde, que la Iglesia ha ordenado que la degradacion, y la deposicion, y cessacion a diuinis, y entredicho, no se incurran antes que pronuncie sentencia el juez. En las otras no ha ordenado tal cosa, y ansi las vnas se incurren antes de la condenacion del juez, y no las otras.

La segunda dificultad es, si solo el pecado interior que se comete con la obra interior, sea suficientemente causa para la censura, de tal suerte, que la tal obra se pueda castigar con cẽsuras. En esta dificultad es la primera sentencia que el Summo Pontifice, y la Iglesia puede castigar con censuras a los pecadores que pecan con obra tan solamente interior. Esta sentencia tiene la Glossa en la Clementina primera, de hæreticis, y Syluestro, y Adriano, y Medina. Esta sentencia prueuan estos authores. Lo primero, porque en el derecho Canonico ay muchas censuras contra las obras interiores como se vee claramente en el capitulo Ad abolendum de hæreticis, en el qual se descomulgan los que sienten de otra manera de los sacramentos de la Iglesia, que siente la Iglesia Romana. Y el sentir es obra interior. Y en el capitulo primero, de hæreticis, se descomulgan los Inquisidores q̃ cõ odio, o con amor, o con otras particulares afectiones dexan de proceder contra los hereges, o hazen algunas vexaciones a los que no son hereges: y en la Clementina vnica, de statu monachorum, se descomulgan los religiosos, que van a la curia Romana con animo de hazer daño a sus prelados. De todos estos derechos parece que se colige, que se pueden castigar con censuras las obras interiores. Lo segundo se prueua, porque en la bula de la Cena del Señor se descomulgan los hereges. Y herege perfectissimamente es, el que con acto interior tiene error contra la Fe pertinazmente. Lo tercero se prueua, porque la Iglesia puede mandar las obras interiores, como se vee claramẽte en el capitulo dolentes de celebratione missarũ, en el qual se manda a los clerigos que rezen el oficio diuino con deuocion. Luego tã bien puede castigar las obras interiores, como las puede mandar. Lo quarto, porque los prelados pueden reseruar los pecados interiores: luego tãbiẽ los pueden castigar cõ cẽsuras, pues tienen jurisdiciõ sobre ellos. Lo quinto se prueua, porque los prelados tienen jurisdicion sobre las obras puramente interiores, y ansi pueden dispensar en los votos puramente mentales. Luego pueden castigar las obras interiores con censuras. Lo vltimo se prueua, porque la Iglesia puede muy bien castigar con censuaas los simoniacos mentales: lo qual consta de muchas bulas q̃ dan authoridad de absoluer a los simoniacos mentales, y ansi suponen, que los tales incuurren descomunion. Luego las obras puramente mentales, estan sujectas a censuras.

Syl. v. excõmun. 7. §. 3 & 4. Adrian. in quodli. q. 8. ar. 1. & in 4. in materia de confess. q. 2.

La segunda sentencia es, que la Iglesia no puede exercitar jurisdicion, acerca de tales obras, ni tiene tal poder. Y esta sentencia dize mas, que la Iglesia no puede exercitar su jurisdicion acerca de las obras exteriores, q̃ proceden y manan de las obras interiores, quando en si mismas no declaran ni explican la malicia de la obra interior. Esta sentencia tienen los Parisienses, principalmente Almain, y esta sentencia sigue Nauarro.

La tercera sentencia es, que la Iglesia puede mandar las obras interiores, pero no las puede castigar. Esta sentencia tiene la Summa Angelica.

La vltima sentencia es, que de ley humana no puede mandar obras interiores: porque solo Dios es legitimo juez dellas. Esta sentencia es de Santo Thomas, y la siguen sus discipulos. Tiene la Paludano, San Antonino, Syluestro, y Cayetano.

Alm. li. de authoritate Ecclesiæ, c. 5. Nau. sup. c. fin. de simoniac. nu. 10. Sũ. Angel. v. hæretic. D. Tho. 1. 2. q. 91. ar. 4. Palu. in 4. d. 13. q. 7. artic. 1. & d. 17. q. 2. ar. 2. D. Anton. 3. p. tit. 24. cap. 4. Syl. v. bi supra. Caiet. in 2. 2. q. 11. ar. 3. & in Sũ. v. hæresis.

Para declaracion desta dificultad, se hã de aduertir algunas cosas. La primera es, q̃ ay dos mane-

maneras de obras interiores. La primera es, quando son puramente interiores sin obra ninguna exterior concomitante, o subsequẽte, que sea efecto de la tal obra interior. Otras obras ay interiores, que se exercitan con alguna obra exterior, la qual causan. Lo segundo se ha de aduertir, que vna obra se puede llamar oculta y secreta de dos maneras. La primera manera es, quando de su propria razon es oculta: de tal suerte, que no esta sujecta a los sentidos exteriores, ni los sentidos exteriores la pueden percebir, como es la obra del entendimiento. De otra manera puede ser vna obra oculta, no de su naturaleza sino como dizen los Theologos, per accidens. La obra en si manifiesta era, y estaua subjecta a los sentidos: pero hizose sin ningun testigo que la viesse. Lo tercero se ha de aduertir, que la Iglesia puede poner censuras de dos maneras. La primera es por ley, y por edicto en comun. La segunda manera en particular, y nõbrando en particular la persona.

Esto supuesto en esta dificultad, digo lo primero, que la Iglesia tiene jurisdicion para castigar cõ censuras las obras interiores, que son causa de las obras exteriores, y les comunican la malicia. Como quando vno quiere herir vn clerigo, y en hecho de verdad esta voluntad causa el acto exterior, la Iglesia tiene derecho y jurisdicion para castigar la tal obra interior. Esta conclusion se prueua lo primero del vso de la Iglesia, que castiga con censuras las tales obras interiores, como se vee claramente en los lugares del derecho alegados en el primero argumento por la primera sentencia. Lo segundo se prueua, porq̃ es cosa certissima, que la Iglesia tiene authoridad para castigar con censuras las obras viciosas y malas. Y las obras viciosas exteriores tienẽ ser lo de la obra interior. Luego la obra interior, segun que causa la exterior esta subjecta a censura.

Digo lo segundo, que la Iglesia no tiene jurisdicion para castigar con censuras las obras que son puramente interiores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque las obras interiores, absolutamente hablando, no caen debaxo de conocimiento de hombre, como es cosa manifiesta. Luego no puede castigar con censuras las tales obras: porque para castigarlas es necessario que tenga conocimiento dellas, y las sepa.

Digo lo tercero, que los pecados ocultos, no de su naturaleza, sino como per accidens, los puede muy bien castigar la Iglesia con censuras, y de hecho lo haze. Si vno hiere a vn clerigo, aunque sea ocultissimamẽte, e incurre la descomunion del capitulo Siquis suadente diabolo, &c. Y lo mismo es del herege, que con palabras, o con escripto, o con alguna señal suficiẽte, que de su naturaleza es suficiente para que se entienda aunque lo haga ocultissimamente, o la pronuncie, incurre la descomunion puesta contra los hereges. La razon es clara, porque la descomunion y la censura se pone contra las obras exteriores: y estas obras verdaderamente lo son.

Digo lo quarto, que el pecado que de su naturaleza no es oculto sino per accidens, no se castiga con las censuras puestas por el juez cõtra el que las cometio, nombrandole en particular. Esta conclusion se prueua lo primero del derecho en muchos capitulos, en los quales se dize por palabras formales, o equiualentes, que la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Lo segundo se prueua, porque el juez no puede obligar cõ cẽsura ninguna a que el hombre reuele su delicto, aunq̃ sea exterior, si es oculto a los hombres. Luego tampoco podra castigallo con censuras. Lo tercero se prueua del comun vso de la Iglesia, y de su comun consentimiento. Lo vltimo se prueua, porque la tal sentencia seria contra derecho natural, y por consiguiente no es valida la tal sentencia. A la primera razon se responde, que aquellas censuras que alli se refieren, no se incurren con sola la obra interior, sino quando se explican con obra exterior. A la segunda razon se responde, q̃ la Iglesia no pretende castigar el herege quando la heregia es oculta de su naturaleza. A la tercera razon se responde, que aunque la Iglesia pueda mandar los obras interiores, no se sigue, q̃ pueda castigarlas cõ censuras. La razon es porque el mandar las tales obras es gran fauor que se haze a los fieles, y ansi puede mandar las obras interiores, pero el castigar es vna cosa muy odiosa, y ansi hase de restringir: y no es la misma razon de vno que de otro. Pero hase de aduertir, que la Iglesia en hecho de verdad, no tiene puesta ley ninguna que mande obras interiores si puramente son interiores. A la quarta razon se respoude, que aunque pueda el prelado reseruar los pecados interiores, no se sigue de ay que los pueda castigar con censura. La razon es, porque el reseruar casos no es exercitar jurisdicion acerca del reo, sino no conceder jurisdicion al inferior sacerdote para que absuelua al penitente: pero el castigar con censuras es exercitar jurisdicion acerca del reo. A la quinta razon se responde, que quãdo el prelado dispensa en el voto, ya conoce y sabe el voto, y es exterior en alguna manera: porque no lo puede conocer sin relaciõ del subdito: y ansi puede ser juez del tal voto. Puede dezir alguno que tambien el prelado, y el Summo Pontifice pueden irretar los votos de los religiosos aunque sean puramente interiores sin tener ninguna noticia dellos. A esto se respõde, que la tal irritacion no se haze por la jurisdicion que tiene el prelado acerca de la obra interior, sino del poder que tiene acerca del

Cap. erubescant. d. 13. & c. a nobis de simonia, & c. tua nos, eodem titu.

del subdito. Porque el subdito se le entregò por el voto de la religion, y de la obediencia. Por lo qual tal irritacion del voto interior nace del poder que tiene el prelado sobre el subdito: el qual quiere que el subdito este libre de toda otra obligaciõ de voto, para q̃ pueda todo el acudir a la obligacion de sus constituciones, y a lo que le mandare el prelado. A la vltima razon diremos luego en la duda siguiente.

La tercera duda es, si las obras exteriores que son efecto de las obras interiores, pero no representan en si la malicia de las obras interiores, si se pueden castigar con censura. Pongo exemplo. En vn error interior que tiene vn herege, y declaralo por vna obra que no representa en si la heregia. La duda es, si esta tal obra estara subjecta a censura, y la podran castigar con ella. En esta dificultad Almain, y los Parisienses, y el Doctor Nauarro enseñan, que la tal obra no se puede castigar con censura Ecclesiastica. Esta sentencia tiene estos fundamentos. El primero, porque como queda determinado en la duda passada, la Iglesia no tiene authoridad de castigar con censura las obras interiores: y en este caso la malicia es puramente interior, porque no se explica ni declara en la obra exterior: luego no se puede castigar con censuras. El segundo fundamento es, porque la tal obra de su naturaleza es oculta. Porque aunque huuiesse muchos testigos no podrian juzgar de la malicia de la obra interior. Como si vno resignasse vn beneficio, pretendiẽdo recebir dineros, pero nó haziẽdo mẽcion alguna de precio, ni de contrato. Luego la tal obra no esta subjecta a censura. El vltimo fundamento es del capitulo venerabilibus, del capitulo final, en el qual se determina, que el simoniaco mental, con sola penitencia satisfaze a Dios. Luego si la malicia no se manifiesta exteriormente, no se puede castigar la tal obra con censuras.

Alm. li. de authoritate Ecclesiæ, c. 3 Nau. in manua. sup. c. fin. de simonia. nu. 20.

Cap. venerabilibus. §. fin. de sen ten. excom. in 6. & in c. fin. de simonia.

A esta duda se responde, que la Iglesia puede muy bien castigar con censuras Ecclesiasticas estas obras. Esta es doctrina comun entre los Doctores. Esta resolucion se prueua lo primero, porque en la Clementina primera de statu monachorum, se descomulgan los religiosos que van a la curia Romana con animo de hazer daño a sus prelados. Y la tal obra y malicia interior no se puede descubrir, y manifestar en el yr camino. Luego, &c. Lo segundo se prueua, porque los tales pecados no son puramente interiores: porque aunque la obra exterior no declare perfectamente la malicia interior, pero es pecado mortal. Y la Iglesia tiene jurisdicion sobre los pecados exteriores. Luego puede los castigar con censura. Lo tercero, porque la Iglesia puede descomulgar y castigar con censura al ministro que pronuncia la forma del sacramento sin deuida intencion. Y en la obra exterior, no se descubre està malicia. Al primer fundamento se responde, que la tal malicia no es puramente interior, pues se declara como el efecto en la obra exterior. Lo mismo se responde al segundo fundamento. Al tercer fundamento se responde, que de aquel capitulo tan solamente se colige, que de hecho no se castiga la tal simonia con censuras Ecclesiasticas: pero no se colige, que la Iglesia no la puede castigar con censuras Ecclesiasticas.

La quarta duda es, si en el caso de la duda passada, la Iglesia de hecho castiga con censuras las tales obras. A esta duda se respõde, que quando no ay significacion alguna en la obra exterior formal y expressa, o por lo menos interpretatiua, no se incurrira censura Ecclesiastica, que este puesta contra los que cometieren el tal pecado. Pongo por exemplo. En el simoniaco mental que recibio precio por resignar el beneficio, sin que huuiesse contracto ninguno formal, o interpretatiuo. Este tal no incurre las censuras puestas contra los simoniacos. Esta resolucion se prueua lo primero, porque segun la regla de derecho, los fauores se han de ampliar, y las penas restringirse. Luego las censuras que se ponen contra algun vicio, hanse de entẽder quãdo en lo exterior se descubre, y manifiesta el tal vicio. Esto se puede confirmar, porque el simoniaco que exteriormente haze su contracto de vender el beneficio, y recibe el precio, no incurre las censuras dadas contra los simoniacos, hasta que entregue el beneficio, como lo enseñan todos: y la razon es, porque hasta entonces no es consumado, y perfecto el acto de simonia. Luego lo mismo sera en el caso de nuestra conclusion, en el qual no ay verdadera vendicion, ni contracto exterior. Lo segundo se puede prouar, porque la Iglesia no ha de vsar siempre de todo su rigor, sino es quando lo declara.

Pero toda via ay dificultad, porque el simoniaco mental, que resigna el beneficio con intẽcion de recebir precio, aunque no lo explique por algun contracto formal, o interpretatiuo, està obligado a restituyr el precio, y esta es pena Ecclesiastica. Luego tambien incurrira la censura Ecclesiastica. A esto se responde, que el restituyr es pena pecunaria, y no censura: y pudo muy bien la ley humana impedir la traslacion del dominio.

Tiene tambien dificultad, porque este tal de que hablamos en la duda, aunque dissimule el vicio, comete perfectamente el pecado, contra el qual esta puesta la censura. Luego incurrela en hecho de verdad. A esta dificultad se responde, que aunque la obra sea cõsumada en orden a aquel fin, pero en lo exterior no tiene perfecta razon: porque no representa perfectamente la malicia de la obra interior,

La quinta duda es al contrario, quando en lo exterior la obra tiene imagen del pecado, que esta subjecto a la censura, pero en lo interior realmente no ay la tal obra subjecta a la censura, si en el tal caso se incurre la censura. Pongo exemplo en el que pronuncia exteriormente la heregia, la qual no la tiene en la mente. La duda es, si en el tal caso incurre la censura dada cõtra los hereges. Lo mismo es, si vno exteriormente ofrece encienso, y sacrifica al idolo, pero no en lo interior, ni con la mente. La duda es, si incurre las censuras puestas contra los idolatras.

Caie.2.2.q.11.ar.1.ad 2.& q.94 art.3.ad 1. En esta dificultad Cayetano tiene, que el q̃ comete la obra exterior del pecado, contra el qual se pone la pena de descomunion, que se incurre luego. Y ansi lo afirma en los casos y exemplos puestos. Esta sentencia se prueua lo primero, porque Marcelino Pontifice està descomulgado, y anathematizado en el Concilio Romano, porque exteriormente ofrecio enciẽso al idolo. Lo segundo, porque la descomunion que esta puesta contra los hereges, la incurre el que con alguna señal exterior fauorece a los hereges. Y el que exteriormente pronuncia la heregia, fauorece a los hereges. Luego incurre la descomunion. Lo vltimo se prueua del vso de la Iglesia, que tiene los tales por descomulgados, y los absuelue. Esto se confirma, porque en el Concilio Toletano primero, en la confession de la Fe se pone descomunion en esta forma. Si alguno dixere, o creyere. Luego el dezirlo exteriormẽte està subjecto a censura. Esta sentencia no la tengo por verdadera. Para declarar la verdad digo lo primero, quãdo la censura esta dada contra algun pecado, y alguno comete el tal pecado tan solamente en lo exterior, este tal no incurre la censura. El exemplo està claro, y puesto al principio de la duda. Esta sentencia tiene San Antonino, y Syluestro, y la Summa Tabiena, y Nauarro. Esta conclusion se prueua lo primero, porque Cayetano enseña, que la descomunion que esta puesta en derecho contra los que fauorecen los hereges, o sus defensores, no se incurre sino es que la tal obra se haga con animo de defender la heregia. Luego en nuestro caso no incurre la descomunion puesta contra los que fauorecen la heregia, porque no tiene tal animo interiormente. Y menos incurre la descomunion puesta contra los hereges, porque la heregia tiene su consumacion en la obra interior del entendimiento. Lo segundo se prueua, porque las palabras del derecho, hanse de tomar formalmente, y con propriedad. Y el que exteriormente pronuncia la heregia formalmente y con propriedad, no es herege. Luego no incurre en la tal censura.

D. Anto. 2.p.tit.12. trat.5.§.1. Syl.v.apostasia.q.1. Sũ. Tabien. eodem v.& v.haretici. Nauarr. in man.c.11. n.21.& c.27.nu.56. Caie.in Sũ. v.excõmu. cap.1.

Digo lo segundo, que quando vno comete vn pecado en la obra interior y exterior, que esta subjecta a censura Ecclesiastica, y en la aparencia y obra exterior parece que comete otro pecado, que està subjecto a censura Ecclesiastica, este tal aunque no incurra la censura puesta contra el pecado que comete, tan solamente en lo exterior, pero incurre la censura puesta contra el pecado que comete en la obra exterior, e interior. Pongo por exemplo. Vn hõbre en lo exterior, y con voluntad ofrece sacrificio a vn demonio, sabiendo que lo es. Pero en lo exterior finge que ay diuinidad en el tal idolo, y realmente no tiene este error en la mente. Este tal incurre la censura puesta contra los idolatras: pero no la censura puesta contra los hereges. Esto es claro, porq̃ el tal verdaderamẽte, y perfectamẽte es idolatra, y en ninguna manera es herege. Y el vn pecado es extrinseco al otro, y no quita la razon del otro pecado. Luego incurre la censura puesta contra los idolatras, y no la que està puesta contra los hereges. Desta conclusion se sigue muy claramente que las bruxas que adoran los demoninios y les respectan, sabiendo que lo son, incurren censura y descomunion puesta contra los idolatras. *In directorio, p.2.q.* Ansi se determina en el directorio de los Inquisidores, y Ioan veynte y dos Pontifice determi- *42.* na, que los que respectan los demonios sean castigados con todas las penas que los hereges, sacando la confiscacion de los bienes. Pero hase de aduertir, que ay algunas obras exteriores, las quales son de tal naturaleza, que si el hõbre las exercita libre y voluntariamente, no se puede verificar, ni tener verdad q̃ no tiene intencion de exercitallas. Pongo por exemplo. Iura vno en lo exterior, afirmando alguna cosa: o prometiendo alguna cosa, esta obra sera perjurio, si a parte rei, y en hecho de verdad no es ansi como lo dize. Y no se escusara diziendo, que no tuuo intencion de jurar. La razon es, porque real y verdaderamente aquel jura, que en lo exterior trae a Dios por testigo, quando afirma alguna cosa. Como verdaderamente es homecida que con la obra exterior voluntariamente mata a vno. Y no puede el tal dezir, que no tuuo intencion de matar. Pero otras obras ay exteriores, que se pueden exercitar voluntariamente, las quales en realidad de verdad no estã en la especie de pecado que representan. Como el que exteriormente, y tan solamente con la boca quiere prometer castidad, pero no interiormente, este tal parece que haze voto de castidad, y en hecho de verdad no lo haze, aunque tiene aparencia dello. La razon es, porque estas tales obras de su especie han de proceder de la obra interior delante de Dios, y alli tienẽ su perfection y consumacion. Desta qualidad es la obra de la Fe, y el vicio de la heregia. Por lo qual no se castiga en la obra exterior con censura Ecclesiastica, sino es que proceda de la interior.

A la

A la primera razon de la contraria sentencia se responde, que Marcelino està condenado por la obra exterior de idolatria, la qual presumio la Iglesia, por el escandalo grande que dio. Y su pecado no fue heregia, como se determina en la materia de fide.

A la segunda razon se responde, que en el derecho esta puesta descomunion expressa contra los que fauorecen los hereges. Y aquel que con alguna señal exterior, o con la voz pronuncia la heregia, no se dize en rigor que fauorece los hereges. Y por otra parte no es verdaderamente herege, y ansi no incurre descomunió.

.2.q.1.art. 9.

A la terecera razon se responde, que la Iglesia tiene por herege a aquel que pronuncia exteriormente la heregia. La razon es, porque juzga en el foro exterior, segun lo alegado, y prouado. Porque en hecho de verdad, este tal no es herege, ni esta descomulgado. A la confirmacion se responde, que quando en aquel Concilio se dize, el que dixere, o creyere, se ha de entender el que dixere: de tal suerte, que proceda de la heregia interior. Y aquella palabra, el que creyere, se ha de entender, si de tal manera lo creyere, que lo pronuncie o declarare con alguna señal exterior. Pero aduiertese, que el herege mental, que alguna vez despierta en si alguna voz exterior, o algun mouimiento, o alguna señal que sean efectos de la heregia, si por los tales efectos no se puede entender la heregia que tiene en el entendimiento, conforme al conocimiento y condicion del hombre, este tal no incurre la descomunion puesta contra los hereges: porque no es conocible por aquellas señales: y ansi quedase como pura mental, y interior.

De lo que queda dicho en todas estas dudas que es necessaria causa, y pecado para incurrirse irregularidad, y censura, se sigue la resolucion de otra duda, si el que debaxo de precepto està obligado a defender el proximo, y mata al agressor en la defension, guardando la deuida moderacion incurre irregularidad. En la qual dificultad es cosa cierta, y aueriguada, que el que no esta ordenado de ordenes mayores, incurre irregularidad, matando el proximo de qualquiera suerte que le mate, aunque estè obligado debaxo de pecado mortal, y aunque sea en defension de toda la Iglesia. Ansi lo enseña todos los Doctores en la materia de homicidio. La razon es clara, porque la tal irregularidad no tiene razon de pena, sino tan solamente de significacion, y de impedimiento para recebir las ordenes. Desto no ay dificltad.

2.2.q.64. art.8.

La dificultad esta, quãdo el hombre està ya ordenado de orden sacro, y mata en defension del proximo, quando esta obligado a defenderle. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera y ordinaria es, que este tal incurre irregularidad. Y esta es la que parece que se platica. Esta sentencia se prueua lo primero, porque la tal irregularidad no tiene razon de pena, sino de significacion. Luego puedese incurrir por vna obra de virtud, y que cae debaxo de precepto. Lo segundo se prueua, porque de otra manera seguirseya, que no solamente no se incurre irregularidad, matãdo en defension del proximo, quando esta obligado a defendelle, sino tambien quando es licito, aunque no caya debaxo de precepro, porque tiene razon de pena la qual no se puede incurrir sino es por culpa. Lo qual no parece verdad. Esta sentencia era comun entre los Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas. Los qualas comunmente no hazian distinction entre los que estan ordenados, y no estan ordenados. Porque despues de ordenados en la execucion, y administracion de las ordenes, dependen de la Iglesia, y no tienen derecho para administrar, y exercitar las ordenes, sino es cõforme a lo que ordenare la Iglesia, y como lo dispusiere. Esta sentencia ansi declarada es muy probable. De suerte, que este tal ni puede ministrar en las ordenes que tiene, ni subir a otras mayores.

A esta duda se responde ser muy probable sentencia, que en el tal caso no se incurre irregularidad. Esta sentencia tienen algunos Doctores de la escuela de Santo Thomas en el lugar alegado. Esta resolucion se prueua lo primero, porque la tal irregularidad tiene razon de pena grauissima, y ansi no se puede incurrir sino es por culpa, conforme a lo que queda determinado. Y en el tal caso no ay culpa ninguna en matar. Que tenga razon de pena se conuence, porque priua de vna obra que le es deuida, y de justicia, supuesto q̃ esta ordenado de ordenes mayores, tiene derecho para ministrar en ellas, y para subir a otras ordenes mayores. Lo segundo se prueua, porque la suspension sin duda ninguna tiene razon de pena, porque priua del vso de las ordenes. Luego la tal irregularidad tambien tendra razon de pena porque priua del vso de las ordenes. Declaremos esto con algun exemplo del derecho. Quierese vno casar con Maria, y antes de contraher matrimonio tuuo copula con su hermana. Desta cõpula procedio impedimento de afinidad: de suerte, que no se puede casar cõ Maria. Lo qual tiene verdad, aunque la copula con la hermana no huuiesse sido pecado: porque pudo ser, que antes de tratar deste casamiento, el fuesse casado, y pensando que llegaua a su muger, tratò con la hermana de Maria. De suerte, que aunque no fuesse pecado la tal copula antes del casamiento, causa impedimento para contraher con Maria: porque el tal impedimento no tiene razon de pena. Pero si despues de casado cõ Maria tuuiesse parte con su hermana con ignorancia inuincible, no entendiendo ser hermana de

de su muger, o porque pẽsaua que llegaua a su muger, en el tal caso no queda priuado de pedir el debito, como lo determina el Derecho, y lo dizen lo Doctores. La razon es, porque la priuacion de pedir el debito marital, tiene razon de pena, y es priuarle del derecho que tenia por el matrimonio, lo qual no puede ser, sino por culpa. De la misma suerte dizen en nuestro caso, que antes de recebir las ordenes, la irregularidad que se incurre por el matar, tan solamente tiene razon de significacion, y de impedimẽto. Pero despues de ordenado, tiene razon de pena que priua del oficio deuido: y ansi no se incurre sino es por culpa. De lo qual queda suelta la primera razon hecha por la contraria sentencia.

A la segunda rãzõ se responde ni mas ni menos, que como no aya pecado mortal, nunca incurren irregularidad los que estan ordenados de orden sacro.

Cap. IIII. De la causa como efectiua de la censura.

PRimera cõclusiõ. La muger por derecho diuino, y Ecclesiastico, es incapaz de poner censura Ecclesiastica. En esto conuienen todos los Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas, y los Canonistas. Porque como enseñan en este lugar citado, la muger es incapaz de jurisdicion, la qual es necessaria para poner censura.

D. Tho. in addit. q. 19 art. 8.

In c. Ecclesi. S. Maria de constitutionibus. 16. q. 7. praecip. in c. innouat.

Cap. 1. de cleric. coniugat. c. 1. eodem tit. in 6.

Segunda cõclusiõ. El lego y mero seglar q̃ no tiene corona, esta prohibido por derecho positiuo poner censuras, aunque sea por comission de otro. Y lo mismo es del religioso que no tiene primera tonsura. Esta conclusion es de todos los Doctores. Està determinada en el Decho en muchos lugares del. Tambiẽ se ha de aduertir, que aunque estè ordenado de ordenes menores, si està casado por derecho positiuo, està prohibido de recebir poder para poner cẽsuras. Ansi esta determinado en derecho.

Tercera conclusion. Por derecho diuino los Obispos tienen poder ordinario de poner censuras contra sus subditos. Esto se prueua, porque Christo nuesto Señor a todos los Apostoles dixo aquellas palabras: Quæcunque ligaueritis, en las quales se encierra el poder de poner de poner censuras. Y los Obispos son sucessores de los Apostoles: luego tienẽ el tal poder. Lo segundo se prueua, porque los Obispos tienen jurisdicion sobre sus subditos, a la qual se consigue el poder poner censuras. Lo vltimo se prueua: porque pueden conceder indulgencias. Luego tambien podran poner censuras.

Quarta cõclusiõ. Los legos y seglares que no tienen corona por comission del Papa, pueden poner censuras, y no por comissiõ de otro prelado. La primera parte se prueua, porque estos tan solomente estan prohibidos por derecho positiuo, en el qual puede dispensar el Papa. La segũda parte se prueua, porque los Obispos, y los demas prelados inferiores, no puedẽ dispensar en el derecho comun. Esto basta de lo que toca a las censuras en comũ. Auemos de tratar en particular de la descomunion que es vna destas censuras.

Capitulo primero, De la difinicion y essencia de la descomuion.

PRIMERA conclusiõ. La difinicion de la descomuniõ es muy buena. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos y todos los Theologos, y Canonistas, y tiene necessidad de declaraciõ, poniẽdo las difiniciones de descomuniõ. La primera difiniciõ de descomuniõ, es vna separacion y apartamiẽto de la comunion de la Iglesia. La segunda difinicion de descomunion es, vna separaciõ y apartamiẽto de los fieles, y de qualquiera licita comunicacion con ellos. La tercera difinicion, y mas artificiosa de descomuniõ, es vna pena Ecclesiastica, por la qual se deuide, y aparta el hõbre de la comunicaciõ exterior de los fieles, y de los generales y comunes sufragios. Para declaracion destas difiniciones se ha de considerar, que el hombre por el baptismo se ordena à dos cosas. La primera es, à la comunicaciõ de los fieles, y la segunda a la participacion de los sacramẽtos. En estas difiniciones se declara, que por la descomuniõ se priua el hombre de la vna y de la otra participacion, como es facil de coligir de las difiniciones.

D. Tho. in addit. q. 21 art. 1.

Acerca desta difiniciõ ay algunas dudas. La primera es, porq̃ el descomulgado, no solamente està priuado de los sufragios generales, sino tambien de las oraciones particulares, lo qual no se declara en la difinicion. Luego la difinicion no es buena. En esta dificultad vn cierto Doctor enseña, q̃ los descomulgados estan priuados de las oraciones particulares de los fieles, y ansi dize, q̃ se ha de entẽder debaxo de nõbre de sufragios de la Iglesia. A esta duda se respõde, q̃ los fieles por la descomuniõ no estã priuados de las oraciones particulares. Esta es

la

la comun sentencia de todos los Theologos en el lugar citado,y ansi lo vsan todos los fieles, De lo qual se sigue, q̃ la descomunió es la mas graue pena de q̃ vsa la Iglesia de hecho. Porq̃ podia muy biẽ priuar de las oraciones particulares de los fieles,y entóces seria mas graue pena. Pero esto no lo hara la Iglesia por ser tan pia.

La segunda dificultad es, porque la descomunió menor es verdadera descomunion, y no le conuienen estas difiniciones, como se puede ver claramente.

A esta dificultad se responde muy facilmente,q̃ la descomunió menor es imperfecta en razó de descomunió,y ansi no tiene la misma essencia,ni difinició. La difinició de descomunion menor es esta. Descomunion menor es censura Ecclesistica por lo qual se aparta el hóbre de la participació de los sacramẽtos y de la elecció Ecclesiastica passiua. En lo qual se diferẽcia de la descomunion mayor q̃ priua de la actiua,y passiua. De lo qual se sigue cõtra algunos Doctores,q̃ no qualquiera pecado mortal es descomunió menor. Porq̃ el pecado mortal no es pena ni censura Ecclesiastica. Y el pecado mortal no priua de la participacion de todos los sacramẽtos. Porq̃ aunque vno estè en pecado mortal si tiene atricion puede muy bien llegarse al sacramento de la penitencia y del baptismo.

Segunda cóclusió de la diuisió de descomunió. La descomunió se diuide muy biẽ en descomunió mayor y menor,y esta diuision es como analogica. Porq̃ la menor no es tã perfecta cẽsura como la mayor. De lo qual se sigue, q̃ en el derecho quãdo se pone descomunió sin restrició,siẽpre se entiende de la descomunion mayor,y lo mismo es quando la pronũcia el juez. Ansi esta determinado agora en el capitulo penultimo de sententia excommunicationis.

Tercera conclusion. Descomunió se diuide en descomunion q̃ de si es justa, y descomunió q̃ de si es injusta. La descomunion q̃ de si es justa,es la q̃ pronuncia el juez,guardando el orden del derecho,y por el bien comun. La descomunion q̃ de si es injusta,es aquella que le falta alguna destas cosas. Pero ha se de aduertir,q̃ la descomunion que pronuncia el juez con mal animo,con aborrecimiento,o con ira,no es de si injusta. De lo qual hemos de dezir despues. Otras diuisiones ay de descomunion: porque la descomunion de si injusta,vna es que contiene error tolerable,la qual se pronuncia contra el innocente: pero probado legitimamente reo. Otra contiene error intolerable, segun lo alegado y probado. Pero hase de aduertir, que la descomunion que de si es injusta,no es verdadera descomunion. Lo qual se dize,porq̃ algunos Theologos Canonistas enseñan, que la descomunion que de si es injusta, sino contiene error intolerable,es verdadera descomunió, y que es valida en consciencia. Nosotros dezimos que no. Y ansi se determina en el derecho. Esto se prueua lo primero,porque la descomunion priua de los sufragios de la Iglesia. Y esta descomunion de si injusta no priua de los sufragios de la Iglesia,como lo dizen estos Doctores,y es cosa llana: porq̃ no es verisimil que la Iglesia que es madre piadosa, quiera priuar de sus sufragios a los hijos innocentes,y obedientes. Lo vltimo se prueua,porque la descomunion es pena grauissima,y ansi se ha de incurrir por verdadera culpa. De lo qual se ha de ver S. Thomas,adonde dize,q̃ la sentencia injusta no obliga en consciencia. De lo qual se sigue,q̃ el tal assi descomulgado,no esta obligado en consciencia a apartarse de la comunion de los fieles: sino fuere por razon del escandalo: y dóde cessare el escandalo,podra muy bien comunicar con los fieles en todas las casas.

11.q.3.c. caritas est & in alijs multis locis.

D.Tho.2.2. q.70. art. 4.ad 2.

Quarta conclusion. La descomunion se diuide en descomunion general y particular. Descomunion general es la que esta puesta en general,contra los que cometen algun delicto, como la que esta puesta contra los hereges,o contra los que hieren clerigo. Particular es, la que se pronuncia contra persona particular debaxo de su proprio nombre,o con el nombre del oficio,como la que se pranuncia contra el Corrigidor.

La vltima conclusion. La descomunion se diuida en descomunion puesta por el derecho,como la que se pone en algun decreto,o en algun estatuto perpetuo. Otra descomunió ay que la pronuncia el juez por su sentencia: la qual se llama, lata ab homine.

Cap. II. De la descomunió si la ay en la Iglesia.

PRimera conclusion. Cierto es en la Fe, que en la Iglesia ay poder de descomulgar,los fieles baptizados. Esta conclusion es contra algunos hereges,que enseñan lo contrario. Pero nuestra conclusió es certissima entre todos los Theologos,y enseña la particularmente Santo Thomas y todos sus discipulos. Esta conclusió se prueua lo primero de aquel comun testimonio,quæcunque ligaueritis. Està determinada esta conclusion en el Concilio Constanciense,y en el Concilio Tridentino,en el qual se dize que la especie de la descomunion es los nieruos y la fuerça de la disciplina Ecclesiastica. Lo segundo se prueua con esta razon, porque la republica Christiana es perfectisma entre todas las republicas. Y todas las republicas tienen authoridad de castigar los rebeldes,y priuarlos de la comunicació de los bienes comunes proprios de aquella republica: luego la misma authoridad y poder tendra la republica Christiana de priuar los fieles de los bienes comunes proprios de aquella republica,que son los bienes espirituales.

D.Tho.in addi.q.21. art.2.

Conc.Const. sess.15. 19 vltima.

Conc. Trid. sess.25.c.3.

Segun-

Segunda conclusion. El poder de descomulgar con propria authoridad, por fuerça y virtud del derecho diuino, se halla no tan solamẽte en el Papa, sino tambien en los Obispos. Esta conclusion es contra el Padre Maestro Soto, el qual tiene, que por derecho diuino solo el Summo Pontifice puede descomulgar, y los demas Obispos por comission suya. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. Y pruevase de lo que Christo dixo por San Matheo, que sino obedeciere a la Iglesia, &c. En el qual lugar se da poder de descomulgar, y debaxo de nombre de Iglesia se entiende, no solamente el Summo Pontifice, pero tambiẽ los Obispos. Ha se de aduertir, que quando vn Obispo descomulga a vno todos los fieles de la Iglesia estan obligados a euitarle: no porque el tal Obispo tenga jurisdicion en toda la Iglesia, sino porque descomulgandole este Obispo, por derecho diuino queda priuado de todos los sufragios de la Iglesia: y tambien por derecho humano queda priuado de la comunicacion de los demas fieles.

Sot. in 4. d. 19. q. vnic.

Matth. 18

Cap. III. De la causa por la qual se ha de poner la descomunion.

PRrimera conclusion fundamental. Grauissima y vrgentissima ha de ser la causa por la qual el juez Ecclesiastico ha de conceder la descomunion. Esta conclusion esta determinada en el derecho por todos los Pontifices como consta del derecho en el canon corripiatur, y en el canon sacramenta, y en el canõ Romano. Lo mismo determina el Concilio Niceno, y el Concilio Tridentino. Esta conclusion se prueua con clarissima razon: porque esta pena es grauissima y asperissima: luego la causa por la qual se pone, ha de ser grauissima y vrgentissima.

Can. corripiatur, 24. q. 3. Can. sacramenta, de sen. excom. Can. Romano, de sent. excom. in 6. Conc. Nice. c. 5. & habetur. q. 11. 3. Can. seruatur, & Conc. Trid. sess. 25. c. 3. de reforma. D. Th. in addit. q. 2. art. 3.

La segunda conclusion. La descomunion derechamente se ha de poner tan solamente por causa espiritual. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos sus discipulos. La razõ es, porque el poder de las llaues de la Iglesia es espiritual, y que mira el fin espiritual derechamente. Y deste poder mana y procede la descomunion. Luego la descomunion se ha de conceder por causa espiritual. Lo segundo se prueua, porque la descomunion es censura, y por consiguiẽte es pena Ecclesiastica, con la qual es castigado vno en los bienes espirituales. Luego la causa por la qual se ha de poner ha de ser espiritual.

La tercera conclusion. Los bienes temporales pueden ser causa indirecta, por la qual se ponga la descomunion. Pongo exemplo. Quãdo se pone la descomunion contra algunos que hizieron algun daño temporal, entonces la descomunion derechamente se pone contra el pecado de aquellos que hizieron el daño, para que se conuiertan indirectamente, por el comodo y vtilidad temporal. Esta conclusion se prueua del vso de la Iglesia. En la bula del Señor se descomulgan los piratas, y los juezes Ecclesiasticos muy ordinariamente concedẽ descomuniones contra aquellos que causan algun daño temporal, y contra los ladrones. Lo segũdo se prueua, porque los bienes temporales tienen razon de medio, y se pueden ordenar al fin sobrenatural. Luego siẽdo ansi que la Iglesia tiene entero poder sobre los bienes temporales, en orden al fin sobrenatural, podra muy bien descomulgar por causa temporal a la manera dicha. Esto determina Innocẽcio III.

Innocen. 3. in c. noui de iudicijs.

La quarta conclusion. Estando en derecho positiuo por solo el pecado mortal se puede poner descomunion, de suerte, q̃ sea valida. Esta cõclusion es de todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas en el lugar immediatamente alegado. Esta conclusion se prueua del vso comun de toda la Iglesia, la qual jamas descomulga, sino es por pecado mortal. De lo qual se sigue, q̃ el que se escusa de pecado mortal, haziendo vna obra q̃ estaua subjecta a descomunion, no incurre la tal descomunion, auñq̃ la tal obra de si fuesse pecado mortal. La razon esta clara, porq̃ la descomunion no se puede incurrir, sino es por pecado mortal. Lo segundo se sigue, q̃ todas las vezes q̃ con razon se manda vna cosa debaxo de pena de descomunion latæ sententiæ, el passar el tal mandato es pecado mortal. Esto se sigue claramente de la misma conclusiõ, despues disputaremos, si es pecado mortal, o no, passar algun mandato, quando se pone pena de descomunion no latæ, sed ferendæ.

Quinta conclusion. Estando en derecho diuino no se puede poner descomunion por pecado venial. Esta conclusion no es tan cierta como la passada, pero es cierta y la enseñã los Doctores en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el poder las llaues, y el poder de descomulgar que tiene la Iglesia, dieronsela para edificacion de la Iglesia, y no para su destruyciõ. Y como cõsta del Concilio Tridẽtino, si huuiesse poder de descomulgar por los pecados veniales, seria para destruyciõ de la Iglesia, luego no ay tal poder en la Iglesia. Lo segundo, porq̃ como que da dicho, la cẽsura ha de tener proporcion cõ la culpa: y la descomuniõ es pena grauissima, y asperissima. Luego para incurrilla no basta pecado venial. Pero hase de aduertir, q̃ muchas vezes lo que parece venial, o cosa diferente, cõ todo esso por algunas circunstancięs se mãda so pena de descomunion latę sententię, o ferendę. Porque el tal auto, o obra se haze pecado mortal, principalmente, considerandolo

Conc. Trid. sess. 25. c. 3. de reform.

como cae debaxo del tal precepto, o mãdato. Pongo por exemplo. Quando del tal pecado venial se sigue escandalo de los pequeñitos, o quando el prelado con razõ juzga que de frequentar el tal pecado venial se ha de seguir algun daño en la republica, o al mismo q̃ peca venialmente. Porque entonces auiendo precedido admonicion, podra el prelado mandar so pena de descomunion latæ sententiæ, que ninguno cometa la tal obra. Pero nunca se incurre la descomunion, sino es que peque mortalmente.

Acerca desta conclusion y de la passada ay vna duda y graue, si la obra que se manda so pena de descomunion mayor non latæ, sed ferendæ es pecado mortal. De suerte, que la duda viene a ser, si el tal mandato y precepto obliga debaxo de pecado mortal. Pongo por exẽplo. Pio Quinto en vn Motuproprio mandaua so pena de descomunion mayor non latæ, sed ferendæ, que ningun clerigo constituydo en orden sacro, o religioso viesse los toros. La duda es, si el que los viesse pecaria mortalmente.

En est dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que por el mismo caso que vna cosa que se manda so pena de descomunion, el tal mandato obliga a pecado mortal. Esta sentencia tiene Syluestro, y Cayetano, y otros autores. Esta sentencia prueuan estos autores. Lo primero de la grauedad de la pena, la qual no se puede poner sino es por muy graue, qual es el pecado mortal. Esto se puede confirmar, porque la ley ciuil q̃ pone pena de muerte obliga a pecado mortal, por ser tan graue la pena que se pone: luego lo mismo sera quando se peno pena de descomunion, que es grauissima.

Syl. v. praeceptũ. q. 3. Caie. 2. 2. 186 art. 9 ad. 2.

Lo segundo se prueua esta sentencia, porq̃ el prelado puede proceder a declarar y descomulgar el tal transgressor, sino obedece a la ley. Luego el no obedecer a la tal ley es pecado mortal: porque la descomuniõ no se puede incurrir sino es por pecado mortal. Esta sentencia es biẽ probable, y cõforme a ella se ha de dezir, que si bien assi como lo q̃ de su naturaleza es pecado venial, se haze mortal quando el prelado lo manda en virtud del Espiritu santo, y de santa obediencia, assi tambien lo q̃ se manda so pena de descomunion, non latæ, sed ferendæ, obliga a pecado mortal, aunque de si tan solamente sea pecado venial.

A esta duda se responde, q̃ es muy mas probable q̃ el tal precepto y mandato no siempre obliga a pecado mortal, sino q̃ se ha de mirar la grauedad de la materia para ser pecado mortal o venial. Esta sentẽcia tiene Cayetano en otro lugar. Esta sentencia se prueua. Porque es verdad, que la virtud de la obediencia de su naturaleza obligue a pecado mortal, pero en particular puede obligar a pecado venial, no siendo [illegible] graue la materia. Luego ni mas ni menos en nuestro proposito aunque el precepto so pena de descomunion mayor de su naturaleza obligue a pecado mortal, siendo la materia no muy graue sera pecado venial. Lo qual se confirma, porque no se ha de creer, q̃ la Iglesia que es madre piadosa quiera oblibar los fieles a pecado mortal en cosa ligera: y la grauedad de la materia se ha de mirar principalmente del bien comun.

Caie. in Sũ. v. excom. D. Anton. in 2. p. tit. 2. §. 3.

A la primera razon se responde, que la pena de la descomunion, non latæ, sed ferendæ, no se incurre luego, y assi es comminatorio, y por consiguiente no tiene razon de pena grauissima: pues no se incurre luego que se passa el tal pecepto. Hase de aduertir, q̃ para incurrir la tal pena de descomunion no basta auer passado el tal precepto, sino que es necessario que el juez particular, entendiẽdo que es quebrantamiento del tal precepto amoneste a el tal que quebro el precepto, que procedera cõtra el, y lo descomulgara, y si entonces no obedecer, peca mortalmente, y le puedẽ descomulgar. De lo qual se sigue, q̃ quando el Sũmo Pontifice, o el prelado superior pone vna ley so pena de descomunion mayor, y el prelado inferior amonesta a los subditos que procedera contra ellos conforme al mandato del superior: entonces passando el tal mandato se cometeria el tal pecado mortal. Porque podria proceder el tal inferior a descomulgar cõ descomuniõ latæ sentẽtię, lo qual no puede hazer sino es por pecado mortal. Pongo por exemplo. En aquel Motuproprio de Pio V. en el qual prohibia so pena de descomuniõ mayor a los clerigos y religiosos el ver los toros. Si el Obispo, o prelado inferior amonestasse q̃ auia de proceder a descomulgar conforme a Motuproprio, en el tal caso el transgressor pecaria mortalmẽte, y podria el prelado inferior proceder a descomulgarle con descomunion latæ sententię. A la confirmacion se responde, que la pena de muerte, que pone la ley ciuil no requiere admonicion del juez para incurrirse, sino conocimiento, y prouança del delicto. El juez luego q̃ sabe el delicto le puede muy bien aplicar la pena. Lo qual no tiene verdad, hablando desta pena espiritual como ya hemos platicado. A la segunda razon se responde facilmente de lo dicho, que no puede luego en el prelado proceder a descomulgar, aũque aya passado el tal precepto, sino precede admonicion.

La segunda duda es, si qualquier pecado mortal sea materia suficiente por la qual se pueda poner pena de descomunion.

Digo lo primero, que pecan grauissimamẽte los juezes que pronuncian sentencia de descomunion mayor latę sententię, por qualquier

quiera pecado mortal. Esto se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino en el lugar vltimamente alegado. Prueuase tambien, porque es penagrauissima Ecclesiastica, que priua de bienes espirituales, y ansi es necessario que la causa sea grauissima, y no basta qualquier pecado mortal para que el juez licitamente la ponga.

Digo lo segundo, que si el juez pronuncia sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, por pecado mortal, con el qual no tiene proporcion la tal pena, la tal descomunion no obliga en el foro de la consciencia. Declaremoslo con exemplo. Si vn pecador comete vna simple fornicacion, y cessa luego de la tal fornicacion, pero no haze luego penitencia della hasta su tiempo: este tal no puede ser descomulgado por el tal pecado, y si el juez pronuncia sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, por el tal pecado, la tal descomunion no obliga en consciencia. La razon es, porque la tal descomunion es injusta, y no sirue para la enmieda del hermano, como consta: luego no obliga en consciencia. Esto se entiende aunque le descomulguen debaxo de condicion, sino haze penitencia luego. Porque aun con esta condicion no es justa la sentencia, porque no esta obligado a hazer penitencia, sino es vna vez en el año, conforme al tenor del capitulo, omnis vtriusque sexus.

Digo lo tercero, que si huuiesse duda, si ay proporcion entre el pecado mortal y la sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, que pronuncia el juez entonces, aunque pecaria mortalmente el juez pronunciando la tal sentencia de descomunion, con todo esso obligaria en consciencia. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee, y el juez es el que possee.

La tercera duda es, si el pecado passado absolutamente sea causa sufficiente, por la qual se puede poner excomunion. Pongo exemplo. Cometio vno vn grauissimo delicto, del qual no precedio admonicion ninguna del prelado. Y al presente no perseuera en el tal pecado. De suerte, que del todo es passado. La duda es, si por el tal pecado se puede poner descomunion.

En esta dificultad Cayetano tiene que se puede poner excomunion por el pecado que va del todo es passado. Y ansi explica vn capitulo del Derecho que comiença: (Quidam maligni,) el qual traeremos luego. Esta sentennia se prueua lo primero de aquel capitulo: (Quidam maligni,) en el qual San Gregorio descomulgo vn author oculto de vn libello infamatorio, tan solamente, porque auia compuesto aquel libello infamatorio. Luego por el pecado passado se puede poner descomunion. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque seria corto y limitado poder el de la Iglesia, sino pudiesse castigar con censura los pecados passados: luego la Iglesia tiene esta authoridad. Lo vltimo se prueua esta sentencia: porque como enseña Santo Thomas el pecado mortal ya del todo passado es materia legitima de correccion fraterna: luego tambien lo sera de la descomunion: porque la correction fraterna viene a parar en descomunion.

Cap. quidam maligni. 5. q. 2.

D. Tho. in 2. 2. q. 33. art. 2.

Para declarar esta dificultad digo lo primero, estando en derecho diuino y humano el pecado passado, del qual vno ha hecho penitencia, no puede ser causa de descomunion, y si se pone descomunion por el tal pecado no vale nada, ni tiene fuerça. La razon es: porque de otra suerte el que esta en gracia, y estando en gracia podria incurrir descomunion mayor: lo qual es grandissimo inconueniente. Esto se confirma, porque el precepto de la correction fraterna cessa por el mismo caso que el pecador tenga contricion de sus pecados. Luego mucho mas cessa la descomunion: porque la descomunion cosa mas dura es que la correction fraterna.

Digo lo segundo. Hasta nuestros tiempos la Iglesia no ha descomulgado absolutamente por el pecado del todo passado. Esto se prueua lo primero, porque en todo el Derecho no se halla descomunion puesta por pecado del todo passado, sino siempre se pone alguna condicion, sino satisfiziere por el, o cosa semejante. Lo segundo, porque la Iglesia siempre vsa de la descomunion como de medicina: y si el pecador ya esta en gracia de Dios, y arrepentido de sus pecados, la descomunion no tiene razon de medicina: luego la descomunion nunca la pone la Iglesia por el pecado passado.

Digo lo tercero. El pecado passado, sino se teme que se ha de boluer a caer en el, ni pide satisfaction, ni esta condenado por ley, no es materia de descomunion estando en derecho positiuo, aunque el pecador no este contrito del tal pecado passado. Esto se prueua lo primero del capitulo Cognoscentes, en el qual se determina esta verdad, y esto dizen todos los Doctores. Lo segundo se prueua, porque el juez ha de proceder segun las leyes escriptas, y condenar lo que ellas condenan. Y es assi que las leyes no condenan los tales delictos, ni dan facultad de condenallos: luego tampoco el juez los puede condenar.

Cap. cognoscentes de constitutionibus.

Digo lo quarto. Aunque en el derecho este condenado algun pecado, como en hecho de verdad lo esta el hurto, con todo esso la descomunion general absolutamente puesta por el pecado passado, aunque no este perdonado no es valida. Esta conclusion se prueua, porque como hemos dicho, la Iglesia vsa de la descomunion solamente como de pena, sino tambien como de medicina. Y respecto del pecado passado, no puede tener razon de medicina:

luego la tal descomunion no obliga.

Digo lo quinto, quandose teme que el pecador ha de boluer a acaer,o el pecado pide satisfacion entonces se puede poner descomunion por pecado passado debaxa desta forma, si alguno huuiere pecado y no restituyere este descomulgado,o en otra forma semejante a esta.

Esta conclusiõ se prueua lo primero cõ los argumẽtos hechos en fauor de la sentencia de Cayetano. Lo segundo se prueua, porq̃ entonces el pecado no es del todo passado: luego en quanto pertenece al tiẽpo venidero, y depende del se puede poner descomunion. Lo tercero se prueua, porq̃ respecto del tal pecado, la descomunion puede tener razõ de medicina en quanto depende del tiempo futuro. Luego bien se puede poner descomuniõ por el tal pecado. Hase de aduertir, q̃ en lo que toca a la descomunion, aunque no preceda admonicion ninguna, la sentencia de descomunion es valida, aunque es injusta de parte del modo de proceder, y esto cõsta: porque el modo de proceder esta estatuydo, y ordenado en muchos derechos, y Christo nuestro Señor por S. Matheo en el capitulo 18 pone el ordẽ de proceder diziendo, que ha de preceder admonicion. Luego sino procede la tal admonicion sera injusta la tal senteẽcia, de parte del modo de proceder.

Cap. omnes decima. 16. q. 7. c. de presbyt. 17 q. 4 c. contingit, 2. de sen. excom.

Digo lo sexto. Estando en solo derecho diuino. poder ay en la Iglesia para poder poner descomunion por el pecado passado, que no esta perdonado por la penitencia. Esta conclusion se prueua lo primero, con las razones hechas en fauor de la sentencia de Cayetano. Lo segundo se prueua, porque como diremos despues, la admonicion no es de essencia de la descomueion. Luego puede auer descomuniõ sin que proceda admonicion, y por consiguiente se puede poner por el pecado passado. Pero hase de aduertir, que en el tal caso el pecado no es del todo passado. Porque aunque es es verdad que passo la obra del pecado, con todo esso queda la culpa como en habito mientras no la perdona Dios.

A la primera razõ por la sentẽcia de Cayetano se responde, q̃ S. Gregorio no descomulgo por el pecado passado, sino mandole que restituyesse la fama como en hecho de verdad estaua obligado: y no podia restituyr, sino era manifestandose a si mismo como consta del texto. Y assi le mando so pena de descomunion latæ sententiæ, que se manifestasse. Y esta es la legitima inteligẽcia de aquel texto A la segunda razon se responde, que la autoridad de la Iglesia no es diminuta, pues tiene authoridad de descomulgar sin que preceda admonicion ninguna. Pero la Iglesia vsa cõ gran prudencia deste poder, y vsa de la descomunion, no solamente como de pena, sino tãbien como de medicina.

A la vltima razõ se responde, q̃ la correccion fraternal no la puede auer acerca del pecado del todo passado, sino es que tenga alguna dependencia de lo que esta por venir.

La tercera duda es, si se puede poner descomunion por el pecado futuro, sin que preceda admonicion ninguna. La razon de dudar es, porque muchas descomuniones estan puestas en el derecho para euitar los pecados que estan por venir, y no ay admonicion ninguna. Esto se confirma, porque la descomunion no solamente tiene razon de pena, sino tambien de medicina. Luego puedese poner por el pecado venidero sin que preceda admonicion ninguna. Porque la medicina mira la enfermedad del pecado que esta por venir.

Digo lo primero. Para las descomuniones que estan puestas en derecho no es necessaria otra admonicion, sino estar ellas puestas en derecho. Esto consta de la razon de dudar, y de su confirmacion, y juntamente del vso de la Iglesia que tiene por descomulgados los que cometen los tales pecados, aunque no precedã admonicion ninguna.

Digo lo segundo. El juez no ha de descomulgar alguna persona sin que preceda admonicion. Esto se prueua del vso comun de toda la Iglesia. Porque los juezes nunca acostumbran a descomulgar, sino es precediendo admonicion, y esto esta mandado, y ordenado por el derecho, como consta de los derechos que trahiamos en la duda passada en el dicho quinto.

Digo lo tercero. La admonicion que hã de preceder la descomunion no ha de ser tan solamente vna, sino tres distinctas, y en diferentes tiempos, y en caso de necessidad basta vna. Dos cosas dezimos. La primera se prueuã del vso de la Iglesia. Porque los juezes no descomulgan persona alguna, sino es pretendiendo la tal admonicion.

Lo segunno se prueuã de Gregorio X. el qual determina esto. Pero hase de aduertir, q̃ la necessidad q̃ puede acontecer para descomulgar con sola vna admonicion es, quando los juezes seglares lleuã a ahorcar alguno ordenado, o alguno qne han sacado injustamẽte de la Iglesia, o quando tratan de esso. En estos casos, o en otros semejantes basta vna admonicion. Lo qual consta del vso del Iglesia.

Cap. constitutionẽ de sen. excom.

Digo lo quarto. Que el juez que no guardã este orden de descomulgar peca mortalmẽte. Esto se prueua, porque en cosa muy graue no guarda el derecho de sus subditos que esta constituydo en los sacros canones.

Digo lo quinto. La descomunion que pronuncia el juez contra los participantes cõ los descomulgados con descomunion mayor del

mismo

mismo juez sino es que participen en el mismo crimen es irrita y nula por derecho positiuo, si no precede canonica admonicion. Esto se prueua del derecho en el qual se determina esto. Y Gregorio Decimo en aquel capitulo, constitutionem, dize, que es necessario en la misma admonicion se declaren los nombres de aquellos que se han de amonestar. que no participen con los descomulgados. Ni contra esto haze que los juezes en las descomuniones generales, tan solamente amonestan en general a los participantes. La razon es, porque aqui tan solamẽte determinamos que la tal excomuion no liga quanto a los efectos, pero es valida quanto a esto, que el juez puede proceder a entredicho, y llamar el braço seglar contra los rebeldes: lo qual declara muy bien el Doctor Nauarro en el manual. La duda es, si para que la descomunion sea valida sea necessaria por lo menos vna admonicion. El padre Maestro Soto tiene que si. Su razon es, porque la authoridad de descomulgarse funda en aquello q̃ dixo Christo por S. Matheo. si Ecclesiam non audieris, &c. Luego de derecho diuino es q̃ preceda admonicion para la descomunion. Porque no puede auer desobediencia a la Iglesia, ni puede ser vno inobediẽte, sino es q̃ le amonesten primero. Esto se cõfirma, porq̃ si vno ignora inuinciblemẽte el precepto de la Iglesia puesto debaxo de descomunion, no incurre la descomunion, conforme a vna probabilissima sentencia de la qual trataremos despues. Luego para incurrir la descomunion, necessaria cosa es que preceda la admonicion de la Iglesia, contra la qual sea inbodiente.

Cap. statuimus, & ca. constitutionem, de sent. excom. in 6.

Nau. in Manu. c. 37.

Sot. in 4. d. 22. q. 1. ar. 2. con. 4.

Matth. 18. Si ecclesiam &c.

Digo lo sexto. Para declarar esta duda sacado el caso del quinto dicho, toda descomunion puesta por el juez es valida, aunque no preceda admonicion ninguna, y esto estando en derecho positiuo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. Esto se prueua de Innocencio III. El qual prohibe y manda a los juezes Ecclesiasticos, que no pronuncien sentencia de descomuniõ, sino es precediendo admonicion. Y dize luego, aunque la sentẽcia sea justa se prohibe el ingresso de la Iglesia por vn mes. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los Summistas, Syluestro, Nauarro, y Couarruuias. Y esta sentencia parece que es difinida en el derecho.

Cap. sacrum de sent. excom. in 6.

Theolo. in 4 d. 18. Summista verb. excommun.

Sylu. v. excommunic. 1. 2. n. 4.

Nau. in manu. vbi sup. nu. 3.

Digo lo septimo, que toda descomuniõ puesta por el juez, no auiendo precedido admonicion, es valida estando en derecho diuino. Esto se prueua del dicho passado, porque si estando en derecho positiuo es valida, tambien sera valida estando en derecho diuino La razõ es clara, porque sino fuera valida estando en derecho diuino, no pudiera ser valida estãdo en derecho positiuo.

Conar. Alma. 1. p. §. 9. nu. 7. & in c. media lis, de sent. excomm. in 6.

Digo lo octauo, si miramos el derecho humano, solo el pecado de desobediencia tomandola generalmente, es materia de descomunion: pero si miramos el Derecho diuino, el pecado que no tiene adjunta contumacia, o desobediencia, es materia de descomunion.

Para declaraciõ desta verdad se ha de aduertir con el Doctor Angelico, que la obediencia se toma de dos maneras. La primera generalmẽte, segũ que pertenece a todas las virtudes, por las quales cumplimos los preceptos de todas las virtudes. Por el contrario desobediencia es no cumplir los preceptos de las virtudes. La segunda manera de obediencia es especial como virtud especial, por la qual cumplimos los preceptos de los superiores formalmente hablando, como manan y proceden de los superiores. Y desobediencia especial es, por la qual menospreciamos los preceptos de los superiores formalmente hablando. La primera parte deste dicho se prueua, porque como hemos dicho en las dudas passadas, la Iglesia tiene autoridad de descomulgar por el pecado passado que no esta perdonado por la penitencia, aunque no este condenado en el derecho. Luego estando en derecho positiuo basta la desobediencia general. Esto se confirma, porque si vno de pura ira mata vn clerigo, queda descomulgado, aunque no pretenda menospreciar los preceptos y mãdatos de los superiores. Luego la desobediencia general es sufficiente para que se incurra descomunion. La segunda parte deste dicho se prueua desto mismo, porque en el caso desta confirmacion se incurre descomunion: y no ay contumacia, ni desobediencia contra la Iglesia. Luego contumacia, y desobediencia contra la Iglesia, no es necessaria para incurrir en descomunion. De lo qual se sigue, que por ningun derecho es necessaria contumacia, o desobediencia propria y especial contra la Iglesia, para q̃ la descomunion sea valida. Esto se prueua de lo dicho en la conclusion passada. Este corolario es contra algunos Doctores Canonistas, los quales refiere y sigue Couarruuias.

D. Tho. 2. 2. q. 10. ar. 2. ad 2.

La quarta duda es, si el pecado de ignorancia es sufficiente materia de descomunion, o si la ignorancia excusa de la descomunion.

Couar. sup. cap. Alma mater. §. 9. nu. 3.

Digo lo primero. La ignorancia inuincible del pecado, contra el qual esta puesta la descomunion, escusa de la descomunion. Pongo exemplo. Si vno matasse vn clerigo, ignorando inuinciblemente que es clerigo, este tal aunque es homicida no incurre la descomunion puesta en el Capitulo, si quis suadente diabolo. La razon es clara, porque en aquel Canon se castiga con pena de descomunion el sacrilegio de matar, o herir clerigo. Y este tal no cometio sacrilegio por la ignorancia que tenia. Luego no incurre la tal descomunion.

Digo lo segundo, si la obra ignorada no esta por

ta por otra parte prohibida por derecho diuino, y el hombre ignora con ignorancia inuincible el precepto y prohibició de la Iglesia, so pena de descomunion latæ sententiæ, este tal no incurre la descomunion. La razon es clara, porque la descomunion es pena que se incurre por algun pecado, y este tal no cometio pecado ninguno, porque tiene ignorancia inuincible del mandato de la Iglesia. Luego no incurre descomunion.

Digo lo tercero, quando la ley Ecclesiastica se pone debaxo desta forma, si alguno comete algun delicto prohibido por derecho diuino, o a sabiendas hiziere alguna cosa, o presumiere hazello, o con atreuimiento temerario hiziere tal cosa estè descomulgado, o otras semejantes palabras, la ignorancia del tal derecho aunque sea culpable escusa de la descomunion. De suerte, que el que tiene tal ignorancia no incurre la descomunion, sino es que la ignorancia sea afectada, y que sea como si lo supiesse. Esta sentencia tiene San Antonino, y Syluestro, y cita a Panormitano, y a Innocencio, y lo mismo tiene Cayetano, y todos los Theologos. La razon es, porque en aquellas palabras la Iglesia quiere castigar el pecado formal y querido formalmente, y pretendido, y el que tiene ignorancia no pretende formalmente cometer el tal delicto y pecado. Luego no incurre en la descomunion. De suerte, que para incurrir la tal descomunion es necessario querer y pretender aquel pecado formalmente.

D. Anton. 3.p.tit.24 c.36.n.13. Syl.v.ignorantia.1.4 Caie.in 1. 2.q.71.ar. 9. Theol.in addit.q.2.ar. 4.

La mayor dificultad es, quando ay ignorancia inuincible del derecho que manda alguna cosa so pena de descomunion. La dificultad es, si entonces escusa la tal ignorancia de la descomunion Pongo exemplo. Vn rustico sabe muy bien que es pecado mortal matar vn clerigo, pero tiene ignorancia inuincible de aquel derecho, siquis suadente diabolo, en el qual se castiga con descomunion el tal delicto.

La duda es, si este tal rustico matando clerigo incurre la descomunion. En esta dificultad ay diuersos pareceres, la primera sentencia es, que ninguna ignorancia escusa de la descomunion, ora este puesta la descomunion en derecho ora por el juez. Esta sentēcia tiene la Glosa sobre el capitulo a nobis, el segundo de sententia excomunicationis. Assi lo refiere Couarruuias. Y este misma sentencia tienen otros Iuristas que el mismo refiere alli. Esta sentencia no tiene probabilidad ninguna, porque es contra la sentencia de todos los Theologos Y en quanto a lo que afirma, que la ignorancia inuincible no escusa descomunion puesta por los estatutos de los ordinarios, parece que esta condenada en el capitulo, Vt animarum salu ti.

Couar.sup. c.alma ma. p.1.§.10. n.8.& 9.

La segunda sentencia es, que la ignorancia inuincible escusa de la de descomunion, aunque este puesta por el Derecho, aunque el pecado contra el qual se pone sea prohibido por derecho natural. Esta sentencia tiene San Antonino, Syluestro, la Summa Rosela, y la Summa Angelica, Nauarro, y Victoria, y el padre Maestro Soto. Esta sentencia tiene fundamento. Lo primero, porque Bonifacio Octauo en el capitulo Vt animarum periculis, declara el derecho diuino diziendo, que para quitar el peligro de las almas prohibe que las descomuniones puestas por los estatutos de los ordinarios no liguen a los ignorantes. Y si alguno dixere que el Pontifice habla de las descomuniones puestas por los estatutos de los ordinarios, contra esto, es q̃ el mismo peligro se sigue para las almas de las descomuniones puestas por los estatutos puestos por el Sūmo Pōtifice. Principalmēte, que el Summo Pontifice tiene poder ordinario. Lo segundo se prueua, porque la pena de descomunion se pone para euitar los delictos, y para que los hombres por temor de la pena no cayan en los delictos. Y es assi, q̃ los que ignoran con igdorancia inuincible la descomunion no pueden euitar los delictos por temor de la pena pues no la sabē. Luego la tal descomuniō no los liga. Lo tercero se prueua, porque la descomunion no es valida, sino ay por lo menos pecado de desobediencia generalmēte hablando de desobediencia, a lo menos estando en el derecho humano. Y el q̃ ignora inuinciblemente el estatuto de la Iglesia so pena de descomunion, no tiene inobediencia alguna. Luego no incurre descomunion.

D. Anton. 3.p.tit.14 cap.33. Syl.v.ignorantia.q.8 d.3.& excommu vl. §.3.& ex commun.2. not.3. Sum.Rosel. & Angel. Nauarr. in man.c.23. n.45.& c.17.n.16. Vict.in addit.ad 3.p. super ar.2. Sot.in 4.d. 22.q.1.ar. dub.vltim.

La tercera sentencia es, que la ignorancia inuincible escusa de la descomuniō puesta por los estatutos de los ordinarios, pero no escusa de la descomunian que esta puesta en derecho cō tra los pecados prohibidos por derecho natural. Esta sentencia la juzga por probable el padre Maestro Soto en el lugar alegado, y la tiene Adriano, y Mayores, y el Maestro Cano, y otros mnchos Doctores. Esta sentencia parece que esta difinidada por Bonifacio Octauo en el capitulo ya citado, Vt animarum periculis, a donde determina, que las descomuniones puestas por los estatutos de los ordinarios no ligan los ignorantes, de lo qual parece, q̃ estando en derecho diuino la tal descomuniō se incurria aū q̃ la ignorassen. Declaremos la fuerça desta constitucion Antes desta constitucion auia algun peligro de las almas, y no otro ninguno, sino q̃ los ignorantes incurrian la descomunion. Luego cierto es, que la incurrian. Item se sigue, que la excomunion puesta por el derecho comun la incurren los ignorantes, porque no esta sacada ni exceptada en la tal constitucion. Lo segūdo, otras penas se incurren, aunque aya ignorancia de la pena, como se vee claramente en el rustico que comete algun pecado mortal, y igno-

Adrian.in mate.aedenibus.q.3. Maio.in 4 d.18.q.4. Canus in addit.q.2. art.2.

y ignora que se le deue pena eterna, con todo esso la incurre, aunque la ignorancia fuesse inuincible, y lo mismo es del ladron, que ignora inuinciblemente la pena de muerte puesta por la ley. Luego lo mismo sera de la descomunió. Lo tercero se prueua, porq si por alguna razó, estos q tieden esta ignorancia inuiucible no incurren en descomnnion principalmente ha de ser, porq se requiere contumacia, y admonicion para iucurrir la descomunion, la qual no puede auer en los que tienen ignorancia vencible. Y es assi como diximos en lo passado, que no es necessaria contumancia ni admonicion. Luego incurrese en este caso la descomunion. Lo quarto se prueua, porque la descomunion puesta en el cap. Siquis suadente diabolo, castiga el sacrilegio cometido contra los clerigos, y es assi, q no tiene menos razon de sacrilegio en aquel q sabe este canon, que en aquel que no lo sabe porque todos saben que es sacrilegio. Luego el que ignora este canon tambien incurre en la descomunion como el que lo sabe.

A esta duda se responde, que ambas a dos estas vltimas sentencias soe grandemente probables, y se pueden muy bien seguir en conscié cia. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores que tienen estas sentencias, y con los argumentos que se hazen por ambas, que son muy probables.

Cap. IIII. De la sentencia de descomunió quando es injusta, si tiene algun efecto.

PRimera conclusion. Si el juez procede con odio y passion, y por esta razon descomulga guardando alias, todo lo necessario, la descomunion es valida y tiene su efecto. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es clara, porque entonces la sentencia propriamente y en todo rigor no es injusta sentencia, sino apassionada, porque procede de passion. Luego la tal sentencia tiene efecto y liga. *D. Tho. in add. 1. q. 21 art. 4.*

Segunda conclusion. Si la sentencia del juez es injusta de parte de la cosa, o del modo de proceder, de suerte, q irrite y anule la senteçia, no tiene efecto ninguno ni liga Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razó es clara, porque la tal sentencia es como sino fuesse. Luego no tiene efecto ninguno, ni liga a aquel cótra quié se da la tal sentencia.

La duda es, si para que la descomunion sea valida, basta que la causa sea legitima segun lo alegado y prouado, aunque en realidad de verdad no sea assi, y la sentencia se da contra innocente. La razon de dudar es, porque la sentencia Ecclesiastica que se pronuncia segun lo alegado y prouado, aunque sea acerca de beneficios que se han de dar, o quitar es valida. Luego de la misma manera la senteçia de descomunion, que pronuncia el juez segun lo alegado y prouado valida es. Esto se confirma, porque Vrbano I. en el capitulo quibus, dize que la sentencia del Obispo se ha de temer grandemente aunque sea injusta. Y lo mismo dize San Gregorio en el capitulo pastoris, y Innocencio Tercero en el capitulo per tuas, determina, que no se ha de oyr el descomulgado que le descomulgaron por sentencia injusta, en la qual huuo error tolerable, y no le han de oyr en juyzio, sino es que pida la gracia de la absolucion. Y el mismo Innocencio en el Concilio Lateranen se determina, que el tal descomulgado ha de ser absuelto. *11. q. 3. ca. quibus.* *Cap. per tuas de sen ten excommunicationis.*

Digo lo primero. La sentencia de descomunion cierta en caso de duda pronunciada del juez, segun lo alegado y prouado es valida, y tiene efecto. Pongo exemplo.

Ay pleyto entre dos personas, y realmente ay duda, porque ay Iuristas doctos que defienden qualquiera de las partes: si el juez pronuncia sentencia legitimamente mandando alguna cosa so pena de descomunion latæ sentẽtiæ cótra alguna de las partes, obliga en el foro de la consciencia. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los Canonistas. La razon es clara. Porque quando ay duda, la sentencia legitima del juez determina lo que es justo, y aquello se ha de tener por cierto.

Digo lo segundo. La excomunion injusta cuya injusticia es notoria y manifiesta, a aquel, có tra quien se pone, pero procede segun lo alegado y prouado, obliga en el foro exterior, y por razon del escandalo obligara en el foro de la consciencia, de tal suerte, que el tal assi descomulgado està obligado a auerse como descomulgado en las obras exteriores. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar de Santo Thomas arriba citado.

Toda la dificultad esta, si està sentencia no auiendo escandalo, obliga en el foro de la consciencia. En lo qual ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que la tal sentencia obliga en el foro de la consciencia. Assi lo enseña Alexandro de Ales, y Paludano, y Durando, y Couarruuias, y otros muchos Iuristas. La segunda sentencia es, que la tal descomunion es irrita, y nula, y no obliga en consciencia. De suerte, que sino es por razon del escandalo se puede muy bien auer en el foro de la consciencia, como sino estuuiera descomulgado. Esta sentencia tiene Graciano en el capitulo, si Episcopus, adonde aduierte, que Vrbano y Gregorio, no dixeron que la tal sentencia era valida, sino que se auia de temer. Esta misma sentencia tiene el Maestro Soto, y Adriano, y Mayores, y Cayetano. *Alex. 4. p. q. 82. mem. 2.* *Pal. in. 4 d. 18. q. 1. art. 2.* *Duran. q. 3* *Coua. sup. c. alma mater. n. 5. 6. & 7.* *Sot. in 4. d. 22. q. 1. ar. 3.* *Adrian. in loco citato.* *Maio. d. 18 q. 2.* *Caie. 2. 2. q. 76. ar. 4. ad. 2.*

Digo lo tercero. La descomunion injusta que tiene causa injusta, aũque sea el error tole

rable y proceda segun lo legitimo alegado y prouado, es irrita y nula en el foro de la consciẽtia. Porque este tal en realidad de verdad no esta descomulgado, sino presumese que lo esta. Luego no obliga en consciencia. Declaremos mas esta razon, la descomunion es verdadera pena y censura que se ha de incurrir por verdadera culpa. Luego adonde no ay verdadera culpa no se incurre descomunion.

Digo lo quarto. Si el tal descomulgado, y por su proprio nombre denunciado, y aunque peque mortalmente por razon del escandalo exercita alguna obra de su proprio oficio, aunq̃ sea Ecclesiastico, valido es lo que haze. Pongo por exemplo. Si el tal es Obispo y da vn beneficio, o si es juez y pronuncia sentencia, o si es sacerdote y exercita algun orden, todas estas cosas son validas, y aunque celebre no incurre irrigularidad. Esto se sigue claramente del dicho passado, porquẽ la tal no es verdadera descomunion.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque la sentencia del juez acerca de beneficios y pronunciada segun lo alegado y prouado sea ualida en el foro de la consciencia, no se sigue de ay que la descomunion ansi pronunciada obligue en el foro de la consciencia. La razõ de diferencia es, porque lo primero es necessario para el bien comun de la Iglesia, y no lo segundo.

A la confirmacion se responde, que aquellos testimonios solamente dizen que la tal excomunion se ha de temer en el foro exterior, pero no dizen que sea valida en el foro de la consciencia. Y assi es, que en realidad de verdad no obliga en consciencia.

Cap. V. De la causa eficiente de la descomunion, esto es, de aquellos que puedẽ descomulgar.

PRrimera conclusiõ. Todos aquellos q̃ pueden pronunciar sentencia en el foro Ecclesiastico, ora sea por poder ordinario, ora por comission pueden descomulgar como los Obispos, Priores, Abades, y Guardianes. Esta cõclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y esto enseñan todos los demas Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porq̃ assi esta determinado en el derecho. Lo segũdo se prueua del vso comun de toda la Iglesia. Porque todos estos descomulgan.

D. Tho. in add. q. 22. art. 1. & Cap. cum ab Ecclesiæ & c. duo simul de confessio ordinary, & in alys.

Segunda conclusion Todos los fieles estan obligados a euitar qualquier descomulgado de qualquier juez Ecclesiastico q̃ este descomulgado. Esta conclusiõ se prueua. Lo primero del vso de la Iglesia. El descomulgado por vn Obispo le euitã todos los fieles de la Iglesia. Lo segundo, porque el descomulgado por vn juez Ecclesiastico, verdaderamente esta descomulgado: luego hanle de euitar todos los fieles de toda la Iglesia.

Tercera conclusion. Los Obispos por fuerça y virtud del derecho diuino tienen authoridad de descomulgar. Esto se prueua de lo que dize Christo nuestro Señor por San Matheo, quodcunque ligaueritis. Lo segundo, porque los Obispos por fuerça y virtud de derecho diuino son pastores, q̃ han de apacentar y curar sus ouejas, y no lo pueden hazer, sino es teniendo authoridad de descomulgar. Luego tienenla.

Quarta conclusion. Los demas juezes Ecclesiasticos tienen autoridad de descomulgar por comission. Esta conclusion se prueua lo primero, porq̃ no ay razon ni testimonio que conuença que tienen autoridad de descomulgar por fuerça y virtud del derecho diuino. Lo segundo, porq̃ si algunos la auian de tener, eran los proprios curas y estos no la tienen, como consta del vso, luego ninguno.

Acerca destas conclusiones ay duda, si el Obispo puede descomulgar a su subdito fuera de su territorio, y lo mismo es de otro qualquier juez Ecclesiastico. La razon de dudar es, porque es su pastor y prelado, y assi le puede absoluer fuera de su territorio. Luego puedele absoluer. En esta dificultad ay diuersos pareceres: la primera sentencia es, q̃ el Obispo, o juez Ecclesiastico no puede descomulgar fuera de su territorio. Esta sentencia tiene Gabriel, y Bartolo con otros muchos Iurisperitos: los quales refiere Couarruuias.

Gabr. in 4. d. 18. q. 2. Couar. in relect. sup. c. alma mater. 1. p. §. 9. nu. 3.

La segunda sentencia es, que el Obispo puede descomulgar a su subdito fuera de su territorio. Deste parecer son muchos Theologos, y Canonistas, particularmente hablando de la descomunion particular, con la qual descomulga nominatim.

Digo lo primero, que el Obispo no puede descomulgar por estatuto general, o con general descomunion al que y comete delicto fuera de su territorio Esto se prueua lo primero, de aquel capitulo vt animarum periculis, adonde Bonifacio Octauo determina que el estatuto del ordinario puesto so pena de descomunion, no liga al que comete el delicto fuera de su proprio territorio. Lo segundo se prueua, porque el Obispo no tiene jurisdicion respecto de aquel que comete delicto fuera de su territorio. Luego no le puede descomulgar.

Digo lo segundo, el Obispo no puede descomulgar con descomunion particular y nominatim, al que comete el delicto fuera de su territorio. Esto se prueua lo primero, porq̃ el Obispo no puede castigar con pena tẽporal al que comete delicto fuera de su territorio, como consta de aquel capitulo (vt animarum periculis) en el qual se manda que no obedezcan al prela-

prelado que pronuncia sentencia fuera de su territorio. Luego tampoco puede castigar cō descomunion particular. Lo segundo, porque el Rey no puede castigar al que comete delicto fuera de su territorio, como cōsta del vso. Luego tāpoco podra el Obispo.

Digo lo tercero. Si el subdito comete vn delicto en el proprio territorio del Obispo, se podra muy bien castigar con descomunion aūque huya a otro Obispado. Esta conclusion se prueua. Lo primero, con la razon de dudar que se puso al principio. Lo segundo se prueua, porque en aquel capitulo, vt animarum saluti, solamente se saca el caso, quando el subdito peca en el ageno territorio. Lo tercero se prueua, porque de otra suerte la jurisdicion de los Obispos se defraudaria en muchos casos. La razon es, porque despues que el subdito peca en el proprio territorio podra huyr a otro Obispado, y ansi no incurriria la descomuniō de su proprio Obispo.

La segunda dificultad es, si esta potestad de descomulgar que ay en los Obispos, y prelados se estiende a los difuntos. Esta difficultad mueue Graciano.

10. q. 2. por tres, y quatro capit. Syl. verb. excommu. 1 num. 7. Turrecr. 20 q. 2. Castro de iusti. hæreticorū punitione ca. 19. & 20. Sot. 4. q. 2.

Digo lo primero. La autoridad de la Iglesia no se estiende a ligar con descomunion, o a absoluer de la descomunion, a los difuntos. Esta conclusion tiene Syluestro, y Turrecremata, Castro, y el M. Soto. La razon es, porq̄ para la descomunion se requiere admonicion, la qual no puede auer acerca de los difuntos. Luego tampoco los puede descomulgar.

Digo lo segundo. Quando la Iglesia pronūcia sentencia de descomunion contra los difuntos, o absolucion para ellos, derechamente no obliga ni liga a los difuntos, sino a los viuos. De suerte, que los viuos no pueden comunicar con ellos en los sacrificios, y quando los absueluen se da facultad a los viuos para poder comunicar con ellos. Y desta manera se ha de entender el vso de la Iglesia quando descomulga, o absuelue a los muertos.

Digo lo tercero. Que la Iglesia por la tal absolucion verdaderamēte cierra, o abre la puerta del Reyno de los Cielos. La razō esta clara y se colige de lo dicho en la passada cōclusiō.

Quarta conclusion. El suspēso, o descomulgado no puede descomulgar a otro. Esta cōclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos. La razon es, porque el descomulgado està impedido pra descomulgar a otro, y para pronunciar sentencia de descomunion como despues diremos.

D. Thom. in addi. q. 22. art. 3.

Quinta conclusion. Ninguno puede descomulgar a si mismo, o a otro ygual, o superior. Esta conclusion es de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque el descomulgar es obra que mana, y procede de jurisdiction, y ninguno tiene jurisdiccion sobre si mismo, o sobre otro ygual o superior.

Artic. 4.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si el Papa se puede descomulgar a si mismo. La razon de dudar es, porque el Papa se puede conceder indulgencias a si mismo, luego tābien se puede descomulgar. Porque lo vno y lo otro es obra de jurisdicion.

A esta duda se responde, que el Papa no se puede descomulgar a si mismo. Ansi lo enseña el P. M. Soto, y da la razon, porque la descomunion se exercita por fuerça coactiua, y ninguno puede exercitar acerca de si mesmo fuerça coactiua. El conceder indulgencias, no pertenece a la tal fuerça, y ansi puede exercitar jurisdicion acerca de si mismo, concediendo indulgēcias, y desta manera, y por este camino suelta el P. M. Soto la razon de dudar. Pero esto tiene toda via dificultad, porque la jurisdicion siēpre dize superioridad, aunque sea en el conceder de las indulgencias. Por lo qual se puede responder mucho mejor, que el Papa siempre queda subdito a las llaues de la Iglesia en orden al bien espiritual, pero no quanto al foro exterior, y ansi puede muy bien concederse indulgencias, particularmente si manda a otro que se las conceda, como puede ser absuelto de los pecados en el foro de la consciencia. Pero el Papa no està sujeto en el foro exterior a nadie, y ansi no puede ser descomulgado. Otra diferencia puede auer entre la descomunion, y concession de las indulgencias. El que descomulga es causa principal de la descomunion: pero el Papa en el conceder de las indulgēcias, hase como causa ministerial, y es grande inconueniente que aya alguno en la tierra, que sea causa principal, respecto del Summo Pontifice, y assi nadie le puede descomulgar. Pero no es inconueniente que aya alguna causa ministerial, respecto del Summo Pontifice, como lo es el sacramento de la penitencia, y assi el Papa en el conceder de las indulgencias, hase como causa ministerial, è inadequata, respecto de si mismo.

Sot. in 4. d. 22. q. 2. ar. 2.

Sexta conclusion. La comunidad no puede ser descomulgada. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Prueuase lo primero, del vso de la Iglesia, la qual nunca descomulga comunidad ninguna. Lo segundo se prueua con esta congruencia: porque la descomunion nunca se incurre sino es por pecado mortal, y el pecado mortal hallase en los singulares, y no en toda la comunidad, antes apenas es creyble, que toda la comunidad conuenga en algun pecado mortal.

Artic. 5.

La duda es, si la descomunion puesta contra la comunidad, sea valida. En esta duda Syluestro tiene q̄ si, y lo mismo tienen otros Doctores. El P. M. Soto tiene la parte negatiua, y lo mismo tiene Ricardo, y la razō destos dos Doctores, es porque de otra manera podria ser al-

Sylu. excomu. 1. §. 6. Sot. in 4. d. 22. q. 2. ar. 2. Ric. in 4. d. 18.

guno descomulgado sin pecado, como sino consintiesse en el pecado de la comunidad.

A esta duda se responde, ser probable sentẽcia, q̃ no es valida la tal descomunion pero mas probable es lo contrario. La razon desto vltimo es, porque puede ser ansi q̃ la comunidad sea digna de ser descomulgada. A la razon de dudar se responde, que el inocente no incurre la descomunion sin pecado mortal, y ansi no ay peligro ninguno del innocente.

Septima conclusion. El descomulgado vna vez, puede ser otra vez descomulgado. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, en la question ya alegada. Pruevase lo primero del vso de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque la descomunion, no solamente es pena, sino tambien medicina, y la medicina se puede otra vez iterar. De suerte que el tal esta descomulgado por otro titulo, y por otra causa.

Art. 6.

Pero hase de aduertir, que el que esta descomulgado cõ dos descomuniones, no peca mas en comunicar cõ los demas fieles, ni los demas fieles en comunicar con el. La razon es, porq̃ no ay mas que vn precepto, y debaxo de vna misma razon formal de no comunicar con los demas fieles, ni los demas fieles con el.

Cap. VI. De la virtud y efficacia de la descomunion.

Necessario es declarar la virtud y eficacia de la descomunion. En el primer lugar sera bien tratar de la descomunion menor, y luego diremos de la mayor.

Primera conclusion. El que està descomulgado con descomuniõ menor, peca mortalmẽte recibiendo los sacramentos. Esta es doctrina de todos los Theologos, particularmente discipulos de S. Thomas. Prueuase lo primero, porque como consta de la difinicion de la descomunion, la descomunion directamente prohibe el llegarse a los sacramentos. Luego es pecado mortal. Porque es materia graue y assi la tal ley obligara a pecado mortal. Lo segundo se prueua del capitu. si celebret, en el qual se dize, que el descomulgado con descomuniõ menor peca grauemente celebrando, lo qual se entiende, porque recibe sacramẽto. Luego peca mortalmente. Porque el pecado venial no es graue pecado. Hase de aduertir acerca desta conclusion, que se entiende regular y comũmente hablando, porque en algun caso podria ser no fuesse pecado mortal. Como en caso que se infamasse grauemente, y se manifestasse por no llegar a recebir algun sacramento.

In addi. q. 21. ar. 1.

Cap. si celebret, de cleri. excom.

Segunda conclusion. Elegir a sabiendas el que esta descomulgado con descomunion menor para alguna dignidad Ecclesiastica, es pecado mortal. Esta conclusion affirman todos los Doctores en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero, porque la tal eleccion està prohibida por vna ley justa y santa, y la materia es graue. Luego es pecado mortal. Lo segundo se prueua, porque la tal eleccion la ha de irritar el superior, si la hazen. Luego es pecado mortal hazerla. Hase de aduertir que la tal eleccion no es irrita y nulla luego, sino hase de irritar como se dize en el texto alegado: y si la tal eleccion se haze ignorantemẽte, porque no lo sabian los electores, no se ha de irritar, porque el texto solamente dize, quando le eligen a sabiendas. Esto es contra algunos Canonistas, los quales cita y sigue Couarruuias.

Couar. sup. c. alma mater. §. 8. numer. 3.

La duda es, si el descomulgado, con descomunion menor peca mortalmente ministrãdo los sacramentos. En esta difficultad. La primera sentencia es, que no es pecado ninguno. Ansi lo enseña Nauarro. La sentencia es, que es pecado mortal, ansi lo enseña Syluestro.

Nauarr. in man. c. 24. Syl. verb. excom. 4.

A esta duda se responde, que no es pecado mortal, sino venial. Esta sentencia es media, y comun entre los Doctores, en el lugar citado, prueuase lo primero. Porque en el capitulo, si celebret, del que celebra en descomunion menor, se dize, que peca grauemente, en lo qual se significa ser pecado mortal, y del que ministra tan solamente se dize, que peca. Luego solamente peca venialmente. Lo segũdo se prueua, porque el que està en descomunion menor solamente esta prohibido de ministrar los sacramentos por cierta decencia, que ello de si no esta directamente prohibido, como consta de la difinicion de descomunion menor: luego no es mas que pecado venial. Lo vltimo, porq̃ no ay ley ni razon, que conuença ser pecado mortal.

Tercera conclusion. Si el descomulgado cõ descomunion menor celebra, no està irregular ni incurre irregularidad. Ansi lo enseña Syluestro, y todos los Doctores, y ansi se determina en el capit. si celebret. La razon es, porque no ay irregularidad, sino es que estè expressamente en el derecho, y la tal irregularidad no la ay en el derecho. Esto es lo que toca a la descomunion menor, agora hemos de dezir de la descomunion mayor.

Syl. verb. irreg. 7. 13

Primera conclusion. La descomunion mayor trae consigo catorze incõmodos. El primero es, q̃ la descomunion mayor priua de la comunion de los sacramentos, actiua, y passiua, y el q̃ està descomulgado, cõ la tal descomunion ni los puede ministrar, ni recebir. Ansi lo enseñan todos los Doctores, y se determina en el derecho. Lo segundo es, que el descomulgado con descomunion mayor queda priuado de los sufragios de la Iglesia. Esto se colige de la difinicion de la descomunion, que a boca llena tiene

Cap. si celebret de cleric. excom. c. cũ illorũ de sentẽtia excommu.

tiene nombre de descomunion. Lo tercero es, si el descomulgado se ordena, o vsa del orden que recibio, queda irregular como consta de la materia de irregularidad. Lo quarto es, que el descomulgado con la tal descomunion, esta en tredicho, de suerte q̃ no puede oyr los diuinos oficios. Lo qual consta del derecho. Lo quinto es, que el descomulgado con descomunion mayor, queda suspenso de oficio y beneficio Eclesiastico, de tal suerte, q̃ si es juez eclesiastico, no puede juzgar, ni dar beneficio, ni haze los frutos del beneficio suyos. Ansi esta determinado en el derecho, en el capit. pastoralis de apelationibus. Lo sexto es, que si le dan al tal vn beneficio, la tal colacion no vale nada ipso iure, como se determina en el capit. postulasti, y en el capit. cum bono. Lo septimo es, que el descomulgado, queda priuado de voz actiua y passiua para toda dignidad eclesiastica: de suerte, que ni puede elegir ni ser elegido. Esto se determina en el derecho. Lo octauo es, que las gracias y concessiones alcançadas del Summo Pontifice, no le valen al descomulgado, sino es que esten alcançadas sobre el articulo de la descomunion. Esto se determina tambien en el derecho. Lo nono es, que los subditos de qualquier descomulgado por el mismo caso quedan libres de su obediencia y fidelidad, aũ que estẽ confirmada con juramento. Ansi se determina en el derecho. Lo decimo es, que el descomulgado està excluso de todas las acciones forenses y ciuiles. Pongo exemplo, no puede juzgar, y si pronuncia sentencia, no vale nada. Assi se determina en el derecho, y el tal descomulgado, no puede ser procurador en juyzio, ni testigo, ni puede instituyr procurador, sino es que el mismo descomulgado en el tal juyzio sea reo. Ansi se determina en el derecho. Lo vndecimo es, que al descomulgado se le prohibe toda comunicacion ciuil con los fieles, aun por cartas, o por tercero, y no le puede hazer salutacion, o hablar con el, ni comer con el combidandole, o siẽdo combidado. Ansi lo determina el derecho. Lo duodecimo es del Concilio Tridentino, en el qual se determina que si el descomulgado perseuerare en la descomunion, por vn año entero, se pueda proceder contra el, como contra sospechoso de heregia. Lo tercio decimo es, que el descomulgado le priuan de sepultura eclesiastica. Ansi se determina en el derecho. Lo decimo quarto es, que los demas fieles no pueden comunicar con el, ni en las cosas sagradas, ni en las cosas ciuiles, y esto en pena y odio del descomulgado. Esto se determina en el canon decimo de los Apostoles, y en el canon duodecimo, y en otros muchos derechos.

Ex c. respõso, & ex c. alma mater de sentẽ. excom. in 7. Ca. postulasti de clerico excõ. & in ca. cũ bono de aetate, & quali. ordinandorum. Ca. cũ inter de elec. & c. cũ inter dilectos de cõsuetud. Ca. 1. de rescript. in 6. Ca. nos Sãctorũ, & c. iur 15. q. 6. C. aduersus de imm. n. Eccles. & c. audiuimus 24. q. 1. C. decernimus, & ca. 2. de excom. C. nuper, & c. si aliquando de sentẽ. excõ. & ca. admonemus 9. 3. & c. 2. de except. Conc. Trid. sess. 25. c. 3 de ref.

C. sacris de sepulturis.

Acerca desta conclusion, de la primera duda si es pecado mortal, que el mismo descomulgado comunique con los demas fieles en todas las cosas dichas, que estan prohibidas. Para lo qual se ha de aduertir, que todas las cosas prohibidas se reduzen a tres generos, o maneras de cosas. La primera es, y mas principal la que es propria del Christiano, qual es la cosa sagrada, como la comunicacion en los sacramẽtos, en los sacrificios, en el culto diuino, y en los diuinos oficios. La segunda manera de cosas es la comunion, como secundaria de los fieles, y de la republica Christiana como la comunicacion en confirmar las elecciones, y en el dar de los beneficios, y en todas las obras judiciales que pertenecẽ al foro eclesiastico. La tercera manera es, de obras que miran la comunicacion de la republica Christiana, y su policia, no en quanto es republica Christiana, sino segun vna general razon. Esta es doctrina de Cayetano. Esto supuesto, sea.

Caiet. verb. excõ. cir f. In addit. q. 21 art. 1. C. sacratis de ijs qua vi met. ve causa fiunt. C. significauit. de sent. excom.

La segunda conclusion. La comunicaciõ del descomulgado con los fieles en las cosas de la primera manera, de si es pecado mortal. En esta conclusion conuienẽ todos los Theologos, y todos los Iuristas. Esta conclusion se prueua del derecho, en el qual grauissimamẽte se prohibe y veda la participacion y comunicacion del descomulgado, en estas cosas. Lo qual se toma de vna grauissima razon. El tal descomulgado, comunicando en estas cosas haze cõtra vn precepto de la Iglesia en vna cosa grauissima. Luego es pecado mortal. Esto se entiende de si, porque en algun caso podra ser que no sea pecado mortal, de lo qual hemos de dezir abaxo.

Acerca desto es la primera dificultad de las cosas de la segunda y tercera manera, si es pecado mortal que el descomulgado comuniq̃ en ellas. En esta dificultad ay dos sentẽcias. La primera dize dos cosas. La primera es, que el descomulgado que comunica en las cosas de la tercera manera, no peca mortalmente de si, y esta es comun sentencia de los Theologos. La razõ es, porque comunicar en las cosas ciuiles no es materia graue, ni tãbien la descomunion directamente no priua de la comunicacion ciuil. Lo segundo dize esta sentencia, que la comunicacion del descomulgado en las cosas del segundo y tercero genero, no es pecado mortal de si, por razon de la prohibicion eclesiastica, pero puede ser pecado mortal, como dizen per accidens. La razon de lo primero es, porq̃ estas cosas no se prohiben al descomulgado en primer lugar, y como principalmente, sino como segundariamẽte. Luego no es pecado mortal, quanto es de parte de la prohibicion eclesiastica. Exemplo desto es, si vn descomulgado fuesse testigo en vna causa eclesiastica. La razon de lo segundo es, porque alguna vez puede acontecer que en estos casos aya grauissima injusticia. Pongo exemplo, como si el descomulgado en el foro eclesiastico, o ciuil juzgasse

gasse. En el tal caso es pecado mortal, porque el tal juyzio es vsurpado. Pero no es pecado mortal de desobediencia, por razon de la prohibicion de la Iglesia. Lo mismo es si el descomulgado da vn beneficio, es pecado mortal no por razon de la prohibicion, sino porque no es valida la colacion, y esta es la comun sentēcia de los Theologos y Iuristas.

La segunda sentencia es, que el descomulgādo que comunica con los demas fieles en las cosas del segundo, y tercero genero, de si pecā mortalmente. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos. Prueuan esta sentencia, porque es ley humana, que el descomulgado comunique con los demas fieles en estas cosas y la materia es graue, como lo es dar beneficio eclesiastico, confirmar eleccion, elegir prelado pronunciar sentencia, aunq̄ sea en el juyzio ciuil: luego es pecado mortal, de lo qual se sigue, que aunque hablar, o comer con el descomulgado vna vez, o dos vezes tan solamente sea ligera materia, y pecado venial, pero muchas vezes es materia grauissima si se haze sin necessidad, y parece que se haze en menosprecio de la descomunion, y es pecado mortal, y q̄ el descomulgado pronuncie sentencia, aunque sea ciuil es materia graue, y pecado mortal, no solamente por ser juyzio vsurpado, sino tābiē porque es pecado de desobediencia contra el precepto de la Iglesia, y lo vno y lo otro se ha de declarar en la confession. A esta duda se responde, que la vna sentencia, y la otra es muy probable, y se puede seguir, y esto se conuēce con la autoridad de los Doctores que tienē la vna y la otra sentencia, y con las razones que se hazen por ambas sentencias.

La segunda dificultad es, si vn descomulgādo que haze penitencia delante de Dios, de tal suerte que despues de descomulgado, y estando descomulgado se pone en gracia, luego en poniendose en gracia goza de la comunion de la Iglesia. En esta duda algunos Doctores enseñan, que el tal descomulgado luego que se pone en gracia de Dios participa los generales sufragios de la Iglesia, porq̄ participa la comunion interna, esta sentencia tiene Ricardo, y Turrecremata, y el M. Victoria dizen q̄ tuuo esta sentencia. La misma tienen todos los Canonistas, y Hostiense dize que el ministro de la Iglesia en quanto ministro de la Iglesia puede ofrecer sacrificio por este tal. Lo mismo enseña Nauarro, y Couarruuias, y muchos conceden que este tal puede ser absuelto de los pecados, sin ser absuelto de la descomunion. Ansi lo tiene la Sūma Angelica. La razon desta sentencia es, porque cessando la causa, cessa el efecto, y el pecado mortal es la causa, por la qual se incurre la descomunion: luego en cessando el pecado cessa la descomunion. Esto se confirma, porque la Iglesia que es madre piadosa no

Ricar. in 4. d. 18. q. 2. Turrecr. Can. si quis Episco. 11. q. 7. Hostien. ca. cū volunta te de sentē. excom. Nauarr. in man. c. 27. nu. 18. Couar. sup. c. alma mater in 1. p. relect.

parece que tiene intencion de priuar a este tal amigo de Dios de los sufragios comunes de la Iglesia, pues siendo miembro viuo de Christo participa de la influencia de Christo.

A esta duda se responde, ser cosa cierta, q̄ el tal queda priuado de la comunion exterior de los sacramētos, y de la interior q̄ prouiene de todos los sufragios de la Iglesia, y de todas las obras sagradas y ciuiles. De suerte que queda como antes que tuuiesse contricion. Esta sentencia tiene Adriano, y el P. M. Soto, y comunmente los Theologos. Esto se prueua lo primero de Innocencio III. el qual lo determina ansi en el capit. a nobis, el segundo de sententia excomunicationis.

Adr. in 4. in materia de clauibus q. 3. Soto. d. 22. q. 1. art. 1. Theol. in ad di. q. 2. ar. 1.

Lo segundo se prueua, porq̄ este tal verdaderamente està descomulgado. Luego esta priuado de todas estas cosas. A la razon de dudar se responde, que el pecado mortal fue causa para incurrirse la descomunion al principio, pero supuesto el pecado dura la tal pena, como pena del pecado passado, el qual no fue causa, sino al principio. A la confirmacion se responde, que la Iglesia no pretende ligar con la descomunion, sino es al que peca mortalmente. Pero despues de auer pecado mortalmente, en pena del pecado passado le priua de todas las cosas dichas, como a verdaderamente descomulgado.

Pero aduierte muy bien el P. M. Soto contra algunos Doctores, que este tal puesto yā en gracia, no queda priuado del fructo de la participacion de los justos, por ser miembro viuo de Christo, y tambien, porque esta partīcipacion no nace de la intencion, o aplicacion de la Iglesia, sino de la naturaleza de la charidad.

La tercera duda es, si el descomulgado en todos los casos està obligado a apartarse de todas estas cosas prohibidas. La duda es, si con peligro de vida, o de la fama, o de la hazienda, esta obligado a apartarse de todas estas cosas.

Digo lo primero. Ningun miedo puede escusar al descomulgado de pecado mortal, si haze alguna cosa contra lo que le tiene prohibido la Iglesia por sus leyes, quando el tal miedo se le ponen para irrision de la Fe, o de lā descomunion, o del poder de la Iglesia. Declāremos esto. Vn hereje para irrision de la Fe pīde a vn fiel que esta descomulgado que comunique con el en alguna cosa sagrada, so pena q̄ le quitara la vida. Este tal està obligado a perder la vida, antes que hazer tal cosa, y pecara mortalmente, pecado muy graue, si lo haze. En esto conuienen todos los Doctores, y esto parece que determina Innocencio III. en el capit. Sacramentis.

Cap. sacramētis, de ijs qui vi, metus, ve cau sa fiunt.

La razon es, porque no solamente el descomulgado, sino otro qualquiera està obligado a poner

a poner la vida por el bien comun y quando peligra el bien comun de la Fe, y de la Iglesia: luego tambien el descomulgado.

Digo lo segundo, que el descomulgado no tolerado de la Iglesia no puede exercitar sin pecado mortal obra alguna q̃ requiera jurisdició, particularméte ecclesiastica. La razon es, porq̃ este tal aunque pretenda absoluer real y verdaderamente, no absuelue, porque no tiene jurisdicion, por lo menos carece del vso de lla: luego es sacrilego absoluiendo. Esto se cófirma, porque seria juyzio vsurpado en cosa graue, y ansi seria pecado mortal.

Digo lo tercero, el temor razonable de muerte, o de infamia, o de alguna grande perdida de hazienda, escusaria al descomulgado de pecado, si comunicasse con los demas con las cosas que no requieren jurisdicion: lo qual se ha de entender con dos limitaciones. La primera es, quando no ay escandalo, que si lo huuiesse no podria sin pecado mortal. La segunda es, q̃ el tal descomulgado se disponga todo lo que fuere possible para la tal obra. Como si huuiesse de comulgar, ha de procurar estar contrito. Esto se prueua lo primero, porque como se colige de la doctrina de S. Thom. muy probable cosa es, que las leyes ecclesiasticas no obligan con tanto detrimento, luego el descomulgado en el tal caso no està obligado a no comunicar con los demas. Lo segundo, porque aunque la Iglesia pudiesse obligar con tanto peligro y detrimento, no es cosa verisimil que lo quiere hazer ansi, porque sus leyes sean tolerables y faciles. Para declarar mas esto, se ha de aduertir, que el P. M. Soto refiere quatro casos, en los quales es licito al pecador llegarse al sacramento del altar sin confessarse primero, aunq̃ con contricion. Pero dize, que estos casos se han de entender quando no ay pecado que tẽga annexa descomunion, porque a los descomulgados no es licito llegar al sacramento del altar, sacado el articulo de la muerte, lo mismo dize en otro lugar quanto al sacramento de la penitencia: lo mismo enseña el P. M. Cano. Pero otros muchos Doctores enseñan, que puede auer caso, en el qual puede el descomulgado sin pecar mortalmente, llegarse al sacramẽto del altar, y esta tengo por verdadera sentẽcia, y doctrina del Doctor Angelico, adonde dize, que si el sacerdote despues de auer comẽçado la consagracion se le acuerda auer cometido algun pecado mortal, ha de hazer penitencia verdadera y tener contricion con proposito de cõfessarse, lo mismo es si se acuerda, que esta descomulgado. Pero si antes de la cõsagracion se acordasse de alguna destas cosas, mas segura cosa seria que dexasse la Missa, principalmente, si se acuerda que esta descomulgado, sino es que se temiesse graue escandalo. En el qual lugar Sancto Thomas claramente pone

D. Tho. 1. 2, q. 69. ar. 4.
Sot. in 4. d. 12. q. 1. art. 4.
dis. 18. q. 2. art. 5.
Can. in relectio. de penit. p. vlti. in q. de reseru. casuũ.
D. Tho. 3. p. q. 83. ar. 6. ad 2.

caso, en el qual es licito al descomulgado para euitar el escandalo, llegarse al sacramento del altar, y tambien por la perfeccion del sacramẽto del altar, y del sacrificio. Esto mismo enseñan muchos Canonistas los quales refiere Syluestro, y Couarruuias, y Nauarro, los quales dizen que por razon del escandalo, o para euitar alguna infamia puede muy bien el descomulgado oculto comunicar con los demas fieles. Verdad es que Couarruuias modera esta opinion, quanto a la comunion en las demas cosas, y no en los sacramentos. Porque quanto a la comunion en los sacramentos por ninguna razon es licito al descomulgado.

Syluest. verb. excō. 3. n. 1.
Couar. 1 p. relec. sup. c. alma mater §. 2. nu. 11.
Nauar. sup. c. 1. de pœn. §. dolores.

Tercera conclusion. En dos solos casos estamos obligados a euitar al descomulgado. El primer caso es el que esta por su proprio nombre denunciado. El segundo caso es, el que manifiestamente y notoriaméte hiere al clerigo, de tal suerte, que no se pueda bien encubrir. Esta conclusion enseña San Antonino, Ioannes de Mayores, y Adriano, Cayetano, el Maestro Soto, y todos los Theologos modernos. Esta conclusion se prueua lo primero de vna constitucion del Concilio Constanciense en la qual se determino esta conclusion para el sossiego de las consciencias temerosas. Lo segundo se prueua del vso de toda la Iglesia que no euita los descomulgados sino son en estos dos casos. Esto se vee claramente en los reynos donde ay herejes y Catholicos, en los quales los fieles que estan mezclados con los herejes no estan obligados a euitarlos, aunq̃ sabẽ certissimamente que estan descomulgados. Y esto esta recebido por el vso comun de toda la Iglesia.

D. Anton. 3. p. tit. 25. ca. 3.
Maior. in 4. d. 18. q. 3.
Adr. in 4. tra. de conf. q. 9.
Caiet. verb. excom.
Minor.
Sot. in 4. d. 21. q. 1. art. 4.
Theol. in ad di. q. 21. ar. 1.

Quarta conclusion. En extrema necessidad es licito recebir el sacramento del baptismo de qualquier descomulgado, aunque este precisso. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas. Particularmente la enseña el P. M. Soto. La razon es, porque en el tal caso el seglar y la muger, y el infiel puede ministrar el sacramento del baptismo: luego tambien el descomulgado.

Thomi. 3. p. q. 64. ar. 6.
Sot. in 4. d. 1. q. 5. ar. 6.

Quinta conclusion. Licito es recebir el sacramento de la penitencia de qualquier descomulgado en extrema necessidad. Esta conclusion no es tan cierta como la passada por no ser sacramento de tanta necessidad, pero es cierta, y la praticamos arriba hablando de la confession. Tienela Paludano, y Syluestro. Esto parece que determina el Concilio Tridentino.

Pal. in 4. d. 25. q. 1.
Sylu. verb. cōf. 1. §. vl.
Conc. Trid. ses. 14. c. 7.

Sexta conclusion. Muy probable es, que es licito recebir el sacramento de la Eucharistia de qualquier descomulgado en extrema necessidad, aunque el descomulgado no sea tolerado de la Iglesia y deste tal hablan tambien las conclusiones passadas. El sacramento de la Eucharistia

charistia no es de tanta necessidad como el de la penitencia. Y ansi no es tan cierta la doctrina desta conclusion, como la dela passada. Esta conclusion se prueua, porque ay precepto diuino de recebir el sacramento del altar, particularmente en el fin de la vida: luego entóces licito es recebirle de qualquier sacerdote, aun que este descomulgado. Porque la determinacion de la Iglesia acerca del descomulgado no ha de impedir el cumplimiento del precepto diuino. Esta doctrina como digo es muy probable. Lo contrario tiene tambien probabilidad, porque el cumplimiento del precepto diuino de recebir la Eucharistia, se ha de entender quando se puede recebir con la deuida reuerencia. Porque de otra manera se auia de conceder que seria licito celebrar sin vestiduras sagradas para ministrar el sacramento al que esta en extrema necessidad.

Septima conclusió, no es licito recebir qualquiera de los demas sacraméntos del descomulgado y no tolerado de la Iglesia. La razon es, porque la ley vniuersal de la Iglesia se ha de guardar, sino es por alguna necessidad en algú caso. Y es assi, que todos los demas sacramentos no son tan necessarios para la salud espiritual: luego en ningun caso se ha de recebir del descomulgado no tolerado.

La sexta, y quinta, y quarta conclusion se entienden quando por otra parte de recebir el sacramẽto del descomulgado no se sigue algú peligro contra la authoridad de la Iglesia, o contra la reuerencia del sacramento. Porque entonces antes auia de morir que recebir el sacramento del tal ministro. De lo qual se ha de S. Gregorio, y refierense sus palabras en el derecho. Lo mismo se ha de dezir, quando probablemente se teme que el tal ministro no hara verdadero sacramento por falta de intéció, o por otra causa.

Cc. fin. 24. q. 1.

Acerca destas cóclusiones ay vna duda graue, si todas las vezes, y en todos los casos q̃ es licito al Christiano pedir el sacramento al descomulgado, sea licito al mismo descomulgado ministrarlo. En la qual duda ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que en todos los casos es licito al Christiano pedir el sacramẽto al descomulgado tolerado de la Iglesia. Y por consiguiente, es licito al mismo descomulgado ansi tolerado en todos los casos ministrar el sacramento. Esta sentencia tiene el P. M. Soto. Y lo mismo tienen otros Theologos. La razon desta sentencia es, porque si el descomulgado tolerado pecasse ministrádo el sacramento el Christiano que le pidiesse le ministrasse el sacramento pecaria, porque le induziria a mal, y a pecado quando no estuuiesse aparejado para ministrar el sacramento. Esto se confirma, porq̃ sino fuesse licito el priuilegio concedido en el Concilio Constanciense a los fieles, seria vano y de ningú fruto, porq̃ podria responder el descomulgado, que no le es licito ministrar los sacramentos. La segunda sentẽcia es, q̃ en ningun caso es licito al descomulgado ministrar los sacramẽtos, aúq̃ sea licito a los fieles pedir a los descomulgados tolerados q̃ les ministren el sacramento. Esta sentencia tiene Adriano. La razon desta sentencia es, porq̃ en el Concilio Constanciense en aquella constitucion expressamente se dize, que no quiere fauorecer ninguna cosa a los descomulgados. Y si fuesse licito ministrar los sacramentos fauorecerloshia en alguna cosa.

Sot. in 4. d. 1. q. 5. ar. 6. & d. 22. q. 2. art. 4.

Adri. in 4. q. 6. de bap.

A esta dificultad se ha de dezir lo primero que todas las vezes que el descomulgado tolerado de la Iglesia està obligado por precepto de justicia, o de charidad a ministrar sacramento, sino estuuiera descomulgado, le es licito ministrarlo estando descomulgado. Esto concedemos a la primera sentencia, y esto se prueua con sus razones. Tambien se prueua lo primero, porque este tal estando descomulgado, y tolerado de la Iglesia, no queda desobligado de los preceptos de justicia y charidad. Luego esta obligado a ministrar el sacramento mientras està tolerado de la Iglesia, y tiene jurisdiccion. Lo segundo, porque sino pudiesse ministrar licitamente los sacramentos en el tal caso estaria perplexo sin culpa suya: porque por vna parte estaria obligado de justicia, o de charidad a ministrar los sacramentos, y por otra parte no le seria licito. Esta conclusion se entiende, si el descomulgado haze lo que es en si, haziendo penitencia verdadera de su pecado, y proponiendo buscar la absolucion de la descomunion, y en el tal caso principalmente no fauorece la constitucion del Concilio Constanciense al descomulgado, si no a los fieles, aunque esto redunde en algun fauor suyo.

Digo lo segundo, quando el ministro descomulgado podia sin pecado ninguno no ministrar el sacramento no estando descomulgado, peca mortalmente en el tal caso ministrando el sacramento, aunque se lo pida algun Christiano: porq̃ puede sin pecado ninguno no consentir con su peticion, y ansi lo deue hazer. Esta conclusió prueuan las razones hechas por la segunda sentencia. Desta cóclusion se sigue que quando el sacerdote descomulgado no esta aparejado para ministrar el sacramento a qualquiera q̃ se lo pida, no podra el fiel sin pecado por su libre aluedrio pedirle que le ministre los sacramentos, sino està en alguna particular necessidad. La razon es clara, porque no es licito pedir a nadie lo que el no puede dar licitamente, ni es licito induzir a obra mala, quando por otra parte no està aparejado para ella. En caso de necessidad puede muy bien pedirle que le ministre el sacramento, aunque no este

no este aparejado para ministrarle, y aunque sepa que el por su malicia ha de pecar ministrãdo el sacramento. La razon es, porque no he yo de perder mi derecho de pedir el sacramẽto por la malicia del otro.

De todo lo dicho se sigue, que en aq̃lla cõstitucion del Concilio Constanciense se hizo grande gracia a los fieles, y les es de gran prouecho. Lo primero los fieles por virtud de aquella gracia pueden recebir los sacramentos de los descomulgados tolerados, y q̃ estan aparejados para ministrar el sacramẽto a qualquiera. Lo segũdo les vale para q̃ los fieles puedã induzir los descomulgados tolerados, para que les ministren los sacramentos en caso de notable necessidad. Y en el tal caso no pecara el ministro ministrãdo el sacramẽto si haze lo q̃ es en si como deziamos en el primer dicho. Lo tercero vale para q̃ el fiel pueda estar en los diuinos oficios con los descomulgados tolerados, y concedese a los sacerdotes no descomulgados q̃ puedan celebrar delante de los descomulgados tolerados: y todas estas cosas son grandes fauores para los fieles.

Acerca de la fuerça de la descomunion ay vna dificultad, si el sacramento de la penitẽcia que recibe el descomulgado sea valido. De suerte, que la duda es si la descomunion tiene tanta fuerça que haga incapaz al tal de recebir el sacramento de la penitencia. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que el sacramento de la penitencia y la absolucion q̃ se da al descomulgado, aunq̃ este descomulgado con descomunion menor es inualida, ora lo haga a sabiendas ora con ignorancia. De qualquiera manera que se llegue al sacramento de la penitencia con descomuniõ es inualido. De suerte, que la descomunion haze al hombre incapaz de recebir el tal sacramento. Esta sentencia tiene Syluestro, y Adriano, y Paludano. La razon desta sentencia es, porq̃ el descomulgado esta impedido de recebir el tal sacramento: luego si lo recibe no es valido. Esto se confirma: porque el descomulgado no tolerado de la Iglesia, si ministra el sacramento de la penitencia no es valido, porque le està prohibido el ministrarle: luego el descomulgado que recibe la absolucion no recibe verdadero sacramento, porque esta prohibido el ministrarle.

Sylu. verb. conf. 1. n. 4 q. 3. Adr. in matrim. ad cõfir. 1. argu. Palu. in 4. d. 22. q. 5.

La segunda sentencia es, que si el descomulgado por ignorancia inuincible del derecho, o del hecho se llega al sacramento de la penitencia recibe verdadero sacramento, y el fructo del sacramento que es la gracia. Pero si se llega a sabiendas, o con ignorancia culpable y vincible no recibe verdadero sacramento. Esta sentencia tiene Gerson, como lo refiere Nauarro. Siguele Couarruuias, y Ioannes de Medina: y esta misma sentencia quanto a algo tiene el Padre Maestro Soto, y Paludano, y Adriano.

Ger. 2. p. fo. 191 & Nauar. de pœn. d. 5. c. 1. nu. 23. c. vl. & Couar. 1. p. rele. c. alma mater. §. 6. nu. 7. Med. de pœnit. tra. 2. c. de cõf. facta ab excom.

Soto. d. 22. q. 1. ar. 1. Pal. in 4. d. 18. q. 4. Adri. q. 2. de conf.

Para declarar la verdadera sentencia digo lo primero, que absolutamente hablando quãto es de parte de la descomunion, el sacramento de la penitencia es valido quando se da al descomulgado, y la absolucion es valida. De suerte que la descomunion no haze el hõbre incapaz de recebir el tal sacramento, sino tan solamente es vn impedimento para que no se pueda recebir licitamente. Esto enseña Cayetano, y esta sentencia dizen que siguen el Padre Maestro Cano. Y esta tienen muchos discipulos de Sancto Thomas. Esto se prueua, porque aunque es verdad que està prohibido en el derecho, que el descomulgado no reciba el sacramento, pero no se dize, que el sacramento no es valido. Lo segundo, porque si el descomulgado recibe el sacramento de la orden, o otro qualquier sacramento es valido: luego lo mismo sera del sacramento de la penitencia, quanto es de parte de la descomunion.

Cai. in sũ. verb. absol. impedi. & verb. conf. iteranda.

Digo lo segendo, que puede acontecer que el descomulgado confiesse todos sus pecados, y que le absueluan, y que no reciba verdadero sacramento ni fruto del sacramento. Pongo exemplo. Si vn penitente descomulgado, sabiendo que es pecado mortal llegasse al sacramento de la penitencia para ser absuelto de los pecados primero que de la descomunion, y con todo esso quiere recebir la absolucion de los pecados primero que de la descomuniõ, este tal no recibe sacramento, ni fruto del sacramento. La razon es, porque peca mortalmente quando actualmente recibe el sacramento, y por consiguiente no lleua verdadero proposito de no pecar mortalmente. De suerte, que en el tal caso el sacramento no es valido, pero no es porque la descomunion haga incapaz el subjeto del tal sacramento, sino por falta de proposito de euitar todos los pecados.

Digo lo tercero, que puede acontecer, que el descomulgado quedando descomulgado reciba verdadero sacramento de la penitencia, y no solamente verdadero sacramento, sino el fruto del sacramento. Pongo exemplo, como si el descomulgado ignorasse inuinciblemente que esta descomulgado con descomunion reseruada, y huuiesse necessidad de llegarse al sacramento. En este caso recibiria verdadero sacramento, y fruto del sacramento, si por otra parte estuuiesse biẽ dispuesto, y tuuiesse las condiciones necessarias para el sacramẽto. De suerte, que la descomunion en este caso no le impidiria. Lo mismo es si estando descomulgado ignorasse inuinciblemẽte ser necessario dezir al confessor la descomunion primero q̃ le absuelua. Esto se prueua con las razones hechas por el primer dicho.

Digo

Digo lo vltimo, que puede acontecer, que el descomulgado llegando al sacraméto de la penitencia reciba verdadero sacramento, y no el fructo del sacramento. El exemplo es, si ignora con ignorancia vincible que esta descomulgado, o que la descomunion es impedimento para recebir el sacramento. Como la ignorancia no sea supina, y crassa, conforme a lo que queda dicho en lo de confession informe.

A la razon de la primera sentencia se respóde, que la descomunion impide el recebir dignamente el sacramento de la penitencia, y es impedimento para esto, pero no haze incapaz al hombre, de suerte, que si recibe el tal sacramento no sea valido. A la confirmacion se responde, que el descomulgado no tolerado no tiene jurisdicion, y ansi no puede dar verdadero sacramento de penitencia porque no tiene poder. Pero el descomulgado tiene capacidad passiua de recebir el sacramento de la penitencia, y ansi si lo recibe es valido.

La segunda difficultad es, si el sacrificio de la Missa que offrece el descomulgado no tolerado sea valido y fructuoso a aquellos por los quales se offrece. De lo qual se trata acerca de la doctrina de S. Thomas.

D. Tho. 3. p. q. 82. ar. 6. 7. & 8.

En esta dificultad ay varios y diuersos pareceres, de los quales se han de ver los Doctores en el lugar de S. Tho. alegado. Aqui breuemente hemos de dezir la verdad.

Digo lo primero, que es cierto segun la Fe, que todos los sacerdotes aunque esten descomulgados, y sean herejes, si tienen intenció de consagrar, y poné verdadera materia y forma, verdaderamente consagran. La razon esta clara, porque estos tales tienen verdadero charácter sacerdotal, que no es otra cosa sino vn poder para consagrar, pecaran mortalmente consagrando, pero verdaderamente consagran.

Digo lo segundo, que todos los sacerdotes por descomulgados que esten, y aunque sean herejes pueden offrecer verdadero sacrificio. La razó es, porque el offrecer sacrificio como el consagrar pertenece a la potestad sacerdotal del character: y ansi quando consagran al sacerdote le dan poder de offrecer sacrificio por los viuos y los muertos. Y es assi que estos tales sacerdotes descomulgados tiené verdadero character sacerdotal, luego pueden offrecer sacrificio. De lo qual se colige bien claramente el tal sacrificio que es fructuoso a aqllos por quien se ofrece, hablando del fructo que corresponde al sacrificio de su propria virtud, como dizen los Theologos, ex opere operato. Este dicho no es tan cierto como el passado, porque el passado era de fe, y este no lo es, porq sin error y temeridad se podia defender que estos tales sacerdotes, no offrecen verdadero sacrificio. Porque para ofrecer verdadero sacrificio, se requiere la intencion de la Iglesia en cuyo nombre sacrifica. Y la Iglesia no pretende ofrecer sacrificio por los tales sacerdotes. Pero nuestra sentencia es mas cierta y mas conueniente con la fe.

De las oraciones que hazen los tales sacerdotes en la Missa en los diuinos officios ay dos sentencias. La primera es, que no son de prouecho para aquellos por quien se ofrecé. Ansi lo enseña S. Tho. La razon es, porq las tales oraciones se ofrecen en nombre de la Iglesia quádo son vtiles. Pero las oraciones que ofrecen los descomulgados no tolerados, no las ofrece la Iglesia. La segunda sentencia es, que dize lo contrario, y la tiene Guillermo Parisiense, y Gabriel, y el P. M. Soto.

D. Tho. 3. p. q. 72. ar. 7. ad 3. Guill. Paris. lib. de sacra. tra. de sacrament. ord. Gab. lec. 27. sup. canon. Sot. in 4. d. 13. q. 1. ar. 8.

La tercera dificultad es, si el sacrificio ofrecido por vn descomulgado le sea vtil y prouechoso. La razon de dudar es, porque si el tal recibiesse el sacramento del altar en razon de sacramento: estando descomulgado, no le seria vtil y prouechoso: luego en razon de sacrificio offrecido por el no es vtil ni prouechoso.

A esta duda se respóde, que el sacrificio de la Missa es prouechoso y fructuoso para qualquier descomulgado si lo offrecen por el, aunque lo offrezca otro descomulgado. Declaremos esto. El sacrificio de la Missa es impetratorio, y assi puede aprouechar al descomulgádo para que Dios le conuierta, como puede ser de prouecho a qualquier otro pecador. La razon es, porque aunque el sacerdote peq mortalmente ofreciendo el tal sacrificio, el mismo sacrificio de si tiene fuerça y virtud para hazer este efeto. Este dicho se entiende mejor quando el descomulgado por quien se ofrece esta ya en gracia de Dios por verdadera contricion. Entonces el sacrificio le aprouecha al tal, no solamente como impetratiuo, sino tambien como satisfatorio. Tambien podemos verificar que el sacrificio sea satisfatorio respeto de los descomulgados que tienen complacencia de sus pecados en este sentido, que quádo se conuirtieren a Dios, y quitaren el impedimento, el sacrificio hara su efeto. A la manera que solemos dezir, que el sacramento del baptismo, o de la penitencia recibido indignamente quitado el impedimento haze su efeto.

A la razon de dudar se responde lo primero, que algunos dizen, y no improbablemente que el sacramento del altar recebido indignamente haze tábien su efeto en razon de sacramento quádo le quitan el impedimento. Lo segundo se responde, que ay grádissima diferencia entre lo vno y lo otro. Porque el que se llega al sacramento con aquella disposicion peca mortalmente, y pone impedimento a la gracia. Pero el descomulgado por el qual se offrece el sacrificio, no peca mortalmente en que el otro ofrezca por el, sino es que el consienta

si entã èn q̃ el otro ofrezcá el sacrificio por el.

La quarta duda es, si puede ser pecado venial el comunicar con el descomulgado en las cosas diuinas por ser pequeña la materia. En esta duda algunos Theologos modernos enseñan que solamente es pecado mortal en particular comunicar con el descomulgado en los sacramentos, y en los sacrificios, y en la sepultura, y en la celebracion solemne de los diuinos officios. Y consiguientemente dizen que no es pecado mortal rezar en particular con vn descomulgado, ora sea oracion voluntaria, ora sea el diuino officio, al qual està obligado por precepto de su oficio. La segunda sentencia es de Cayetano el qual tiene ser pecado mortal comunicar con el descomulgado, rezado el officio diuino, aunque sea en particular. A esta duda digo lo primero, que la primera sentencia es probable, pero muy mas probable es la segunda. La primera parte deste dicho se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen. Tambien se prueua por esta razon, porque en los Derechos donde se prohibe la comunicacion cõ los descomulgados, solamente se expressan aquellas cosas que refiere la primera sentencia: luego solas aquellas cosas son materia graue. La segunda parte de la conclusion se prueua con la autoridad de Cayetano, y con tal razon, porque el precepto de comunicar con los descomulgados en las cosas diuinas, comunmente se entiende, que no han de comunicar, ni en particular rezando el officio diuino: luego esto sera materia graue, y por consiguiente sera pecado mortal.

Caiet. in sum. v. excõ. plura sunt illicita.

Digo lo segundo que el comunicar con los descomulgados en los oficios diuinos alguna vez sera pecado venial, si es muy pequeña la materia. Como si rezasse el diuino officio con vn descomulgado en pequeña materia, como son tres, o quatro versos, o otra cosa semejãte. Porque seria cosa durissima dezir que entõces es pecado mortal.

La quinta duda es, si el descomulgado que està ordenado de orden sacro, o tiene beneficio ecclesiastico està obligado a rezar las horas Canonicas. La razon de dudar es, porque este tal comunica en las cosas diuinas con la Iglesia, de la qual comunicacion esta priuado: luego no esta obligado a rezar, antes peca rezando. Esto se confirma, porque el tal beneficiano no haze los fructos suyos: luego no esta obligado a rezar.

Digo lo primero, que el descomulgado aunque este degradado està obligado a rezar el officio diuino, si esta ordenado de orden sacro. Este dicho enseñan comunmente los Theologos, y entre ellos Paludano. La razon es, porq̃ de otra manera el descomulgado de su pecado sacaria prouecho. Esto se cõfirma, porq̃ por la descomunion no queda priuado del rezo particular: luego esta obligado a rezar.

Palu. in 4. d. 15. q. 5. art. 5.

Digo lo segundo que el beneficiado descomulgado que no esta ordenado de orden sacro, esta obligado a rezar el officio diuino. Esto se prueua lo primero con la razon y confirmacion del dicho passado. Lo segundo se prueua, porque el beneficiado que no reside no haze suyos los fructos del beneficio, y con todo esso esta obligado a rezar. luego lo mismo sera en nuestro caso.

A la razon de dudar se respõde, que el rezar el officio diuino no es comunicacion Ecclesiastica, de que este impedido y prohibido. A la cõfirmacion se responde, que no haze suyos los fructos por su culpa. Tambien el titulo del beneficio fructuoso es cosa sufficiente para que vno este obligado a rezar el officio diuino.

La duda sexta es, si el Obispo, o el parrocho no tolerado de la Iglesia puede cometer sus ouejas a otro, principalmente para que las confiesse. Paludano, y Syluestro tienen que si.

Palu. in 4. d. 13. q. 2. art. 2. Sylu. verb. vnct. q. 4.

A esta duda se responde, que en ninguna manera lo pueden hazer: y lo contrario no es probable. Lo primero, porque el Obispo, o parrocho no tiene potestad de absoluer, ni tiene jurisdiccion: luego no la puede cometer a otro, porque nadie da lo que no tiene. Lo segundo porque el absoluer aunque sea obra que procede de la potestad de la orden, presupone jurisdiccion: luego sino tiene jurisdicion, no se puede cometer: y por consiguiente no puede auer absolucion.

La septima duda es, si todas las cosas que haze el descomulgado tolerado sean validas. Pongo exemplo, en la sentencia que pronuncia el Obispo descomulgado, y la colacion del beneficio por la presentacion, o eleccion hecha. En esta dificultad la primera sentencia es, que ninguna destas cosas que haze el descomulgado, son validas. Esta sentencia tiene Syluestro, y prueuase: porque en el Derecho en el capitulo, audiuimus de vn herege se dize que no puede descomulgar, porque esta descomulgado. En el capitulo Aduersus, se dize, que las sentencias de los descomulgados, son irritas. La razõ es, porque los descomulgados no tienen jurisdiccion, porque estan priuados della y del officio: luego no pueden pronunciar sentencia valida. La segunda sentencia es, que todas las cosas hechas por el descomulgado tolerado de la Iglesia, son validas. Esta sentencia tiene Ricardo, Paludano, el Padre Maestro Soto, y Syluestro retrata la primera sentencia, y sigue esta. Esta sentencia se prueua lo primero, porque en el Derecho ciuil es irrita y nula la sentencia que pronuncia el sieruo, como en el Derecho Canonico, la sentencia que pronuncia el descomulgado, y es ansi verdad, que la sentencia que pronuncia el sieruo, si es tolerado de la republica es valida, como

Sylu. verb. excõ. 1. § 6. v. ex. 5. 2. Ca. audiuimus. 34. & 1. c. aduersus, de immun. eccles.

Ricar. in 4. d. 18. Palu. d. 23. q. 2. ar. 2. Soto. d. 22. q. 2. ar. 1. Sylu. v. ex. excom. 3.

como se determina en el Derecho Ciuil, en la ley de Barbarius: luego la sentencia que pronuncia el juez descomulgado es valida. Lo segundo se prueua, porque la sentencia que pronuncia el tal descomulgado en el foro de la cõciencia, es valida. Porque de otra suerte auria gran turbacion en la Republica Christiana: luego tambien la sentencia que pronuncia en el foro exterior es valida, porq̃ es la mesma razó, y como se requiere jurisdiccion para la vna se requiere para la otra. Lo vltimo, porque en el Concilio Constanciense por el sossiego de las conciencias se concedio, que fuera de dos casos pudiessen comunicar con los descomulgados, aun en las cosas sagradas, y si las cosas, que hazé los tales descomulgados, no fuessen validas, seguirsehia grande desassossiego en la Republica Christiana: luego validas son. La tercera sentencia, como media entre estas dos es, que las cosas que hazen los descomulgados tolerados, si las hazen por razon del propio officio son validas. Pero si las hazé como personas particulares no tienen valor. Esta sentencia tiene Couarruuias. A esta duda digo lo primero, las cosas que haze el descomulgado tolerado, son validas si tienen titulo, y ay comun error del hecho.

Leg. Barbarius ff. de officio praetoris.

Couar. sup. ca. alma mater in 1. p. relec. §. 7. nu. 9.

Digo lo segundo, sino ay estas condiciones no tiene firmeza lo que haze el tal descomulgado. Esta sentécia que se declara en estos dos dichos tengo por verdadera y la sigue Cayetano. Declaremos esta sentencia. Hase de aduertir lo primero que aqui hablamos de las obras del foro exterior, porq̃ hablando del foro interior, cierta cosa es, que la sentencia y absolució hecha por el descomulgado tolerado es valida. Lo segundo se ha de aduertir, que entonces se dize auer error del hecho, quando publicamente se tiene por no descomulgado. Como si el Obispo que tiene verdadero titulo del Obispado, cayesse secretamente en vna descomunion, todas las cosas que hiziesse serian validas. Pero si fuesse descomulgado publicamente, no tendrian valor, aunque fuesse tolerado de la Iglesia. Porque no auria comun error del hecho. Esta sentencia quanto al primer dicho se prueua con los argumentos hechos por la segunda sentencia, particularmente con el primero que se toma de la ley Barbarius. Quanto al segúdo dicho se prueua con los argumentos hechos por la primera sentencia. A aquellos derechos que traximos por la primera sentencia, y proceden contra la primera conclusion, se responde, que se han de entender quando està publicamé te descomulgado. Porque entóces no ay comú error del hecho. A la razon se responde, que el descomulgado se dize, que està priuado del oficio, y de la jurisdiccion, no porque las cosas q̃ haze no sean validas, sino porque no puede exercitar su oficio sin pecado, si comodamente puede dexár de exercitarlo. Como se dize que el descomulgado esta priuado de los sacramentos, no porque los sacramentos no sean validos, sino porque peca recibiédolos. Al primer argumento de la segunda sentencia se responde, que en aquel caso de aquella ley auia titulo, y auia error comun del hecho. Porque todos tenian aquel esclauo por libre, y ansi todas las cosas que hizo son validas. A lo segundo se responde, que las cosas que pertenecen al foro interior, son validas aunque no aya comun error del hecho, segun el tenor del Concilio Constanciense. Porque seria grande peligro, que las cosas hechas en el foro de la conciencia no fuessen validas. Pero en el foro exterior ha se de guardar la constitucion del Concilio Constanciense, porque no ay tan grande peligro para las almas. A lo vltimo se responde de la misma suerte.

Caie. verb. excō. impe.

La vltima duda es, si el beneficiado descomulgado, q̃ le descomulgaron despues de auer tenido legitimamente el beneficio, haze los frutos del beneficio suyos. Digo lo primero, el beneficiado que lo descomulgaron despues de posseer legitimamente el beneficio, no haze los fructos suyos aunque no quede por el que le absueluan. Esta es comun sentencia de los Theologos, y la tiene Syluestro aunque modera esta sentencia quando queda por el que le absueluan. Pero esta sentencia es verdadera, sin moderacion ninguna. La razon es, porque este tal esta priuado del officio. Luego no haze suyos los fructos. Porque el beneficio dase por el officio, como se dize en el cap. final, de rescriptis. Lo segundo porque el descomulgado, aun que no sea agora rebelde a la Iglesia, fuelo. Luego por el delicto passado le pueden priuar destos fructos.

Sylu. verb. cleric. 4. q. 15. & excō. 3. §. 1.

Digo lo segundo, el tal està obligado á restituyr los fructos antes de la códenació del juez. La rázon es, porque no haze suyos los fructos, como el jornalero que no trabaja, esta obligado a restituyr el jornal antes de la sentécia del juez, porque el descomulgado no trabája en el beneficio.

Acerca de la resolucion desta duda ay algunas difficultades breues. La primera es, si el tal beneficiado que no haze los fructos suyos ha de mendigar. Porque parece contra el Concilio Tridentino. A esto se responde, que el no haze los fructos suyos, y que por auer sido rebelde a la Iglesia, no es mucho que mendigue. Porque esto conuiene para que se conuierta a Dios.

Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

La segunda dificultad es, porque aquel que deponen del beneficio lo sustentan con los fructos del beneficio señalados por la Iglesia. Luego el descomulgado se ha de sustentar con los fructos del beneficio.

A esta duda se responde, que ay gran diferé cia

cia entre el que deponen, y el descomulgado. Porque el que deponen no tiene esperança de boluer al beneficio, y por esta razon la Iglesia que es madre piadosa le señala sustentacion de los reditos del beneficio. Pero el beneficiado descomulgado tiene esperaça de boluer al beneficio, y assi està priuado de los fructos del beneficio. La misma razon es del q̃ està suspenso por algun delicto mientras perseuera en la contumacia. Los demas suspensos por algun peccado del qual estan aparejados a hazer penitẽcia, sustentanse con los reditos del beneficio que estan señalados por la Iglesia.

La tercera duda es, porque el herege segun la mas probable sentẽcia, no esta obligado luego a restituyr sus bienes al fisco, antes que le condene el juez, como se enseña en la materia de hæresi, y el beneficiado descomulgado està obligado a restituyr los reditos del beneficio antes que le condene el juez.

A esta duda se responde, que ay gran differẽcia entre lo vno y lo otro. Porque seria durissima cosa, que el hereje estuuiesse luego obligado a dar los bienes que posseo antes que le condene el juez. Pero el descomulgado que tiene beneficio, no haze los fructos suyos, y assi està obligado a restituyrlos luego. De suerte que en el vn caso es dar lo que possee, y en el otro no, sino restituyr lo que no es suyo.

Pero hase de aduertir, que hemos hablado hasta agora del beneficiado que tenia el beneficio antes que cayesse en la descomunion. Porq̃ de otra manera es cosa clara que la colacion del beneficio hecha al descomulgado, no vale nada, y ansi es el comun vso de la Iglesia Romana, que quando quiere dar algun beneficio, o confirmar alguna eleccion, siempre absuelue de la descomunion para efecto de que la colacion del beneficio, o confirmacion de la eleccion sea valida. Lo segundo se ha de aduertir, que puede acontecer, que la colacion del beneficio, o confirmacion de la eleccion estè hecha en fauor de alguno, quando no esta descomulgado, y quando despues acepta, estar descomulgado.

La quarta duda es, si en este caso la aceptacion, o colacion del beneficio, o confirmacion de la eleccion sea valida. La primera sentencia es de los Theologos que es inualida. La segunda sentencia es de los Canonistas que dizen, q̃ es valida, y ansi lo vsan en el foro exterior. Esto enseña Nauarro y Couarruuias.

Nauar. ca. si quando de rescrip. Couar. li. 3. variar. resolu. c. 16. n. 4. & sup. c. alma mat. 1. p. relect. nu. 7.

A esta duda se responde, que esta segunda sentencia de los Canonistas me parece verdadera. La razon es, porque por la aceptacion no adquiere el hombre derecho, sino tan solamente se requiere la aceptacion, como declaracion del consentimiento que tiene de la colacion del beneficio, o de la eleccion: luego los derechos que hablan del descomulgado no se han de estender a la aceptacion, porque son odiosos, y hanse de restringir. Verdad es, que el descomulgado que acepta la colacion del beneficio, o la eleccion, peca mortalmente. La razon es, porque por precepto Ecclesiastico esta priuado de comunicar en el ministerio Ecclesiastico: luego no es licito ofrecerse como ministro para exercitar el ministerio que no puede sin pecado.

La vltima dificultad es, de las pensiones que se señalan a los descomulgados, si las pueden tener y gozar dellas con buena conscientia. Para lo qual se ha de aduertir, que estas pensiones se puedẽ señalar por dos titulos. El primero espiritual. Como quando al parrocho anciano que no puede exercitar su officio, se le señala pension de los reditos del mismo beneficio por el ministerio passado, o quando señala pension a vn coadjutor por el ministerio espiritual. El segundo titulo es temporal por la pobreza de aquel a quien se señala, o por el bien de paz, porque no siga algun pleyto, o por algũ ministerio temporal hecho, o que ha de hazer en vtilidad de la Iglesia. Esto supuesto, a esta duda se responde, que es la mas probable sentẽcia que la consignacion de la pension hecha al descomulgado por el primer titulo, es irrita y nula: porque la tal pension es beneficio Ecclesiastico que se da por officio espiritual. Pero la consignacion de pension hecha al descomulgado por el segundo titulo es valida, porque es temporal. Verdad es, que Couarruuias tiene lo contrario, y cita a vn Doctor llamado Ceronymo Gigante, en vn tratado de pensiones.

Coua. sup. c. alma mat. 1. p. rel. §. 7 Hier. Gigã. q. 14.

Cap. VII. De la participacion con los descomulgados mas en particular.

Primera conclusion. Con el descomulgado con descomunion mayor no es licito comunicar aun en las cosas corporales, sacados ciertos casos que luego diremos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque aunque la Iglesia sea republica espiritual, puede muy bien disponer de las cosas temporales y corporales en orden al biẽ espiritual. Pero hase de aduertir, que conforme a la constitucion del Concilio Constanciense aprobada por Martino V. en solos dos casos estan obligados los fieles a vitar los descomulgados, quanto es de parte de la descomunion. El vno es, quando esta denunciado por descomulgado por su proprio nombre. El segundo es, quando vno hiere a vn clerigo manifiestamente. Dizese ser manifiesto percusor del clerigo, el que por la sentencia del juez està condenado, o el que publicamente està infamado de la tal sacrilega herida. No basta la euidencia del hecho, sino es necessario publica

D. Thom. in 4. di. q. 23. art. 1.

publica infamia, o sentencia del juez.

Segunda conclusion. En quatro casos es licito comunicar en cosas temporales, con estas dos maneras de descomulgados. Estos casos se contienen en este verso. Vtile, lex, humile, res ignorata, necesse, y aunque es verdad que en la aparencia son cinco casos, pero en realidad de verdad no son mas de quatro. Porque el quinto que es la necessidad virtualmente se contiene en el primero. Porque si por la vtilidad es licito comunicar con estos descomulgados, mucho mas sera licito por la necessidad.

El primer caso es la vtilidad temporal y corporal, o espiritual, ora pertenezca al descomulgado, o al que ha de comunicar con el, y ansi es licito dar consejo espiritual al descomulgado, o recebirlo, como si el descomulgado es hombre docto, es licito pedille consejo, y el mismo lo puede muy bien dar. Ha se de aduertir, que entonces aunque se mezclen algunas palabras de vrbanidad y de comedimiento no es pecado ninguno. De lo qual se sigue, que es licito admitir al descomulgado para que predique en la Iglesia. Porque esto pertenece a la vtilidad espiritual suya, y de los demas, y aunque es verdad que al principio dize la salutacion Angelica con los demas, y al fin por modo de oracion, pone la absolucion de los pecados veniales depr ecatoria, con todo esso es licito como se determina en el derecho.

El segundo caso es la ley. Pongo exemplo. Por la ley del matrimonio es licito a la muger comunicar con el marido aunque este descomulgado, como se dize en el capitulo (quoniam multos) y al marido es licito comunicar con la muger en las cosas temporales. Esta es la comun sentencia de los Theologos, la qual se ha de seguir, y la siguen el P.M. Soto, y no es prouable sentencia la contraria, aunque la tenga Syluestro, y otros. Esto se ha de entender, sino es que la descomunion este puesta en la causa matrimonial. Porque entonces no es licito al marido comunicar con la muger, ni a la muger con el marido.

Ca. respōso, & capitum voluntas. de sent. excom. Ca. quoniā multos. 11. q. 3. Soto in 4. d. 44. q. 1. ar. 4. Sylu. verb. excō. 5 §. 9

El tercero caso es humilde, esto es quando por razon de la humildad deuida, o del seruicio està vno obligado a comunicar. De lo qual se sigue, que el hijo que deue obedecer al padre, puede comunicar con el, y el sieruo, o criado con el señor. Ansi se determina en aquel capitulo (quoniam multos.) Y la misma razon es, segun la comun sentencia del padre, respecto del hijo descomulgado, y del señor respecto del sieruo descomulgado. Pueden muy bien hablarles.

El quarto caso es, res ignorata, esto es la ignorancia, con la qual se escusa alguno de la culpa, por comunicar con el descomulgado, aun en las cosas diuinas. Ansi se determina en el capitulo, quoniam multos.

La razon es, porque la ignorācia escusa del pecado, y ansi escusa de la comunicacion con el descomulgado, aun en las cosas diuinas. Si vno no sabe que otro esta descomulgado, no peca tratando con el, ni incurre descomunion menor.

La dificultad es, quādo vno duda si vno està descomulgado con alguna de aquellas dos maneras, si peca comunicando con el. La razon de dudar es, porque por el mismo caso que duda: si esta descomulgado, duda si es licito tratar cō el. Luego no es licito con esta duda comunicar con el.

A esta duda se responde, que en este caso es licito tratar con el, &c. aun en las cosas diuinas. Porque es regla de derecho, que en las cosas dudosas es mejor la condicion del que possee, y ansi quando ay duda hariasele injuria no le admitiendo a la comunicacion. Esto se entiende sino huuiesse escādalo. De lo qual se sigue, que si estando vno diziendo Missa entra vno en la Iglesia, del qual se duda si esta descomulgado, no ha de cessar de dezir Missa, y lo mismo es de los diuinos officios que se dizen solemnemēte en la Iglesia. A la razon de dudar se responde, que la tal duda junta con la posession haze cierto que es licito comunicar con el tal.

El quinto caso es, la necessidad. Por la necessidad es licito algunas vezes comunicar con el descomulgado, aun en las cosas diuinas, como por el miedo de muerte, o de infamia, o de algun daño temporal conforme a lo dicho arriba y con condicion que no aya escandalo de los pequeños.

Acerca de la comunicacion en las cosas diuinas se han de declarar algunos casos en particular. El primero caso es, si el sacerdote quando dize Missa puede hazer mencion de los descomulgados en el memento. Muchos Doctores tienen que si, como es, Syluestro, Nauarro, Couarruuias.

Sylu. verb. excom. 1. Nauar. cap. quād. l. 1. Con. sup. c. alma ma. 1. p. §. 6 conclusion. 7.

La razon es, porque la oracion que se haze en el memento, la haze el sacerdote como persona particular, y no como ministro de la Iglesia, y assi la haze mentalmente. A esta duda se responde, que la contraria sentencia es mas probable y segura. Ansi lo tienen muchos Doctores, los quales refiere el P.M. Soto en el lugar citado. La razon es, porque entonces el sacerdote ora como ministro publico en persona de Christo, y de la Iglesia.

El segundo es, si quando el sacerdote celebra Missa, o dize el officio diuino solemnemente, entra vn descomulgado no tolerado, si està obligado a cessar, si el descomulgado, ni con razones, ni con ruegos, ni por fuerça le pueden echar de la Iglesia.

A esto se responde, que esta obligado a cessar, sino es que aya començado a cōsagrar. Porque entonces esta obligado a acabar el sacrificio,

ficio,y ponerlo en perfeccion con vn solo ayu dador necessario, los demas fieles han de salir de la Iglesia por no comunicar con el descomulgado, assistiendo a la Missa con el.

Ay precepto de poner en perfeccion el sacrificio de la Missa, y ansi el precepto humano de no comunicar con el descomulgado no puede derogar al diuino. Pero las oraciones q̃ se hazen despues de la consagracion,hanse de dexar: porque como son introduzidas por estatuto humano,ansi tambien por precepto humano se pueden quitar.

Sot,in ar.4 cit.
Nauarr. in man. c.27. nu.34.
Dur. in 4. d.18.q.5.

De lo qual habla muy bien el P.M.Soto,y Nauarro.Que los demas esten obligados a salir dela Missà, es comũ sentencia de todos los Theologos, sacado Durando que tiene lo contrario.

Tercera conclusion.Los que comunican cõ el descomulgado, con descomunion mayor en quatro casos,incurren en descomuniõ mayor. Dixe descomunion mayor, porque menor la incurren todos los que participan con los descomulgados.

Ca.1.de sepult.& ca. quicumque de haeretic. in 6.

El primer caso es, quando alguno presume a sabiendas enterrar al que està publicamente descomulgado. Este tal incurre descomunion mayor,por esta comunicacion.Esto esta determinado en el derecho,y particularmente se determina delos que a sabiendas presumen enterrar los hereges,y fauorecedores de los herejes, o los que los reciben. Ha se de aduertir, que para incurrir esta descomunion ha de ser publico descomulgado,y de otra manera no se incurre.La obra que se castiga es el enterrar, y aquellos se dizen que entierran que los meten en la sepultera. Por lo qual los que lo mã dan,o aconsejan,no incurren esta descomuniõ. Tambien han de hazer esta obra a sabiendas, y presumiendo hazella,lo qual dize vna manera de menosprecio.De lo qual se sigue, que si alguno por ignorancia aunque sea vincible y pecando mortalmente entierra algũ descomulgado publico, no incurre esta descomunion. Porque no lo haze a sabiendas,y con presumpcion. Si la ignorancia fuesse affectada quiças incurriria la descomunion. Porque como dize Cayetano,es como hazerlo a sabiendas. Pero hase de aduertir,que despues del Concilio Cõstanciense,en el vso de la Iglesia esta enterrar qualesquier descomulgados, sino son los que estan denunciados por su proprio nombre , o han herido manifiestamente algun clerigo, y esto sin escrupulo de pecado. Verdad es, que Cayetano declara la Clementina de qualquiera descomulgado notorio. Pero aquello tiene verdad antes del Concilio Constanciense,quã do no auia ninguna limitacion.

El segundo caso es,de los clerigos que a sabiendas , y de su bella gracia han participado con los descomulgados del Summo Pontifice, y los reciben en los officios diuinos.Estos tales incurren descomunion mayor,como se determina en el derecho. Seys condiciones son necessarias para que se incurra la tal descomunion.La primera condiciõ es,que sea clerigo, que sino es clerigo no incurre en la tal descomunion. La segunda condicion es,que participe con el descomulgado recibiendole en los diuinos officios.De suerte que si vn clerigo està en los diuinos oficios, como otro qualquiera del pueblo no incurre en la tal descomunion. Porq̃ no recibe el tal descomulgado. La tercera condicion es,que esto lo haga a sabiendas,y no por ignorancia, sino es que sea ignorancia afectada. La quarta condicion es: que la haga de su voluntad y de grado,esto es sin miedo de algun mal. La quinta condicion es,que el descomulgado que se recibe, estè descomulgado por el Summo Pontifice.

C. significauit de sent. excom.

La sexta condicion es, que el descomulgado que se recibe estè denunciado por el Summo Pontifice, por su proprio nombre. Las cinco primeras condiciones claramente se coligen del texto. La sexta , coligela Cayetano del vso de la Iglesia. Porque seria cosa durissima que los clerigos que reciben a los diuinos officios todos los descomulgados por el derecho, o por el Summo Pontifice incurriessen la descomunion reseruada al Summo Pontifice. Por lo qual en esto tiene mucho lugar la limitaciõ del Concilio Constanciense. Destas condiciones se ha de ver Cayetano, y San Antonino,y Syluestro.

Caiet.verb. exc. excommunic. 38.
Anto.3 p. t.24.
Sylu. verb. excom. 7.
C.nuper,& c. si concubina,de sent. excom.
Cai.in sum ver.excom. cap.vlt.

El tercero caso es , quando vno comunica con el ya descomulgado por sentencia,participando con el en el delicto por el qual pusierõ la sentencia de descomunion , que el derecho llama participar (in crimine criminoso.) Este caso se pone en el derecho, y lo declara Cayetano en la summa. De suerte, que la descomunion mayor que se incurre de la participaciõ con el descomulgado , presupone que el tal, con quien participa este ya descomulgado, y que el hombre le dè auxilio,o cõsejo,o fauor, para que perseuere en el tal delicto.Ha se de aduertir, que quanto se puede colegir de los capitulos del derecho esta descomunion no se incurre, sino es participando con el descomulgado por la sentencia del juez por su proprio nombre: de suerte que estè nominatim descomulgado. Esto se vera claramente leyendo los capitulos del derecho con atencion.

El quarto caso es, quando la descomunion se pone contra algun delicto, y juntamente se pone contra los que ayudan,y dan consejo en tonces se incurre descomunion mayor: porque el mismo derecho lo dize claramente. Pongo exemplo en el capit.si quis suadente diabolo, en el qual se pone tambien excomunion cõtra los que ayudan.

Cap. VIII. De la absolucion de la descomunion.

PRimera conclusion. Qualquier sacerdote que puede absoluer del pecado de la participacion puede absoluer de la descomunion menor, que es pena que se incurre por la participacion con el descomulgado. Esta conclusion pone S. Thom.

D. Tho. aldi. q. 24 ar tic. 1.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si qualquier simple sacerdote que no esta expuesto por algun ordinario, puede absoluer de la descomunion menor. La primera sentencia es, q̃ si. Esta sentencia tiene la Glossa en el capitulo vltimo de sententia excõmunicationis: y tã bien la tiene Nauarro. Esta sentencia tiene fũdamento, lo primero en esta primera conclusion, q̃ es de S. Tho. Porq̃ el pecado de la participacion puede ser pecado venial, del qual puede absoluer qualquier simple sacerdote: luego tambien puede absoluer de la descomunion q̃ se incurre por la participacion. Lo segũndo, porq̃ si puede absoluer de los pecados veniales, ha de poder absoluer de la descomuniõ menor, porque sin absoluer de la descomuniõ menor, no puede absoluer de los pecados veniales: porque la descomunion es impedimento para absoluer. La segunda sentencia es cõontraria, que es comun entre los Theologos, y Sũmistas. Esta tiene Cayetano y Syluestro, y el M. Soto, y esta es la verdadera sentencia.

Naua. c. placuit de pænit. d. 6. n. 25. & 26. & in man. c. 27. n. 39.

Caiet. verb. absol. ab ex comu. & v. excõ. mino. Sylu. verb. abso. 1. §. 3. Sot. in 4. d. 22. q. 1. ar. 1.

Y para su declaracion, digo lo primero, que el proprio sacerdote, o qualquier sacerdote expuesto por el ordinario, puede absoluer de la descomuniõ menor. De suerte, que el que puede absoluer de pecados mortales, puede absoluer de la descomunion menor, que es impedimento para recebir el sacramento. Lo primero, porque assi se dize en el capitulo, nuper, de sententia excõmunicationis. Lo segundo, porque estos tales sacerdotes tienen verdadera jurisdicion para hazer verdadero sacramento de penitencia, en la materia necessaria del sacramẽto. Luego estos tales pueden quitar la descomunion menor, que es impedimento para el sacramento.

Digo lo segundo, que el simple sacerdote no puede absoluer de la descomunion menor. Lo primero, porque assi parece, que se determina en aquel capit. Nuper. Lo segundo porq̃ para absoluer de la descomunion menor, se requiere verdadera jurisdicion, pues es verdadera censura: y el simple sacerdote no tiene jurisdicion.

Digo lo tercero, que qualquiera que puede pronunciar sentencia en el foro Ecclesiastico de oficio, o de comissiõn, puede absoluer de la descomunion menor: porque este tal puede descomulgar, como queda dicho arriba. Luego tambien el mismo puede absoluer de la descomunion: porque la misma razon es de vno que de otro. Esto se entiende, aunque no sea sacerdote, como sea juez ecclesiastico. Al primer fundamento se responde, que Sancto Thomas, no dize, que el que puede absoluer de los pecados veniales puede absoluer de la descomunion menor, sino tan solamente dize, que el que puede absoluer del pecado de la participacion, puede absoluer de la descomunion menor. Y habla Santo Thomas de la potestad Ecclesiastica de absoluer del pecado de la participacion, la qual no tiene el simple sacerdote. Al segundo fundamento se responde que qualquier simple sacerdote puede absoluer de los pecados veniales, sino tienen annexa censura de descomunion. La segunda duda es, si qualquier sacerdote que tiene jurisdicion espiritual puede absoluer de la descomunion mayor, como el proprio parrocho, o el que esta expuesto por el ordinario. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir lo primero, que ay dos maneras de descomuniõ. Vna que esta puesta por el derecho. La otra es, que la pone algun juez. Aquella esta puesta por el derecho, que se pone por manera de ley, y de estatuto. Como la descomunion puesta contra los hereges, y contra aquellos que hieren los clerigos. La otra es, la que no se pone por manera de ley, ni de estatuto, sino por los juezes. Las descomuniones que se ponen por manera de estatuto, y ley, permanecen como la misma ley, hasta que la reuoquen. Pero las que estan puestas por los juezes, espiran con ellos. Lo segundo se ha de aduertir, que las descomuniones puestas por los juezes, tãbien son en dos maneras. Vna general que se pone en general contra aquellos que cometieren tal, o tal vicio. Otra es particular, puesta contra Pedro, o contra Iuan, nombrandolos en particular por su proprio nombre, o con el nombre del officio. Como quando se pone la descomunion contra el Corregidor de la ciudad.

Digo lo primero. El Obispo en su obispado puede absoluer de la descomunion puesta por el derecho, si en el mismo derecho no està reseruada al Papa. En esto conuienen todos los Theologos, y Canonistas. Esto se prueua lo primero, porque el Obispo de su proprio officio tiene potestad de ligar, y de absoluer a sus proprios subditos, por ser sucessores de los Apostoles. Luego puede absoluer de la descomunion mayor. Lo segũdo, porq̃ sino pudiesse absoluer de las descomuniones, no seria necessario reseruarlas en el derecho al Sũmo Pontifice. Lo qual se haze muchas vezes.

Digo lo segundo. El proprio parrocho, y qualquier sacerdote expuesto por el ordinario, puede absoluer de la descomunion puesta por el Derecho, sino es que este reseruada

en el mismo Derecho. Esto no es tan cierto, porque algunos Iuristas enseñan, que por el mismo caso que vna descomunion este puesta en Derecho, aunque no aya mencion de reseruacion, no puede el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario absoluer della, porque esta puesta por el Summo Pontifice. Estos autores refiere Couarruuias, y los sigue Durando, y Palude. Pero nuestra nuestra sentencia tiene Santo Thomas, y San Buenauentura, y el Maestro Soto. Esto se prueua del capitulo Nuper, en el qual leydo atentamentente se determina esto. Lo segundo, porque las descomuniones que se ponen en el Derecho, vnas vezes se reseruan al Papa, otras vezes a los Obispos. y sino las pudieran absoluer los parrochos, o los expuestos por el ordinario, no seria necessario poner la tal reseruacion. De lo qual se colige, que quando en el Derecho se dize, que la tal descomunion este reseruada al Papa, o al Obispo, entonces no puede el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario absoluer de la tal descomunion, porque entonces està restringido su poder por el poder del superior. Digo lo tercero. De la excomunion general puesta por el juez, puede absoluer el proprio parrocho, o qualquiera expuesto por el ordinario, sino es que la reserue el Obispo. Algunos Doctores Canonistas tienen lo contrario, y lo refiere Couarruuias en el lugar alegado, y Palude en el lugar citado, articul. 2. Y dizen, que de la descomunion puesta por el juez en general, no puede absoluer sino el que pronuncio la sentencia, y sus superiores, y no los inferiores, quales son los parrochos, y expuestos por el ordinario. Pero nuestra sentencia tiene Couarruuias en el lugar citado, y Nauarro. Esto se prueua del capit. ex frequentibus, de institutionibus, adonde Alexandro III. determina, que el Obispo suffraganeo, puede absoluer de la descomunió general puesta por el Arçobispo. De lo qual se colige esta razon. Como se ha el Obispo respecto del Arçobispo su superior, ansi tambien se ha el proprio parrocho, y expuesto por el ordinario, respecto del Obispo. Luego como el Obispo puede absoluer de la descomunió general puesta por el Arçobispo, ansi tambien el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario, podra absoluer de la descomunion puesta por el Obispo. Lo segundo se prueua, porque por el mismo caso que no la reserua el juez, parece que da licencia a los tales de absoluer della. Lo vltimo se prueua, porque los juezes algunas vezes reseruan la tal descomunion y si ella se estuuiera reseruada, no fuera necessario reseruarla. Luego los parrochos, y expuestos por el ordinario, pueden absoluer della.

Couar. sup. c. alma mater. p. 1. §. 12. nu. 5.
Dur. in 4. d. 18.
Palu. ibid. q. 5. ar. 1.
D. Thom. in 4. d. 18. q. 4. ar. 1.
D. Bona. d. 18. q. vlt.
Sot. 4. d. 22 q. 2. ar 3.
Nauarr. in man. c. 27. n. 44.

Digo lo quarto. El proprio parrocho, y expuesto por el ordinario, puede absoluer de la descomunion general puesta por el visitador en la visita, sino es que la reserue. Esto se colige claramente de la conclusion passada: porq el visitador por el mismo caso que no reserua la descomunion parece que da licencia al proprio parrocho, y al expuesto por el ordinario para absoluer della.

Digo lo quinto. De la descomunion puesta por el juez contra alguna persona, nombrádola, puede absoluerlo el superior, o el Vicario. Pongo por exemplo. Si el Prouisor, o Vicario del Obispo puso la descomunion puede absoluer della el Obispo, y el mismo Vicario, o Prouisor, y todos los superiores. Esto se entiende regularmente hablando. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia porque en la Iglesia siépre aquel que descomulga absuelue de la descomunion. Lo segundo, porque como consta del testimonio de Christo, el que tiene poder de ligar tiene poder de absoluer. Luego el Iuez que puso la descomunion la puede absoluer. Pero hase de aduertir, que de la descomunion no pueden los inferiores absoluer: porq esto pertenece a la buena gouernacion de la Iglesia. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que ay quatro casos, en los quales el q pone la descomunió no puede absoluer della, sino el superior. Porque despues que pronuncia la sentencia se restringe su poder, o se impide por lo menos quanto al vso. Matth. 18.

El primer caso es en la descomunion puesta contra los incendiarios, los quales no estan descomulgados en el derecho, como aduierte Cayetano, sino halos de descomulgar el Obispo. Pero si el Obispo pronuncia sentencia de descomunion declaratoria contra los tales, no los puede despues absoluer, sino han de acudir por la absolucion al Sumo Pontifice. Este caso platica Nauarro, y Cayetano, en el lugar citado, y el M. Soto. Hase de aduertir, que algunos restringen esto a los incendiarios de las Iglesias. Los quales autores refiere Syluestro. Pero el derecho habla generalmente, y sin restricion ninguna.

Caie. verb. excó. ca. 22.
Nauarr. in man. c. 27. num. 4.
Sot. in 4 d. 22. q. 2. ar. 3.
Sylu. verb. ex. 8m. 7.

El segundo caso es, quando el que pronuncio la sentencia de descomunion, cayo en descomunion mayor despues de auer pronunciado la tal sentencia de descomuuion. En este caso el que descomulgo, no puede aboluer de la descomunion, porque como queda dicho arriba, el descomulgado esta priuado por lo menos del vso de la jurisdicion, y assi no puede vsar della quanto a la absolucion.

El tercer caso es, quádo el delegado del Sũmo Pontifice pronúcio sentencia de descomunion contra alguno, y despues de la sentencia diffinitiua passo vn año entero. Entonces el delegado que descomulgo no puede absoluer de la

de la tal descomunion, y es necessario acudir por la tal absolucion al Súmo Pontifice. Esto se determina en el capit. quærenti, de officio delegati. Porque entonces se restringe el poder por el superior. Algunos Canonistas estiẽden este caso a qualquier delegado, aunque sea delegado de otro inferior prelado. Porque les parece que es la misma razon, y que ay gran semejança. Pero esto no es cierto, porque la restriccion del delegado del Summo Pontifice hallase expressamente en el derecho, y no es otra.

El quarto caso es, quando el Summo Pontifice a sabiendas, de su proprio motu confirma la sentencia de descomunion del prelado inferior. En el tal caso el inferior que pronuncio la sentencia de descomunion, no puede absoluer della. Esto consta del vso de la Iglesia, y tambien porque por el mismo caso que confirma la sentencia de descomunion el Summo Pontifice, es como si el mismo descomulgasse. Luego no puede absoluer el inferior de la tal descomunion.

La tercera duda es, si todos los confessores por virtud de la bula de la cruzada, o de jubileo, pueden absoluer de todos los casos reseruados que tienen annexa descomunion mayor. Los confessores que pueden absoluer por virtud de la bula de la cruzada, o de jubileo, son los que estan expuestos por el ordinario: porq̃ ansi lo dize la misma bula, y el jubileo.

Digo lo primero. Quando en la bula de la cruzada, o en qualquier otro priuilegio se da licencia de absoluer de los casos reseruados q̃ tiene annexa descomunion debaxo de tal, o de tal condicion, como que haga esta, o aquella penitẽcia, qualquier confessor podra absoluer, y el penitente quedara absuelto: si haze aquella condicion, y no de otra manera: porque tiene licencia de absoluer con aquella condicion, y no de otra manera.

Acerca desto ay vna dificultad, si el que tiene el tal priuilegio se confiessa, y por oluido aun culpable se oluida de algun caso reseruado que tenia annexa descomunion, si en realidad de verdad quedara absuelto de la tal descomunion, si el confessor le dixo en la absolució general si teneris aliquo vinculo excomunicationis) Pongo exemplo, en tiempo de algũ jubileo, en el qual se da poder de absoluer de los casos reseruados, y confiessase vn penitẽte para ganar el jubileo, y oluidase de vn pecado al qual estaua annexa descomunion. La duda es, porque el tal penitente no hizo mencion del tal delicto en la confession, ni queda absuelto del derechamente. Y si fue oluido culpable, en ninguna manera queda absuelto. Luego en el tal caso no queda absuelto de la descomunion annexa. A esto se responde, que en el tal caso realmente queda absuelto de la descomunion, aunque el oluido sea culpable. Si el oluido fue inculpable es sentencia comun de todos los Doctores, Couarruuias, Syluestro, Adriano, Palude. Del oluido culpable se prueua, porque el tal haze verdadera confession, y queda absuelto de los pecados, quanto a aq̃l foro: de suerte que no està obligado a confessarlos otra vez. Luego tambien queda absuelto de la descomunion annexa. De lo qual se conuence con mas fuerça, que quando el oluido no es culpable, queda absuelto de la descomunion. Porque entonces no solamente haze verdadero sacramento, y queda absuelto en aquel foro, sino tambien delante de Dios. Luego queda absuelto de la descomunion. De lo qual se sigue, si alguno tiene licencia del prelado para ser absuelto de los casos reseruados, aunque tenga annexa descomunion y oluidasele vn caso reseruado que tiene annexa descomunion. Este tal queda absuelto, y podra despues muy bien confessarse con el mismo sacerdote de aquel pecado, al qual estaua annexa la descomunion. Y no es lo mismo de aquel que se confiessa cõ el sacerdote que tiene poder de derecho para absoluer de los casos reseruados que tienẽ annexa descomunió. La razon es, porque en el tal caso, el confessor vsa del poder ordinario, no concediendo priuilegio ninguno: pero en nuestro caso vsa de la comission que tiene por el priuilegio. A la razon de dudar puesta en esta duda se ha de dezir, que el tal queda absuelto del pecado por lo menos indirectamente. Tambien se podia dezir, que aũque no quedasse absuelto del pecado, quedaria absuelto de la descomunió, porque la absolucion de la descomunion es como preuia y antecedente a la absolucion de los pecados, y ansi no es marauilla que vno quede absuelto de la descomunion y no de los pecados.

Couar. rele. sup. cap. alma mater p. 1. § 11 n. 12. Syl. verb. confes. 1. q. 19. Adr. in 4. in materia de conf. q. 4. Palu. in 4. dis. 18. q. 5. art. 3.

Toda vĩa queda dificultad, quando se concede licencia en la bula, o en otro priuilegio para absoluer de la descomunion satisfecha la parte. La duda es, si ha de auer real satisfació para que pueda ser absuelto de la descomunió o si basta que el tal no pueda pagar. La razon de dudar es, porque parece cosa durissima, que aq̃l que no tiene possibilidad para satisfazer a la parte, no pueda ser absuelto por virtud de la bula de la cruzada, porque entonces parece que se ha como si en hecho de verdad huuiera satisfecho a la parte. Y ansi lo sienten algunos Doctores Theologos.

Digo lo segundo, que en el tal caso no auiẽdo real satisfacion, no le pueden absoluer de la descomunió. Lo vno, porque los priuilegios tanto valen quanto suenã. Y este priuilegio se concede con aq̃lla condició, q̃ ha de estar satis-

fecha

fecha la parte. Lo segundo consta esto de vn motuproprio de Pio V. en el qual dio poder de absoluer de la descomunion no satisfecha la parte, quando el deudor esta impossibilitado para satisfazer. Y concede este priuilegio en tiempo de jubileo, y la absolució de la descomunion no ha de ser absuelta, sino quanto al efecto de ganar el jubileo. De lo qual se colige, que quando se pone por condicion la satisfacion ha de ser real y verdadera satisfacion. Porque de otra suerte no fuera necessario auerlo declarado Pio V. Acerca desto se ha de aduertir lo primero, que si el deudor ofrece suficiente satisfacion al aluedrio del ordinario, y de varones prudentes, y el otro no la quiere aceptar ofreciédosela, real y verdaderamente. En el tal caso podrale muy bié absoluer, por virtud del priuilegio, porq quáto es de su parte, haze verdadera satisfacion. Lo segundo se ha de aduertir, que aquel motu proprio, que quiere q̃ no puede satisfazer realmente al tiempo del jubileo, le podran absoluer de la descomunion por virtud del jubileo, y tan solamente para el efecto del jubileo, y a reincidencia, de tal suerte, que buelue luego a caer en la descomunió. Como aquellos que absueluen para efecto de votar en alguna elecion.

Toda via queda dificultad acerca de la clausula de la bula de la cruzada, si es necessario q̃ se haga la absolucion en la confession, o si se puede hazer fuera de la confession. La razon de dudar para q̃ no se pueda hazer fuera de confession, es, porque la misma bula de la cruzada expresamente dize que puedan elegir cófessor expuesto por el ordinario, el qual los pueda absoluer de la descomunion. Y si la absolucion se pudiesse hazer fuera de confessió no dixera que el confessor elegido por virtud de la bula, que los pueda absoluer de la tal descomunion. De suerte, que parece que la absolucion de la descomunion dize orden al sacramento de la penitencia. Y ansi lo tienen algunos bien probablemente.

Digo lo tercero, que me parece mas probable, que la absolucion de la descomunion que se haze por virtud de la bula de la cruzada, se puede hazer fuera de confession. La razon es, porque los priuilegios tanto valen quáto suenan. Y la bula de la cruzada, no dize que la absolucion se haga en la confessió. Luego no es necessario que se haga la absolucion en la cófession. Lo segundo porque la absolucion de de la descomunion, siempre es preuia, y antecedente a la misma confession. Por esta razó en la bula se haze mencion del confessor, y no porque sea necessario que se haga la absolucion dentro de la confession.

La quarta duda es, si qualquiera puede absoluer de qualquiera descomunió, en extrema necessidad, como puede absoluer qualquier sacerdote de qualquier pecado. Particularmente tiene esto dificultad del seglar, y lego, que puede absoluer de la descomunion en la tal necessidad. La razon de dudar es, porque la absolucion de la descomunion, que se concede en el articulo de muerte, concedese por razon de la absolucion de los pecados. Y el lego no puede absoluer de los pecados, como es cosa notoria. Luego tampoco puede absoluer de la descomunion. En esta dificultad algunos Theologos y Canonistas tienen, que el lego no puede absoluer de qualquiera descomunió en extrema necessidad. Ansi lo tiene el padre Maestro Soto, y refiere por su sentencia a Paludano, y lo mismo tiene Couarruuias, y cita algunos Canonistas. *Sot. in 4. d. 18 q. 4. ar. 4. Couar. sup. c. alma ma. p. 1 §. 11. num. 9.*

Digo lo primero. Cierta cosa es, que qualquiera sacerdote puede absoluer de qualquiera descomunion en extrema necessidad. Esto es cierto, y por tal lo tiené los Theologos, y Iuristas. Porq todos los sacerdotes en el tal caso pueden absoluer de todos los pecados. Luego tambien de la descomunion, que es impedimento para la absolucion de los pecados.

Digo lo segundo, que aunque es verdad q̃ la sentencia del P. M. Soto, y de los demas téga alguna probabilidad, muy mas probable es, q̃ qualquier fiel baptizado, puede absoluer de qualquier descomunion en extrema necessidad. Esto tiene Syluestro, y la Súma Angelica, y otros muchos Doctores. Lo primero, porque cierto es, que qualquier fiel estando en derecho diuino, es capaz de la juridió necessaria para absoluer de la descomunion. Y hase de creer, q̃ la Iglesia que es madre piadosa, cócede la jurisdicion en el tal caso, como en el mismo caso a todos los Sacerdotes concedé jurisdicion de absoluer de todos los pecados: porque todos los sacerdotes son capaces de la tal jurisdicion. Lo segundo, porque todos los Doctores conceden como cosa cierta, que el clerigo de primera corona, puede absoluer de la tal descomunion en extrema necessidad. Luego lo mismo sera del lego, porque estando en derecho diuino, tan capaz es el vno desta jurisdicion como el otro. Pero hase de aduertir, que ha de ser varon, porque la muger no es capaz de la tal jurisdicion espiritual. Y ha de ser baptizado, porque sino es baptizado, tampoco es capaz de la tal jurisdicion, porque no esta dentro de la Iglesia. Y hase de aduertir, q̃ los hereges, y schismaticos, y precisos de la Iglesia, pueden absoluer de la descomunion en el tal caso, porq̃ en realidad de verdad no está totalmente fuera de la Iglesia, porq̃ por razon del character baptismal pertenecen a la Iglesia, y ansi la Iglesia puede juzgar dellos. A la razó de dudar se responde, que la authoridad de absoluer de la descomunion no se *Syl. v. absolutio. 8. & 9. Sũ. Ange. v. absolut. 1. §. 17.*

se concede tã solaméte por la absolucioncion de los pecados, porq̃ si esso fuesse el clerigo de primera tonsura no podria absoluer de la descomunion en extrema necessidad, porque no puede absoluer de los pecados, sino concedese la tal authoridad. para que el fiel pueda ser ayudado de los sufragios de la Iglesia en la tal necessidad.

Pero hase de aduertir lo primero, q̃ aquellos q̃ estan en extrema necessidad, y los absuelue en los q̃ no tienẽ jurisdiciõ absoluta y ordinaria si escapan de aquel peligro estan obligados a acudir a aquel a quien pertenecia absoluer de los casos reseruados. Y ha de acudir no para ser absuelto otra vez de los casos reseruados, sino paraq̃ de razõ de si porq̃ le absoluieron. Y si menospreciare representarse al superior, queda luego descomulgado como se determina en el Derecho. Lo segundo se ha de aduertir cõ Cayetano, q̃ en aquel derecho esta aq̃lla palabra menospreciare, en la qual se significa, q̃ ha de auer menosprecio para q̃ incurriesse la tal descomunion. De suerte, que si vno se dexa de presentar al superior sin menosprecio, no incurre la tal descomunion, y no es necessario que se presente personalmente, sino basta que se presente por procurador instituydo para que con verdad satisfaga: y hase de presentar luego que comodamente pudiere moralmente hablando.

c. eos qui de sent. excõ. in 6.
Caie. v. excõmu. c. 69

La segunda conclusion, de la sentencia de descomunion puede ser absuelto vno contra su voluntad, y aunque no quiera. Esta conclusion enseña S. Thomas. La razõ esta clara, por q̃ la descomunion es vna pena y censura q̃ pone la Iglesia. Luego la misma Iglesia por su propria voluntad la puede quitar, aunque no quiera el descomulgado. De suerte, que la absolucion de la descomunion hecha contra la voluntad del descomulgado es valida, y no queda descomulgado. Verdad es. q̃ para que la absolucion se haga conuenientemente, y cõ decencia ha de hazerse por causa razonable. Como si el descomulgado empeorasse en el ser espiritual por causa de la descomuniõ y cõueniesse a su alma el absoluelle, seria cosa decente absoluerle aunque el no quisiesse. O si fuesse necessario para el biẽ de la comunidad. Porque es necessario participar con el tal descomulgado como lo aduierte muy bien Panormitano, quando dize, que quando de la absolucion del descomulgado viene vtilidad a la Iglesia le han de absoluer contra su voluntad si el no quiere, y que esto se determina en el derecho. Esto mismo enseña S. Thomas en el lugar alegado, quando dize, que aunque este contumaz el descomulgado lo han de absoluer, si conuiene a la salud espiritual del descomulgado, o al bien de la comunidad. La razon es: porque la descomunion aunque tiene razon de pena, tiene tambien razon de medicina ordenada al bien del descomulgado, y del bien comun. Luego quando fuere necessario relaxar la descomunion para el bien del descomulgado, o de la comunidad, aũque el no quiera le han de absoluer della.

D. Tho. in a. d. q. 24. art. 2.
Cap. Apostolicæ, de exceptionibus.
c. veniens 2. de testamentis.

Acerca desta conclusion ay algunas breues dudas. La primera es, porque la absolucion de la descomuniõ es vn beneficio espiritual. Luego no se ha de dar a nadie sin voluntad.

A esta duda se responde, q̃ la absolucion de la descomunion se dize beneficio espiritual, y gracia espiritual, porq̃ pertenece al orden de las cosas sobrenaturales. Pero no es beneficio espiritual, de tal suerte, que por la absolucion de la descomunion se ponga alguna gracia espiritual en el alma, sino tan solamente se quita vn impedimente que tenia el descomulgado. Para lo qual no es necessario q̃ el descomulgado tẽga volũtad. Particularmẽte la descomunion siempre tiene razon de pena, y ansi siempre es voluntaria, como lo enseña S. Thomas en el lugar citado. Por lo qual la descomunion se puede quitar sin consentimiento del descomulgado.

La segunda dificultad es, porque no puedẽ absoluer a vno de los pecados contra su voluntad, y le pueden absoluer de la descomunion. Porque parece que es la misma razon.

A esta dificultad re responde, que no es la misma razon de los pecados que de la descomunion. La razon es, porque el pecado se comete por la propria voluntad, y ansi por la propria voluntad se ha de quitar.

La tercera duda es, si la absoluciõ de la descomunion se puede hazer estando ausente el descomulgado. La razon de dudar es, porque la absolucion de los pecados no se puede hazer en ausencia, como queda determinado arriba. Luego tampoco la absolucion de la descomunion: porque es la misma razon. A esta duda se responde, que la absolucion de la descomuniõ se puede hazer en ausencia por cartas, o por procurador. Esto enseña Ricardo, y otros Doctores, esto se determina en el derecho. Esto consta del vso. Porque el Summo Pontifice siempre que concede algun priuilegio absuelue de la descomunion en ausencia. Y lo mismo es quando concede algun beneficio. De lo qual se sigue, que quando los prelados de las religiones hazen absolucion general en sus capitulos, y absueluen de las censuras, y descomuniones, no solamẽte absueluen a los presentes, sino tambien a los ausentes.

Ricar. in 4. d. 18 cap. quanto. 11. q. 5.

A la razon de dudar se responde, que ay grandissima diferencia entre la absolucion de los pecados, y la absoluciõ de la descomuniõ. En la absoluciõ de los pecados se haze vn juyzio espiritual, perteneciente tan solamente al bien espiritual del penitente, en el qual se ha de

de cõstar al juez y al confessor del estado del penitente. Para lo qual es necessario q̃ el penitente este presente. Pero la absolucion de la descomunion no pertenece de todo al juyzio interior de la penitencia, sino al foro exterior: y el juyzio exterior puede hazer en ausencia, y en presencia. Pero hase de aduertir, q̃ quando absueluen a vno de la descomuniõ en ausencia, y por letras, entonces queda absuelto quãdo recibiere las letras y se las notificaren.

Tercera conclusion. A vn descomulgado cõ muchas descomuniones le pueden absoluer de la vna sin q̃ quede absuelto de las demas. Esta doctrina enseña S. Thomas. La razon es, porq̃ como queda dicho puede estar vno descomulgado con muchas descomuniones puestas por vn juez, y tãbien por muchos juezes, de suerte q̃ el vno no tenga superioridad ni authoridad sobre el otro: luego puede el vn juez absoluelle de la descomunion q̃ el puso, sin q̃ quede absuelto de la otra descomunion puesta por el otro juez. Y tambien puede ser que el mismo juez le absuelua de vna descomunion puesta por vna causa y razon sin q̃ le absuelua de la otra que se puso por otra causa y razon.

D. Tho. in addi. q. 24. art. 3.

La primera duda es, q̃ es la razon porque no puede absoluer a vno de vn pecado mortal sin absoluerle de todos, y pueden absoluer de vna descomunion sin absoluerle de la otra.

A esto se responde, q̃ ay gran diferencia entre lo vno, y entre lo otro. La diferẽcia es, porq̃ el pecado mortal no se puede quitar ni absoluer del sino es mediãte la diuina gracia, la qual tiene repugnancia con todos los pecados mortales. Por lo qual infundiendose la diuina gracia en el alma por el perdon de vn pecado mortal, necessariamente los ha de perdonar todos. De manera, q̃ los pecados mortales quanto al perdonarlos tienen necessaria connexiõ entre si de manera que no se puede perdonar el vno sin el otro, ni auer absolucion del vno sin que la aya del otro. Pero las descomuniones quanto al absoluer dellas no tienen necessaria connexion entre si por ningun camino, como ya hemos declarado en la razõ: y ansi puede auer muy bien absolucion de vna descomunion sin que aya absolucion de la otra.

La segunda dificultad es, q̃ efecto haze la primera absolucion de vna descomunion en aquel que esta descomulgado con muchas descomuniones. La razon de dudar es, porque el tal aunque le absueluan de la primera descomunion siempre queda impedido de la comunion de los fieles ni mas ni menos que antes: luego no puede auer absolucion de vna descomunion sin que le absueluan de todas.

A esta duda se responde, que la absolucion de la primera descomunion tiene tambien su efecto. La razon es, porque como el tal esta descomulgado con muchos titulos, quitanle el vno y no queda tan descomulgado como antes. Y bien ansi como la segunda descomunion tiene su efecto, y haze que el que antes estaua descomulgado agora lo este mas y tenga mas titulos de descomulgado, assi tambien quitandole la vna descomunion, y absoluiendole della, no queda tã descomulgado como antes, ni tiene tãtos titulos para descomulgado: y quanto es de parte de aq̃lla absoluciõ le quita aquel impedimẽto de la descomuniõ, para poder participar y comunicar con los demas fieles en todas las cosas, si el por alguna otra parte no estuuiesse impedido cõ otro, o cõ otras descomuniones q̃ impiden, para que no pueda comunicar ni participar con los demas fieles. Este es el efecto q̃ haze la absolucion de la primera descomunion: y este es el fin de la materia de censuras y descomuniones.

Tratado del Sacramento de la Extrema vnciõ.

En el quinto lugar se ha de tratar del sacramento de la Extrema vncion, el qual se administra despues de auer recebido el sacramento de la penitencia, y del altar. Porque es como vna consumacion, y perfection de la penitencia.

Cap. I. De la essencia del sacramento de la Extrema vncion.

D. Th. in addit. q. 29. art. 1. Mag. in 4. d. 23.



PRIMERA conclusion. La extrema vncion es verdadero sacramẽto de la nueua ley. Esta conclusiõ enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro: y particularmente el P. M. Soto. Esta verdad determina el Concilio Florentino en aquel famoso decrecto de la vnion de los Armenos, en el qual cuenta la Extrema vncion por vno de los siete sacramentos de la Iglesia.

Mag. Sot. q. 1. art. 1.

Esto

Esto mismo determina el Concilio Tridétino. Esto se prueua, porque es vna medicina espiritual q̃ tiene fuerça y virtud de perdonar los pecados. Muy bien lo enseña esto Santiago en aquel capitulo quinto de su Canonica quando dize, que si el enfermo estuuiere en pecados se le perdonaran por fuerça y virtud de la extrema vncion. Luego es sacramento. Esta conclusion es de Fe.

Conc. Trid. sess. 14. ca. 2 de extrema vnctione.

Segunda conclusion. La extrema vncion es vn sacramento tan solamente. De manera, que assi como el baptismo es vn sacramento, y lo mismo la confirmacion, ansi tambien la extrema vnicion es vn sacramento tan solamente. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor en la question citada, y le siguen todos sus discipulos: muy en particular el P. M. Soto. Lo primero se prueua esta conclusió. Porq̃ los Cócilios citados cuentan la extrema vncion como vno de los siete sacramentos. Luego tan solamente es vn sacramento: porque sino fuera vno huuiera mas que siete sacramentos. Lo segundo se prueua, porque este sacramento no tiene mas que vna significació entera y perfecta, que se halla en todas aquellas vnciones, luego no es mas que vn entero y perfecto sacramento. Para declarar esto hemos de aduertir, que en el sacramento de la confirmacion no ay mas que vna vncion en la frente debaxo de vna forma. Pero en este sacramento ay muchas vnciones con muchas formas, de suerte, que có cada vncion se dize su distincta forma. Y assi en este sacramento es la dificultad como es vno. Es vno como lo es el sacramento de la Eucharistia. Como en el sacraméto de la Eucharistia ay como dos formas, y dos maneras parciales, q̃ constituyen vn sacramento entero y perfecto, ansi tambien en este sacramento ay muchas materias y formas parciales, que son las diuersas vnciones con sus diuersas palabras, las quales constituyen vn entero sacramento. De manera, que el sacramento de la extrema vncion es aquellas muchas vnciones con sus palabras. Porqua la perfecta salud del alma que se significa por este sacramento se causa por todas ellas. De lo qual se sigue, que la vncion de qualquier sentido con su forma, no es mas que parte de sacramento, y no entero sacramento. De lo qual tambien se sigue, que la gracia deste sacramento no se da por la primera vncion, ni por las siguientes, hasta que se pronuncie la vltima forma parcial, y se haga la vltima vncion.

Artic. 2.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si el sacerdote despues de auer hecho vna o dos vnciones se muriesse, si quedaria vngido, o se le daria gracia al enfermo. La razon de dudar es, porque se le auia aplicado parte del sacramento: luego por lo menos le daria alguna gracia.

A esta duda se responde, que el tal enfermo no quedaria vngido ni recebiria la gracia deste sacramento. Ansi lo enseña el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso no auria verdadero sacraméto de la extremavncion el qual consiste en todas aquellas vnciones con todas aquellas formas. A la razon de de dudar se responde, que la virtud del sacramento esta en todo el sacramenro, y ansi hasta que todo el se aplique, no queda vngido, ni se le da la gracia sacramental.

Toda via queda dificultad, porque tiene efecto la parcial consagracion en el sacramento del altar, de suerte, que si el sacerdote consagra las especies de pan, quedan consagradas, y dan gracia con ser parte de sacramento, y en el sacramento de la extrema vncion, la parcial materia y forma que es la parcial vncion con su forma no tiene efecto ninguno, como quando vngen los ojos y dizen, Per istam sanctam vnctionem, &c.

A esta dificultad se responde, que ay gran diferencia entre el vno y el otro sacramento. Porque en el sacramento del altar Christo instituyò, que cada forma parcial, y cada especie sin dependencia de la otra hiziesse su efecto, y no en el sacramento de la extrema vncion. Esto tiene algun fudnamento en las mismas naturalezas de los sacramentos. Porque el sacramẽto del altar tiene forma y manera de mantenimiẽto, en el qual la comida tiene su fuerça por si, y la beuida tambien. Pero en el sacramento de la extrema vncion no corre esta razon. De suerte, que estas partes que tiene el sacramento de extrema vncion mas son como las partes del sacramento de la penitencia, contrició, y cósession, las quales juntas hazé ve diuino instrumento causador de gracia, y ninguna por si tiene fuerça y virtud.

La segunda duda es, si vn sacerdote pretendiendo vngir vn enfermo, huuiesse hecho vna, o dos vnciones có sus formas, y llegasse otro, y prosiguiesse las que faltan con sus formas, si seria verdadero sacramento de extrema vncion. La razon de dudar es. Porque en el tal caso no auria vn ministro deste sacramento sino dos y serian parciales: lo qual tiene dificultad. Porque en el sacramento del baptismo, y de la cófirmacion, no puede auer dos ministros parciales como queda dicho,

A esta dificultad el P. M. Soto enseña, que seria verdadadero sacramento, y seria vn sacramento constituydo por dos ministros, y que se auia de hazer ansi en caso que el sacerdote que començo a vngirle se muriesse. Pone exéplo. En el sacramento del altar quando el sacerdote se muere despues de auer consagrado la hosta, entoces el otro sacedote auia de proceder a consagrar el vino. Pone dos diferencias entre el vno y el otro sacraméto. La primera es, que en el sacramento del altar, aunque no huuiesse otro sacerdote que consagrasse el caliz, con

con todo esso las especies de pan estarian consagradas, y bastarian para dar gracia. Pero no bastaria para dargracia vna, o dos vnciones. La segunda diferencia es, porq̃ el sacerdote segundo en el caso del sacramento del altar, podria muy bien consagrar solo el vno, o començar la consagracion del principio, consagrando de nueuo la hostia como dize S. Thomas. Pero en la extrema vncion no se auia de boluer a vngir la parte que auia vngido el primer sacerdote. Porque boluer a vngir la misma parte, seria como boluer a consagrar la misma hostia, lo qual en ninguna manera se ha de hazer.

Definitur extrema vnctio. est sacramentũ vnctionis infirmorum ad salutem animæ & corporis.

Tercera conclusion. La difinicion del sacramento de la extrema vncion es buena. Esta cõclusion no se puede prouar sino declarar travẽdo la difinicion deste sacramento. La extrema vncion es vn sacramento de la nueua ley de la vncion de los enfermos que se ordena a la salud del alma y del cuerpo.

Art. 3. Conc. Trid. sess. 7 c. 1. & sess. 14, c. 1. de extrema vnctione.

Quarta conclusion. Este sacramento como todos los demas fue instituydo por Christo. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, particularmente el Maestro Soto. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Tridentino que determina esta verdad de todos los sacramento de la nueua ley, y en particular deste sacramento, qnando dize, que lo instituyò Christo, y que lo promulgô Santiago. Lo segundo se prueua, porque los sacramẽtos son fundamentos de la ley Euangelica. Luego pertenece al legislador que es Christo poner estos fundamentos, y instituyrlos. Otra razones trae el P. M. Soto. Vease tambien Nauarro.

La dificultad esta quando fue instituydo este sacramento de la extrema vnciõ. En lo qual no ay cosa cierta, ni los Doctores la afirman. Porque vnos dizen que esse sacramento fue instituydo en la Cena, y otros dizen que fue instituydo despues de la Resurrection, quando Christo por San Iuan dio authoridad a sus discipulos, y poder absoluto de perdonar pecados. La razon es, porque este sacramento fue instituydo contra las reliquias de los pecados. Esta sentencia parece que lleua mucho camino. Santiago refiere la institucion deste sacramẽto. Pero no lugar ninguno de la escriptura ni del Cõcilio, del qual conste quando fue instituydo este sacramento ni el de la confirmacion.

Ioan. 20.

Iacob. 5.

Cap. II. De la materia deste sacramento.

PRimera conclusion. Este sacramento tiene dos materias. Vna proxima, y otra remota. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, particularmẽte S. Thomas, en el lugar citado. Particularmente el M. Soto. Esta conclusion se prueua, porque los demas sacramentos tienen materia proxima y remota. Como se vee en el baptismo, en el qual la materia proxima es el lauar, y la remota el agua, y lo mismo es en la confirmacion. Luego tambien este sacramento tiene materia proxima y tambien remota.

Segunda conclusion. La materia proxima deste sacramento es el vngir el enfermo. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque la materia proxima del sacramento del baptismo es el lauar al que ha de ser baptizado: luego la materia proxima deste sacramento ha de ser vngir al enfermo.

La primera dificultad es, si alguna de las vnciones, o todas juntas son la materia proxima deste sacramento. A esta dificultad se ha de responder ser certissimo que la materia proxima deste sacramento son todas las vnciones essenciales juntas. De suerte, que cada vna por si es materia parcial, y todas juntas la materia total. La razon es, porque todas ellas juntas hazen vn entero y perfecto sacramento. De suerte, q̃ como dizen algunos que los actos del penitente, que son confession, contricion, y satisfaciõ, todos juntos hazen vna materia proxima del sacramento de la penitencia, Ansi tambien todas aquellas vnciones hazen vna materia proxima del sacramento de la extrema vncion. Por todas ellas supone el tal sacramento. Particularmente que ay vna gran diferencia quanto a esto, entre el sacramento de la penitẽcia, y de la extrema vncion. En el sacramento de la penitencia aquellas tres obras del penitente no concurren ygualmente a constituyr la materia proxima como dezimos arriba. Pero en el sacramento de la extrema vncion todas las vnciones essenciales concurren ygualmente, hazer la materia proxima deste sacramento.

La segunda dificultad es, si es de essencia de la materia proxima deste sacramento, que las vnciones se hagan a manera de cruz. La razon de dudar es, porque como que la dicho de essẽcia de la materia proxima del sacramento, de la confirmacion es, que la vncion se haga a manera de cruz. Luego lo mismo sera de las vnciones que se han de hazer en el sacramento de la extrema vncion. En esta dificultad que es de importancia, todos los Doctores de ordinario callan, y la passan en silencio. Solamente he hallado vno que dize, que esto no es de necessidad del sacramento, y cita a Syluestro, y Syluestro no dize palabra ninguna deste pũto.

Digo lo primero, que las vnciones se deuẽ hazer a manera de cruz. Esto se determina en el derecho, y ansi lo dize la Glossa sobre aquel capitulo. Esto se prueua de la costũbre vniuersal de la Iglesia que siempre haze estas vnciones en forma de cruz. De lo qual parece que se sigue, que seria pecado graue no vngir en forma de cruz.

c. nunquid de consec. d. 5.

Digo lo segundo, que no es cierto que sea de necessidad del sacramento, que las vnciones

se

se haga en forma de Cruz. Esto se prueua, porque Santiago refiriendo la institucion deste sacramento, solamente dize, que han de vngir los enfermos con oleo Santo. Los Concilios ninguna cosa dizen deste punto, ni los Doctores. Luego señal es, que esto no es de essencia ni de necessidad, de la materia proxima deste sacramento. A la razon de dudar se responde, que del sacramento de la cõfirmaciõ, es cosa cierta q̃ la vncion se ha de hazer en forma de cruz, como queda alli determidado: y la misma forma lo dize: pero de la extrema vncion no es cierto. Alguna congruencia puede auer, porque en el sacramento de la confirmacion, confirmase vn Christiano por soldado de Christo, y ansi es necessario que la vncion sea en forma de cruz, señalando al tal por soldado de Christo. Pero en la extrema vncion no se confirma por soldado de Christo, y ansi no es de necessidad que las vnciones se hagan en forma de cruz. De lo qual se colige, que si a vno le vngiessen, y no en forma de cruz, que no seria cierto que no era sacramento.

Tercera conclusion. La materia remota del sacramento de la extrema vncion, es azeyte. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Lo mismo enseñan todos los Doctores, particularmente el Doctor Nauarro, Syluestro, y el Maestro Soto, y los demas Summistas. Esto se prueua lo primero, de las palabras de Santiago, que dize, que han de vngir al enfermo con azeyte. Lo segundo se prueua del Concilio Florentino, y Tridentino, en los lugares citados, adonde se dize, que la materia deste sacramento es azeyte. Lo tercero se prueua con las congruencias de Santo Thomas, porque el azeyte es muy acomodado para significar el efecto del sacramento, que es la perfecta sanidad. De suerte, que la materia deste sacramento, es simple azeyte de oliuas, como la materia del baptismo es agua natural, porque en nombre de azeyte se ha de entender el azeyte de las oliuas. De lo qual se sigue, que no es verdadera materia del sacramẽto de la extrema vncion el ezeyte de nuezes, ni con el se hara verdadero sacramento de extrema vnciõ. Lo mismo se ha de dezir del azeyte de las oliuas, si esta mezclado con otra materia, de suerte, que pierda la essencia de azeyte.

Nauarr. in man. c. 22. nu. 12. Syl. & Summista ver. extremaunctio. Sot. loco citato.

Quarta conclusion. El azeyte simple de las oliuas, ha de estar bendito para vngir los enfermos. De suerte, que esto es necessario por lo menos por fuerça y virtud de precepto. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, y particularmente la enseña Sãto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos. Esto se prueua lo primero del derecho en el capitulo vnico de sacra vnctione, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua del vso vniuersal de toda la Iglesia. Lo tercero se prueua con algunas elegantes congruencias que trae Santo Thomas, las quales son dignas de ver.

La primera dificultad grauissima es, si es de necessidad y essencia de la materia deste sacramento, que el azeyte estè bendito, y consagrado: de tal suerte, que no se haga verdadero sacramento, sin la bendicion, y consagracion. En esta dificultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. La primera sentencia es, q̃ no es de necessidad, ni de essencia de la materia deste sacramentento, que el azeyte este bendito, y cõsagrado por el Obispo. De suerte, que se hara verdadero sacramento de extrema vncion sin azeyte bendito, y consagrado. Esta sentencia tiene Victoria en la Summa, y esta tienen otros Doctores. Prueuase lo primero, porque el Apostol Santiago, solamente señala por materia el azeyte, y no haze mencion de la consagracion, ni bendicion. Lo segundo se prueua, porque algunos Doctores afirman, que no es de necessidad, ni essencia del sacramento de la cõfirmacion, la bendicion y consagracion de la materia. Luego lo mismo sera en este sacramẽto. Cayetano està dudoso en esta dificultad. Esta sentencia no es improbable.

Victor. in Sum. dub. 227.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, y mas seguro, que el azeyte ha de estar consagrado, y bendito por el Obispo: y esto es necessario, y essencial de parte de la materia: de suerte, que no sera verdadero sacramento sin esto. Esta sentencia parece que tiene Santo Thomas en aquel articulo quinto, y tambiẽ en el sexto: porque siempre dize, que la materia deste sacramento es azeyte bennito, consagrado por el Oispo. Esta misma sentencia tiene el Maestro Soto, Syluestro supone esto como cierto, y Paludano, y otros muchos enseñã esta sentencia. Esta conclusion y resolucion se prueua principalmente con el vso de la Iglesia, la qual siempro haze esta vncion con azeyte bendito, y consagrado por el Obisqo. Luego señal es que esto es necessario, y essencial à la materia deste sacramento. A la primera razon de la contraria sentencia se respõde, que aunque Sanctiago tan solamente diga, que los enfermos se han de vngir con azeyte, la Iglesia, con el vso ha declarado, q̃ ha de ser bendito, y consagrado. A la segunda razon se responde, que conuence, que la contraria sentencia tiene alguna probabilidad.

Sot. in 4. d. 23. q. 1. ar. 3. Syl. v. extrema vnctio. q. 1.

La segunda dificultad es, si es de necessidad, y essencia de la materia deste sacramento, que la materia este bendita y consagrada por el Obispo, o si en algun caso por lo menos con dispensacion del sumo Pontifice la puede bendezir, y consagrar el simple Sacerdote que no es Obispo.

Digo lo primero, que regular y comunmente, no solamente es necessario como precepto,

que

que el azeyte este bendito, y consagrado por el Obispo: pero es necessario como essencial a la materia. Esto consta de lo que queda ya dicho, y del vso y costumbre de la Iglesia. La dificultad no esta, sino en algun caso extraordinario, si se podia vngir con azeyte bendito y consagrado por simple sacerdote. En lo qual algunos Doctores enseñan, que se puede vngir con azeyte consagrado por vn sacerdote simple: de suerte, que en el tal caso sera valido el sacramento hecho con esta materia, haziendose por authoridad del Summo Pontifice, y por
Caie. 3. p. q. 72. ar. 3. comission suya. Esto tiene Cayetano, hablando de la confirmacion, y por consiguiente ha de dezir lo mismo del sacramento de la confirmacion. Antes parece que dize, que sin dispensacion del Summo Pontifice sera verdadero sacramento, si se haze, aunque sera pecado mortal el hazerlo. Esto mismo enseñan algunos modernos Theologos, los quales dizen, que como el Summo Pontifice puede cometer a vn simple sacerdote que consagre los calices, y los corporales, y las aras. Ansi tambien por dispensacion del Summo Pontifice se le puede cometer al simple sacerdote, que consagre la materia del sacramento de la extrema vncion, y que sera verdadera materia, y se hara verdadero sacramento con el azeyte consagrado por el tal simple sacerdote.

Digo lo segundo, que aunque es probable que con dispensacion del Summo Pontifice el simple sacerdote puede bendezir al azeyte de los enfermos, y consagralle, de suerte, que sea verdadera materia deste sacramento: pero mas probable me parece lo cōtrario, y sin dispēsacion del Summo pontifice, no seria verdadera materia deste secramento el azeyte bendito y consagrado por el simple sacerdote. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen. La segunda parte tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y Syluestro, y Nauarro en los lugares citados. La razō es el vso vniuersal de toda la Iglesia, que siempre vsa en este sacramento de azeyte consagrado por el Obispo, y nunca se ha dispensado en este punto. La vltima parte es cosa cierta, y aueriguada entre todos los Doctores. Nunca jamas sacerdote alguno se atreuio a bendezir y consagrar la materia deste sacramento, sin dispensacion del Summo Pontifice, ni se entiende que seria verdadero sacramento.

La tercera dificultad es, si podria la Iglesia mudar la bendiciō, y consagracion del azeyte con que se vngen los enfermos. La razon de dudar es, porque el azeyte bendito, y cōsagrado por el Obispo con ciertas palabras, y ceremonias, es materia essencial deste sacramento, conforme a lo que queda dicho. Luego no podra la Iglesia mudar las bendiciones, y ceremonias, porque son como parte essencial de la materia: la qual no puede mudar el Summo Pontifice, como lo determina el Concilio Tridentino. Conc. Trid. ses. 31. c. 2.

A esta dificultad se responde, que la Iglesia podria mudar las bendiciones y ceremonias cō que se consagra, y bendize el azeyte de los enfermos. La razon es, porque no es sacramento, sino vna cosa sacramental. De suerte, que como puede mudar las bendiciones, y consagracion del ara, y del caliz, y de los corporales, assi podria mudar la bendicion, y consagracion del tal azeyte. Verdad es, que estas bendiciones, y consagraciones son conuenientissimas, como ordenadas por la Iglesia, que se rige por la virtud del Espiritu santo.

A la razon de dudar se responde, que Christo instituyò como materia necessaria, y essencial azeyte bendita y consagrada por el Obispo. Esto no lo puede mudar la Iglesia, porque es de substancia y essencia del sacracramento. Pero Christo no instituyò en particular las bēdiciones, y ceremonias con que se auia de consagrar el azeyte de los enfermos, y ansi esso bien lo puede mudar la Iglesia.

Hase de aduertir, que quando al tal azeyte bendito, y consagrado se le añade otro azeyte que no estè bendito, y consagrado, hase de añadir poco a poco, y en menor quantidad, para que el oleo bendito y consagrado conuierta en su naturaleza al que no lo esta. Porque si fuesse mayor la quantidad del azeyte que no esta bendito, y consagrado, todo perderia la consagracion, y bendicion. El exemplo esta llano en el agua bendita, la qual pierde la bendicion si le echan mayor quantidad de agua que no este bedita. Pero si la echan de menor quantidad toda queda bendita. De lo qual se ha de ver Santo Thomas y Syluestro, y la Summa Tabiena, y Rosela. D. Th. 3. p. q. 89. ar. 3.

Lo segundo se ha de aduertir, que no es cierto que aya precepto de renouarse el azeyte de los enfermos cada año, aunq̃ se suele hazer asi. Pero de la chrisma se halla claro precepto del derecho, de que se renueue, como lo dizen muchos Doctores. Syl. v. extrema vnctio. q. 1. Sū. Tabien. & Rosel. verbo aqua benedita.

Capitulo. III. De la forma deste sacramento.

PRimera conclusion. Necessario es, que este sacramento tenga forma determinada. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos los Doctores. La razon es, porque la extrema vncion es verdadero sacramēto de la nueua ley, como ya queda determinado. Luego ha de cōstar de forma determida. Porque todos los sacramentos de la nueua ley consta de forma determinada. D. Th. ar. 7.

Segunda conclusion. La forma determinada deste

deste sacramento, son aquellas palabras, Per istam vnctionem, & suam pijssimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per visum. Solamente se ha de aduertir, que en los demas sentidos se ha de mudar aquella palabras, Per visum, y poner otro del sentido que se vnge. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, particularmente el padre Maestro en el lugar citado, y Syluestro, y Nauarro, y todos los demas Doctores. Lo primero se prueua de las palabras de Santiago, de las quales se colige ser esta la forma del sacramento de la extrema vncion. Lo segundo se prueua del Concilio Florẽtino en aquel famoso decreto de la vnion de los Armenos: en el qual se ponen las formas de todos los sacramentos y entre ellos se pone esta forma deste sacramento. Santo Thomas en el lugar citado, y los demas autores traen algunas congruencias para declar porque la forma deste sacramento se pone por modo de oració. Vna es, porque entonces el enfermo esta ya como destituydo de si mismo y puesto en las manos de Dios y en su diuina misericordia: y ansi tiene necessidad que ruegué a Dios por el. Por esta razon Christo instituyo la forma a manera de oracion. La segunda razon es, porque vno de los efectos deste sacramẽto es la salud corporal. Pero es efecto infalible como luego diremos. Por esta razon la forma fue instituyda a manera de oracion, para que si fuesse conueniente, Dios hiziesse este efecto.

Artic. 8.

Sot. art. 4. Syl. v. extrema vnctio. 5. 2. Nauarr. in man. c. 22. nu. 13.

La duda es, si seria verdadero sacramento si la forma deste sacramento se pusiesse, y dixesse por modo de indicatiuo, diziendo, (vngo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris, & Filij, &c. La razon de dudar es, porque algunos Doctores graues enseñan, y dizen que algunas Iglesias vsan desta forma. Esto se cófirma, porque en la oracion del indicatiuo declarase la obra de de vngir, que haze el ministro, pero no en otra. Luego mas conueniẽte cosa es esta. En esta dificultad algunos Doctores han querido dezir, que el sacramento de la extrema vncion se puede dar con esta forma de indicatiuo, y que Christo instituyo que se pudiesse vsar de la vna y de la otra forma indiferentemente, ansi lo tiene Ricardo, y lo mismo enseñan otros Doctores.

Ricar. in 4. d. 23 art. 1. q. 4.

A esta duda se responde, que la forma legitima deste sacramento no son las palabras del incatiuo, sino aquella oracion deprecatoria puesta en la conclusion. Esto enseña Santo Thomas en el lugar citado en la solucion del tercero, y todos sus discipulos, y todos los Doctores tienen la misma sentencia por las razones ya dichas, y particularmente por la determinació del Concilio Florentino. A la razon de dudar se responde, que en ninguna Iglesia se ha vsado de aquella forma. Y que si se ha vsado de aquellas palabras puestas en la duda, no se há vsado dellas como de forma, sino como de preãbulo para el sacramento, de suerte, que aquellas palabras era como disposicion para la forma. A la confirmacion se responde, que en esta forma se declara muy bien la obra del ministro que es el vngir, quando se dize, Per istam vnctionem, &c. La qual obr es materia proxima deste sacramento. Tambien se declara la causa principal que obra el efecto deste sacramento, que es la diuina misericordia.

Tercera conclusion. En la forma deste sacramento no es necessaria la inuocacion de la Santissima Trinidad, diziendo (In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.) De suerte, que esto no es de essencia de la forma, ni es tampoco precepto. En esto conuienẽ todos los Theologos citados. Prueuase lo primero, porque no ay difinicion, ni tradicion que determine tal cosa. Lo segundo se prueua, porque en este sacramento no se professa la Fe, que es la razon, porque se inuoca la Santissima Trinidad en el baptismo, ni tampoco se da fuerça espiritual para pelear contra los enemigos por la Fe de la Santissima Trinidad que es la razon, porque se inuoca la Santissima Trinidad en el sacramento de la confirmacion. Luego en la forma de la extrema vncion no se ha de poner la inuocacion de la sentissima Trinidad.

La dificultad podria ser, si el sacerdote de vna vez dixesse, Per istas vnctiones, & suam pijssimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid de reliquisti per istos sensus. Si seria verdadero sacramento de la extrema vncion. La razon de dudar es, porque esta forma equiuale a todas aquellas formas parciales en el sentido, y en la significacion. Luego hariase verdadero sacramento.

A esta dificultad digo lo primero, que sin duda ninguna seria pecado mortal vsar de la tal forma. Porque seria contra el conmun vso de toda la Iglesia, la qual con cada vncion vsa de sus palabras.

Digo lo segundo, que me parece que no seria verdadero sacramento. La razon es, porque como queda dicho arriba en este sacramento ay muchas materias parciales que son aquellas diuersas vnciones. Luego tambien ha de auer muchas formas parciales que informen y y correspondan a aquellas materias. El exemplo quanto a esto es muy bueno en el sacramẽte del altar. En el qual como ay diuersas materias parciales, ansi tambien ay diuersas formas parciales. A la razon de dudar se responde de lo dicho, que aquellas palabras dichas de vna vez no equiualen a todas las formas parciales por la razon ya dicha.

Quarta conclusion. Todas estas formas parciales hazen vna forma total deste sacramento. En esta conclusion conuienen todos los Doctores

res citados. De suerte, que como deziamos arriba, que todas las vnciones parciales hazen vna materia total, ansi tambien hemos de dezir, que todas aquellas formas parciales hazen vna forma total del sacramento.

Cap. IIII. Del efecto deste sacramento.

PRimera conclusion. Este sacramento tiene dos efectos, vno principal, y otro menos principal allegado al principal. Esta conclusió enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro. La razon es, porque todos los sacramentos tienen vn efecto como principal como el sacramento del baptismo la gracia regeneratiua, y el sacraméto de la Eucharistia la gracia que alimenta el alma. Y esto no quita q̃ tengan otro efecto como allegado como lo tiene el sacramento del altar, que es el alegria espiritual del coraçon. Luego este sacramento tambien tendra vn efecto principal, y otro menos principal, y como adjunto.

D. Tho. in addit. q. 30. art. 1. Sot. in 4. d. 23. q. 1. ar. 2. Syl. v. extr. vnctio. q. 3.

Segunda conclusion. El efecto principal deste sacramento es la gracia para la remission de los pecados. Y que sana el alma de la enfermedad espiritual. Esta conclusion enseñan todos los Dotores citados. Prueuase lo primero del Aopstol Santiago, el qual hablando del efecto deste sacramento dize, que si el enfermo estuuiere en pecados se le perdonará. Luego el efecto principal deste sacraméto es dar gracia por la qual se perdonan los pecados. Lo segundo se prueua, con la razon de S. Thomas, porque este sacramento se aplica a manera de medicina, y por modo de vncion, y la medicina de su naturaleza esta instituyda para expeler la enfermedad. Luego este sacramento de su naturaleza tiene por efecto principal, la gracia que sana de enfermedad. De suerte, que como la gracia principal del sacramento, y del baptismo es gracia regeneratiua, y la gracia del sacramento de la penitencia es gracia que resucita de la muerte del pecado, ansi tambien la gracia deste sacramento es la que sana de la enfermedad del pecado.

Tercera conclusion. El efecto principal y proprio deste sacramento no es dar gracia que sane de la enfermedad del pecado orginal, o mortal. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Esta conclusió se prueua lo primero, porque el sacramento del baptismo esta instituydo para sanar de la enfermedad del pecado orginal, y el sacramanto de la penitencia para q̃ de gracia que sane del pecado mortal. Luego la extrema vncion no se ordena a hazer estos efectos, porque los sacramentos han de tener varios y diuersos efectos como queda dicho arriba. Lo segúdo se prueua, porque aquellos dos sacramentos de su naturaleza no presuponen gracia en el alma, ni vida, y el sacramento de la extrema vncion presupone vida en el alma, porque es vna medicina que sana presuponiendo vida: luego el sacramento de la extrema vncion no da gracia para sanar del pecado orignal, o mortal, que causan muerte en el alma.

Quarta conclusion. Este sacramento no tiene por efecto proprio y principal dar gracia que sane el alma de la enfermedad del pecado original. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario, como son, S. Buenauentura, Scoto, Ricardo, Durádo, Marsilio. Pero nuestra conclusion es certissima, y la tienen todos los Doctores, particularmente los discipulos de S. Thomas, y todos los modernos, y todos los Summistas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque para la remission del pecado venial, no fue instituydo sacramento ninguno. La razon es, porq̃ el pecado venial se puede perdonar sin infundir gracia en el alma por muchos otros medios que tiene instituydos la Iglesia. Luego el sacramento de la extrema vncion no fue instituydo para sanar el alma de la enfermedad del pecado venial. Particularmente q̃ como determina el Concilio Tridentino, este sacramento tiene fuerça y virtud de dar gracia como los demas sacramentos de la nueua ley. Lo segundo se prueua, porque si su efecto fuera dar gracia remissiua de pecados venial, la forma deste sacramento auia de ser a manera de absolucion, lo qual no es. Porq̃ el pecado venial es vna manera de atadura como queda dicho en la materia de penitencia. Otras muchas razones se puedé ver en el Maestro Soto en el lugar citado.

Illi autores in 4. d. 29. q. 1.

Conc. Trid. sess. 14. ca. 2. de extrema vnctione.

Quinta conclusion. El proprio y principal efecto del sacramento de la extrema vncion es dar gracia que sane el alma de las reliquias de los pecados y de sus pisadas, y heridas. Declaremos esta conclusion, los pecados dexan en el alma algunas malas inclinaciones para el mal, y vna torpeza, enfermedad, y flaqueza para el bien, y poca aptitud para el. Todas estas cosas son enfermedades que dexan los pecados en el alma, y son como reliquias suyas. Este sacramento da gracia para q̃ el alma sane destas enfermedades. En esta conclusion conuienen comunmente los discipulos de Santo Thomas, y todos los Doctores. Particularmente el Maestro Soto, y Victoria. Esta conclusió se prueua, porq̃ este sacraméto fue instituydo para sanar el alma de alguna enfermedad espiritual como queda dicho: y no fue instituydo para sanar el alma del pecado orginal, ni mortal, ni venial, como cósta de las cóclusiones passadas. Luego no solamente fue instituydo para sanar el alma, y las reliquias del pecado que son vna manera de enfermedad del alma. Esto se

Sol. loco allegat. Victor. in Sum. pag. 214.

confirma de la manera del mismo sacramento que se da a manera de vncion, y a los enfermos despues de auer salido de las enfermedades para que cobren perfecta sanidad, se les suelẽ dar algunas vnciones.

Sexta conclusion. Este sacramento da al justo vn auxilio particular y gracia sacramental, con la qual el Espiritu santo q̃ assiste en el alma la conforta con la esperança para vencer las tentaciones en aquel articulo, confiando en la diuina bondad y misericordia. Esto enseñan comunmente los Doctores ya citados. La razon es, porque este sacramento con su gracia da entera y perfecta sanidad al alma. y ansi cõforta a manera de vncion. Luego este sacramento haze este marauilloso efecto.

Septima conclusion. El efecto como secundario y menos principal deste sacramento, es aliuiar el enfermo de la enfermedad corporal, y algunas vezes dar salud del cuerpo quando conuiene al alma. Esta conclusion enseñã todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del Apostol Santiago, el qual refiriendo la institucion deste sacramento dize, que con la gracia que se da en el, se aliuiara el enfermo de la enfermedad corporal. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde se dize lo mismo. Pero ha se de aduertir, q̃ la sanidad corporal no es efecto infalible deste sacramento, como consta por la experiẽcia, y ansi lo enseñan todos los Doctores. La razõ es, porque la salud corporal, no es bien absolutamente y a boca llena, y que siempre sea conueniente para la salud espiritual del alma. Luego absolutamente no puede ser efecto infalible deste sacramento. Porque los efectos infalibles de los sacramentos instituydos por Christo, han de conuenir a la salud espiritual del alma. Pero la salud corporal sera efecto infalible del sacramento deuidamenre recebido con esta condicion, si fuere cosa conueniente a la salud espiritual del alma.

Octaua conclusion. El sacramento de la extrema vncion, no imprime character, ni es de esfecto suyo particual. Esta conclusion enseñan todos los Theologos con S. Thomas. La razon es, porque el character como deziamos arriba, es vna señal espiritual para distinguir los diuersos estados de la Iglesia militante, y es vn poder para dar, o recebir alguna cosa sagrada, y el sacramento de la extrema vcion, no se da al hõbre, como quien ha de quedar en la Iglesia militante, sino que parte a la triumphante. Luego este sacramento no imprime character. Por lo qual este sacramento se puede repetir, aunque en la misma enfermedad, de lo qual diremos abaxo. En todos los sacramentos ay vn efecto del sacramento que es juntamente, res & sacramentum, cosa causada por el sacramento, y juntamente sacramẽto, como el baptismo, y en la confirmacion, el charácter que se imprime por estos sacramentos. La dificultad esta en este sacramento, que cosa sea, res & sacramentum.

D. Tho. in addi. q. 30. art. 8.

Nona conclusion. Res, & sacramentum, la cosa y sacramento juntamente en la extrema vncion, es vna deuocion interior, y vna alegria del alma causada por este sacramẽto, y que significa gracia que quita las reliquias de los pecados. Esto enseña Santo Thomas, y muy particularmente el padre Maestro Soto en los lugares citados. La razon es, porque este sacramento es vna manera de vncion que se haze cõ el azeyte de la alegria del alma. Luego este sacramento ha de hazer este particular efecto, quanto es de su parte, sino es por indisposiciõ del que le recibe.

Cap. V. Del ministro deste sacramento.

Primera conclusion. Todos los sacerdotes, y solos los sacerdotes son ministros deste sacramento. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos. Y se prueua lo primero del Apostol Santiago, el qual expressamente dize, que han de llamar los sacerdotes para vngir al enfermo. Lo segundo se prueua esta verdad de la determinacion del Concilio Tridentino, que lo determina ansi. Lo tercero se prueua, porque este sacramento no es de tanta necessidad como el baptismo. Luego no lo puede ministrar el seglar, sino solo el sacerdote. De suerte, que tampoco es necessario que el ministro deste sacramento sea Obispo.

D. Tho. in add. q. 31. per totam. Sot. d. 23. q. 2. ar. 2. Syl. v. extre. vnct. q. 4. Nauar. loco citato. Con. Trid. sess. 14. ca. vl. c. quasi nit de v. significat. & c. vni. de extre. vnctio. Clemen. 1. de preuil. Cle. dudũ de sepult.

Segunda conclusiõ. No es licito q̃ qualquier sacerdote simple ministre este sacramẽto, sino ha de ser cura proprio, o otro con su propria facultad y licencia. Esto enseñan todos los Theologos en los lugares citados. De suerte, q̃ pecaria mortalmente el sacerdote que vngiesse el enfermo sin licẽcia del proprio parrocho. Prue lo primero de vna Clementina, en la qual se manda so pena de descomunion, q̃ ningun sacerdote dé la extrema vncion sin licencia del proprio parrocho, y en particular a los religiosos se manda, que no se entremetan a hazer el oficio de los proprios curas sin licencia del proprio parrocho, y vno de los oficios es ministrarles el sacramento de la extrema vncion. Lo segundo se prueua, porque este es el oficio proprio de los parrochos. Luego no es licito vsurparles el tal oficio.

Acerca destas conclusiones ay algunas dificultades, que es necessario declararlas. La primera dificultad es, si es de essencia deste sacramento, que tenga vn ministro, o muchos. La razon de duda es, porque todos los demas sacramentos necessariamente piden vn ministro, y no se puede hazer el sacramenro por dos ministros, como se vee claramente en el sacra-

sacramento del baptismo, y de la confirmacion, y confession. Luego lo mismo sera deste sacramento. A esta duda se responde, que no es necessario en este sacramẽto que el ministro sea vno, porque puede ser vno y muchos. Que lo pueda ministrar vno es cosa sabida, y consta del vso vniuersal de toda la Iglesia, que pueda tener muchos ministros es cosa muy particular en este sacramẽto. Tiene esto fundamẽto en las palabras de Santiago, q̃ habla de sacerdotes en el numero plural. Lo segundo, porque este sacramento tiene muchas materias y formas parciales. Luego alguna vez podra ser que tenga muchos ministros De suerte, q̃ cada vno ponga su materia y forma parcial. Quanto a esto este sacramento tiene semejança con el sacramento del altar, que tiene dos materias y formas parciales, y ansi le pueden enterar, y poner en pefectiõ dos sacerdotes, y ansi se respõde a la razon de dudar, que no es necessario en todos los sacramentos, que tengan vn ministro. La razon de diferencia se toma de lo dicho. Por lo qual deziamos arriba, que si vn sacerdote estuuiesse vngiẽdo vn enfermo, y tuuiesse hechas dos, o tres vnciones con sus formas parciales, y le diesse de repente vna enfermedad, o si muriesse, de suerte, que no pudiesse acabar las demas, que faltassen podria muy bien otro sacerdote hazer las demas vnciones con sus formas, no repitiendo las que estauan hechas, y seria vn verdadero sacramento com muchos ministros. Como se puede enterar, y poner en perfection vn sacramento de Eucharistia por dos ministros si muriesse, o enfermasse el que consagro las especies de pan. como deziamos arriba. El sacramento de la Echaristia de su natnraleza pide vn ministro, y si alguna vez se entera y pone en perfection por dos, es como fuera de regla, y como dizen los Theologos, per accidens, y seria pecado mortal pudiendolo poner en perfection, y enterarvno, hazerlo dos, como es cosa cierta, sin causa ni razon ninguna dos sacerdotes dixessen vna missa, de suerte que el vno consagrasse las especies de pan, y el otro las especies de vino, seria sacrilegio grauissimo.

La dificultad segunda tocante à esto mismo es, si el sacramento de la extrema vncion de su naturaleza pide vn ministro, de suerte que si sin causa ni razon ninguna oleassen a vn enfermo dos sacerdotes, y el vno vngiendole vn sentido, y el otro, otro, cada vno con su parcial forma, seria sacrilegio. Põgo exemplo, si dos sacerdotes se quisiessen ayudar a vngir vn enfermo, y el vno vngiesse vna parte con su foma, y el otro otra. La razõ de dudar es, porque el sacramẽto del altar q̃ tiene diuersas materias y formas parciales de su naturaleza pide vn ministro. Luego lo mismo es del sacramento de la extrema vncion. Digo lo primero, que quando ay necessidad de parte del ministro, porque no puede acabar el sacamento, no ay duda sino q̃ le puede acabar licitamente otro sacerdote. Quanto a esto lo mismo es, que del sacramẽto de la Eucharistia, y no solamente dos sacerdotes, pero dos, o tres y quatro le podrian enterar y poner en perfection. Lo mismo me parece, si la necessidad estuuiesse de parte del enfermo. Està se acabãdo vn enfermo, y si vn sacerdote le vngiesse todos los sentidos con sus formas parciales moriesshia el enfermo antes q̃ le acabassen de vngir, licito seria q̃ le vngiessen dos sacerdotes. Porque si vna vez admitimos q̃ se puede ministrar este sacramento con dos ministros, y que es licito por la necessidad del sacerdote. Luego tambien sera licito que lo ministren dos, o tres por la necessidad del enfermo. Porque es la misma razon.

Digo lo segundo, que regular y communmente no ha de tener mas que vn ministro, y seria pecado graue q̃ sin necessidad ninguna lo ministrassen dos. Esto se prueua de la vniuersal costumbre de la Iglesia: en la qual siempre ministra vno solo el sacramento de la extrema vncion. Luego argumento es no ser licito lo contrario.

Digo lo vltimo, q̃ me parece q̃ si dos o tres ministros vngiessen vn enfermo en diuersas partes del cuerpo q̃ seria verdadero sacramento. La razon es, porque no es de razon deste sacramento q̃ lo ministre vno solo, y puedenle ministrar muchos, como el sacramento de la Eucharistia. Pero ha se de aduertir, q̃ si el vn sacerdote vngiesse el enfermo, y el otro dixesse la forma, no seria verdadero sacramento. Ansi lo enseñan los Doctores. Sino el que haze la vncio en vn sentido, juntamẽte ha de dezir la forma de aquel sentido. De manera q̃ cada vno ponga parte de materia y forma, como en el sacramento del altar quando se consagran dos. De lo qual se sigue, q̃ si vn sacerdote huuiesse començado a vngir el enfermo no auiendo hecho mas q̃ la vncion sin dezir la forma parcial, si enferma, o muere el sacerdote, de suerte, q̃ no puede acabar el sacramento, el otro sacerdote ha de comen̈çar por la vncion, y repetirla. De manera que no ha de repetir la vncion en la parte que estuuiere hecha, y dicha juntamẽte la forma parcial.

La tercera dificultad es, si otro q̃ el proprio parrocho podra ministrar este sacramento cõ licencia interpretatiua, y ratihabicion del proprio parrocho, si lo haze sin la tal licencia es pecado mortal como q̃da dicho, y si es religioso ipso facto queda descomulgado, y la descomunion es reseruadà al Summo Pontifice. Esta dificultad tiene dos partes. La primera toca a los sacerdotes seglares. La segũda a los sacerdotes religiosos. A la primera parte se responde: que cõ licẽcia interpretatiua, y ratihabiciõ del

proprio cura, y teniendolo por bueno, puede otro qualquier ſacerdote ſecular miniſtrar el ſacramento de la extrema vncion. Como quando vno ſe eſta muriendo, y no parece el parrocho. Entiendeſe q̃ lo tendra por bueno, y ay licencia como interpretatiua, y eſto baſta para que ſe pueda hazer. Eſta ſentencia tiene Syluestro, y Cayetano, y el P. M. Soto. La razõ es, porque aunque es verdad que eſte ſacramento no es de neceſsidad, con todo eſſo es de grande vtilidad y prouecho, y alguna vez podria dar la primera gracia.

Syl. v. ext. vncto. q. 4. Caie. v. excom. c. 64. Sot. in 4. d. 23. q. 2. ar. 1.

Luego con la tal licencia podria dar el ſacramẽto de la extrema vnciõ: y lo miſmo es, y por la miſma razõ del ſacramẽto de la Euchariſtia, y del viatico. A la ſeungda parte de la dificultad, algunos Doctores enſeñã, que el religioſo con eſſa licencia interpretatiua no podria miniſtrar en el tal caſo el ſacramento de la extrema vncion, ni el viatico. Eſto tiene Syluestro en el lugar citado, y cita por eſta ſentẽcia a algunos Doctores.

A eſta ſentencia ſe mueue, porque la Clemẽtina ya citada prohibe ſo pena de deſcomuniõ latæ ſententiæ, que los religioſos no ſe entremetan a miniſtrar eſtos ſacramentos.

A eſta dificultad ſe reſponde, que los religioſos en ſemejante neceſsidad pueden miniſtra el ſacramento de la extrema vncion, y el viatico. Eſta ſentencia tienen todos los Doctores citados. y, y ſe prueua por la miſma razõ, y la Clementina ſolamente obliga quando los religioſos con temeridad, y audacia preſumen miniſtrar eſtos ſacramentos, no conſultando los proprios parrochos, y en el tal caſo no ſe haze con audacia y temeridad: ſino con piedad, procurando ſocorrer al enfermo en la tal neceſsidad.

Todauia queda dificultad quando el ſacerdote proprio eſta preſente, y no quiere por ſi miſmo miniſtrar el tal ſacramento, y mayor dificultad es, ſino quiſieſſe que otro ſacerdote ſe lo miniſtraſſe, y eſtuuieſſe repugnante. Porque entonces no ay voluntad interpretatiua, y ratihabicion del proprio parrocho, porque eſta repugnando.

A eſta dificultad ſe reſpõde que en el tal caſo puede qualquier ſacerdote, aunq̃ ſea religioſo miniſtrar al enfermo el ſacramẽto de la extrema vncion y de la Euchariſtia. La razon es, porque no es coſa veriſimil q̃ la Igleſia quiere en el tal caſo deſamparar el tal enfermo, y priuarle de vn tan gran beneficio, que inſtituyò Chriſto para el bien de los hombres. En el tal caſo tiene el ſacerdote licencia interpretatiua y ratihabicion de la Igleſia y de los prelados ſuperiores, y no del proprio parrocho, y anſi ſe reſponde a la razon de dudar.

Pero haſe de aduertir cõ Syluestro en el lugar citado, que el proprio ſacerdote, aunque eſtè deſcomulgado, puede dar licencia a otro ſacerdote, para que adminiſtre el ſacramento de la extrema vncion. Porque el miniſtrar eſte ſacramento, no pertenece a la poteſtad de juriſdicion, ſino de orden.

La vltima dificultad es, ſi en extrema neceſſidad, y no auiendo otro ſacerdote, podria el enfermo recebir eſte ſacramento de vn deſcomulgado no tolerado de la Igleſia. La razon de dudar es, porque en el tal caſo no ſe puedẽ recibir del tal deſcomulgado los ſacramentos de la penitencia, y del altar, como queda dicho atras. Luego tambien ſe podra recebir eſte ſacramento. Porque como eſte ſacramento no es neceſſario, tampoco es neceſſario recebir los otros dos ſacramentos, real y verdaderamente.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que parece ſer coſa cierta, q̃ no es licito recebir eſte ſacramento del tal deſcomulgado. Porq̃ no ay Doctor que toque eſte punto y anſi parece q̃ lo dexan por aſſentado, que no es licito. Y la razon es, no ſer ſacramento de neceſsidad, que los ſacramẽtos de la penitencia y del altar ſon ſacramentos de neceſsidad, y es neceſſario de derecho diuino recebillos real y verdaderamẽte en aquel articulo. Por lo qual fue coſa conueniẽtiſsima, que qualquier ſacerdote los pudieſſe dar en ſemejante articulo.

Cap. VI. De los que han de recebir eſte ſacramento.

PRimera concluſion. Eſte ſacramento de la extrema vncion no ſe ha de dar, ſino ſolo a los enfermos. Eſta concluſion es de Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos. Particularmente la tiene el Padre Maeſtro Soto, y Syluestro, y Nauarro, y todos los Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero de Santiago, que dize que ſi alguno eſta enfermo, llame los ſacerdotes, que le den la extrema vnciõ. En el qual lugar claramente ſupone que ſe ha de dar al que eſta enfermo. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſte ſacramento tiene vna manera de cura y tiene por efecto la ſalud corporal, como ya hemos dicho. Luego el tal ſacramẽto no ſe ha de dar, ſino a los enfermos. Eſto ſe determina en el capitulo vnico de ſacra vnctione, y en el Concilio Florentino.

D. Tho. in addit. q. 32. art. 1. Sot. in 4. d. 23. q. 2. ar. 2. Syl. v. ext. vnctio. q. 5. Nauarr. in mann. c. 22. nu. 13. 14.

Segunda concluſion. De tal manera es neceſſario q̃ eſte ſacramento ſe dè al enfermo, q̃ ſi ſe dieſſe a vn hombre ſano no ſeria ſacramẽto. De ſuerte, que no ſolamẽte es neceſſario como precepto, ſino que el ſano es ſubjecto incapaz deſte ſacramento. Eſto enſeña el P. Maeſtro Soto, y todos los Doctores citados. Las razones hechas por la concluſion paſſada, conuencen eſto miſmo.

De ſuerte, que como el q̃ no tiene pecado,

es incapaz del sacramento de la penitencia y la muger es incapaz del sacramento de la Ordẽ ansi tambien el sano es incapaz del sacramẽto de la extrema vncion, y esto declara el vso perpetuo de la Iglesia, que nunca da este sacramẽto, sino a los enfermos, y no a los sanos.

Tercera conclusion. Este sacramento no se ha de dar, sino a los enfermos q̃ estan vezinos y cercanos a la muerte. Esta conclusion tienen todos los autores citados, particularmente el P. M. Soto. Prueuase lo primero, porque en el Cõcilio Florentino se determina, que este sacramento se ha de dar al enfermo, del qual se teme que ha de morir.

Lo segundo se prueua del vso vniuarsal de toda la Iglesia, q̃ nucca da este sacramento, sino a semejantes enfermos. Lo tercero se prueua, porq̃ este es el vltimo remedio que Christo dexò a sus fieles. Luego ha se de dar en lo vltimo de su vida despues de auer recebido los otros remedios, para q̃ se dispõgã y purifiquẽ para gozar de Dios, y ansi se ha de dar despues de auer recebido el viatico. Pero ha se de aduertir, q̃ para recebir este sacramento, no se ha de esperar lo vltimo de la muerte, quando el enfermo no tiene sentido ninguno.

La razon es, porq̃ el efecto principal deste sacramento, es espiritual, y ansi es necessario q̃ el enfermo tenga sentido para percebir este efecto, y tãbien, porque este sacramento se ordena a la salud corporal, la qual ha de obrar sin milagro ninguno. Luego ha se de dar a tiẽpo, q̃ pueda hazer este efecto sin milagro, y quando el enfermo no esta en lo vltimo, y ansi Santiago aduertidamente dize, que si alguno esta enfermo, llame los sacerdotes para vngirle, y no dize, si alguno esta a lo vltimo.

La dificultad esta, si la extrema vncion se diesse a vn enfermo ordinario, que no esta vezino a la muerte, ni se teme morira de la tal enfermedad, si seria el sacramento valido. La razon de dudar es, porq̃ a este tal no se le ha de dar el sacramento de la extrema vncion como queda determinado. Luego parece que es inpacaz para recebille.

A esta dificultad se ha de responder, que aũ q̃ sea pecado dar el sacramẽto al tal enfermo, con todo esso el sacramento seria valido, Porq̃ Santiago, tan solamente pide q̃ aya enfermedad en el subjecto que ha de recebir este sacramento. De lo qual se sigue lo primero, que para recebir este sacramento no bast[a] que aya peligro de muerte, sino q̃ es necessario que aya enfermedad. Por lo qual este sacramento no se ha de dar a los que entrã en el mar tempestuoso en el qual ay peligro de muerte, ni tampoco se ha de dar a los que entran en la guerra, o en la batalla con peligro de muerte.

Por la misma razon no se ha de dar a los q̃ ahorcan, y a los que condenan a muerte. Sigue

se lo segundo, q̃ este sacramento se puede dar, y se deue dar a algunos enfermos que tienẽ enfermedad mortal, como son aquellos a quien han dado alguna herida mortal, o a quien han dado veneno, aunq̃ estos tales anduuiessen en pie. Este sacramento se puede dar al principio de la enfermedad quando ella de si es mortal. Pero regular y comunmente se ha dar este sacramento quando al parecer del medico, o de personas discretas, el enfermo esta peligroso. De suerte, que para dar este sacramento, es necessario, que el enfermo estè peligroso, y la enfermedad le haze capaz deste sacramento.

Quarta conclusiõ. A los locos y furiosos no se les ha de dar este sacramento, sino fuesse q̃ a tiempos tuuiessen juyzio, como le tienen los lunaticos. Esta cõclusion tiene Sãto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Sylvestro, y Nauarro en el lugar citado. La razon es, porque es efecto deste sacramento, despertar deuociõ y esperança de la gloria, el qual efecto no puede hazer en estos tales. Lo segundo, porque estos tales como no tienen juyzio, no pecan, y ansi no tienen reliquias de los pecados. Luego no se les ha de dar este sacramẽto, porq̃ este sacramento fue instituydo contra las reliquias del pecado. Esta conclusion se entiende de los que perpetuamẽte son locos y furiosos, desde su nacimiẽto. Los que a tiempos tienẽ juyzio como los lunaticos pueden recebir este sacramento, porque en aquel tiempo pueden tener deuocion en orden a este sacramento. Lo mismo es de algunos enfermos freneticos q̃ estan fuera de si. A estos tales se les ha de dar este sacramento, si quando tenian juyzio lo pidieron formal, o virtualmẽte. Esto se entiende segun los Doctores, sino fuesse q̃ huuiesse de auer alguna indecencia en ordẽ al mismo sacramento. Aunq̃ si el esta fuera de si, poca indecencia puede auer respecto del sacramento. Lo que esta dicho destos tales enfermos, se ha de dezir tambiẽ de los que enloquecieron despues de auer tenido juyzio, de suerte, que no son locos desde nacimiento.

D. Thom. in add. q. 32. art. 3. Sot. loco citato. Sylu. extr. vnct. loco citato.

Quinta conclusion. Este sacramẽto no se ha de ministrar a los niños, antes que tengan vso de razon. Esta conclusion enseña S. Thomas cõ todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los demas Doctores. Esta conclusion se prueua con las mismas razones. Porque los niños no pueden tener deuocion a este sacramento. Lo segundo, porque este sacramento esta instituydo contra las reliquias de los pecados actuales, los quales no tienẽ los niños. Pero aduiertase, que para ministrarles este sacramẽto, basta que tengan vso de razon para poder pecar. Quiero dezir, que en estando obligados a confessarse, porque ya se entiende que pueden tener pecados, se les ha de ministrar el sacramento de la extrema vncion, si estan enfermos: porque ya tienen

Art. 4.

tiené reliquias de pecádos, cótra las quales es remedio la extrema vnció. Esto se ha de hazer enseñãdolos, y industriãdolos de la virtud deste sacramento, y aunque es verdad que puede ser que no esten capaces del sacramento de la Eucharistia, les han de ad administrar la extrema vncion. Porque para recebir el sacramẽto del altar, es menester mucha mas discreció, por ser mas alto sacramento que no para recebir el sacramento de la penitencia, y de la extrema vncion.

Sexta conclusion. Si la extrema vncion se administrasse a los q̃ fueron siempre locos, o a los niños que no tienen juyzio, no seria verdadero sacramento. La razon es, porque estos tales son incapaces deste sacramento: porque este sacramento se instituyo contra las reliquias de los pecados actuales. Luego los que no han tenido pecado actual, no son capaces deste sacramento. Lo segundo se prueua, porque respecto destos no tendria verdad la forma deste sacramento que dize. Per istam vnctionẽ & suã piissimam misericordiam remittat tibi quidquid deliquisti per visum, lo que pecaste por la vista, y esto no puede tener verdad en el tal caso.

Acerca de lo que diximos, que este sacramẽto se ha de dar a los que estan fuera del juyzio, si alguna vez le tuuieron, como a los enfermos freneticos se ha de aduertir, que si antes que les diesse el frenesi, o perdiessen el habla, eran hombres perdidos, y sin rastro de penitẽcia, no se les ha de dar este sacramento. Pero quando antes de perder el habla, o el juyzio, no pidieron este sacramento, hase de distinguir: porque si el tal estaua descomulgado, o era de mala vida notoriamente, y no mostro señales de penitencia no se le ha de dar este sacramento: porque el que es malo, siempre se presume malo, sino se prueua lo contrario, como lo dize la regla del derecho. Pero si era de buena vida no se presume q̃ esta oluidado de su salud espiritual en la muerte mas q̃ en la vida. Y ansi se presume, q̃ lo pidio, aunque no se prueua, o q̃ lo pidiera si aduirtiera, o q̃ lo quiso pedir, y q̃ quiças no pudo. Esta doctrina es de Syluestro en el lugar citado y es muy buena. Lo q̃ se ha de aduertir es, q̃ a mi me parece q̃ regular y comunmẽte, a los Christianos q̃ no son notoriamẽte de muy perdida vida, se les ha de ministrar este sacramento: porq̃ estos tales regular y comunmente lo piden por lo menos en virtud y de ordinario los Christianos en el articulo de la muerte dessean estos remedios y los pedirian si pudiessen, y estuuiessẽ en si. Y en estos tales, no se requiere actual deuocion, porque no la pueden tener.

De regulis iuris in 6.

Septima conclusion. Este sacramento se ha de dar a los adultos, aunque esten rezien baptizados, si estan en el articulo de la muerte. Esto enseña Syluestro y otros Doctores que el mismo cita alli: porque aunque es verdad que a estos tales aya perdonado todo pecado quanto a la culpa, y quanto a la pena, pero queda la guerra contra el enemigo. Lo mismo se ha de dezir de aquel que acaba de consiguir indulgẽcia plenaria, y remission de todos sus pecados, quanto a la culpa y pena, y del que tuuo vna obra de finissima contricion, por la qual se le perdono el pecado, quanto a la culpa, y quanto a la pena.

La dificultad esta como se verifica en este caso la forma del sacramento, en la qual se dize, que le perdone Dios lo que pecò por la vista y por los demas sentidos.

A esta dificultad se responde, q̃ de los pecados passados quedaron reliquias las quales se quitã por el sacramento. Tãbien en el tal caso por este sacramento se recibe vna sanidad de la mente, y se conforta para vencer, peleando contra las reliquias del pecado.

Octaua conclusion. Este sacramento se puede ministrar a aquellos, de los quales se duda razonablemente si estan muertos, pero ha se les de dar debaxo de condicion si estan viuos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado y trae a Pedro de Palude. Esto se prueua, porque el sacramento de la penitencia se puede dar debaxo de condicion a vn niño, del qual se duda si es capaz del: y lo mismo es del sacramento del baptismo, el qual se puede dar a vno del qual se duda si esta baptizado. Luego este sacramento se puede dar debaxo de condicion a aquel de quien se duda si esta viuo: porque es la misma razon. Pero en entendiendose ciertamente que esta muerto, no se ha de proceder adelãte. De suerte, que el subjecto capaz deste sacramento es, el hombre adulto que tiene enfermedad peligrosa.

Capit. VII. De las partes que se han de vngir al enfermo, y de la solemnidad con que se ha de celebrar.

PRimera conclusion. De essencia y necessidad deste sacramẽto es vngir los cinco sentidos cõ sus formas parciales, los ojos, y los oydos, y las narizes, y la boca, y las manos, lo qual se ha de entender, quanto a los organos corporales. Esta conclusion es de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado. Tienela Soto, y Syluestro, y Nauarro en los lugares citados. Prueuase lo primero del vso y costũbre de la Iglesia, q̃ se guarda en toda ella. Lo segũdo se prueua con la razon de Santo Thomas, en el lugar citado. Alli se puede ver. *Ar. 5. 76.*

Segunda conclusion. En algunas Iglesias ay costumbre de vngir las renes, y los pies. Esta conclusion consta manifiestamente del vso de las tales Iglesias. Pero ha se de aduertir lo que aduierte

aduierte Santo Thomas, que el vso vniuersal de toda la Iglesia es vngir los cinco sentidos, en lo qual se sinifica que estas cinco vnciones son essenciales, y de necessidad del sacramento. Pero en las Iglesias particulares ay vso particular de vngir los pies, y las renes. En lo qual se da a entender, que estas vnciones no son essenciales, porque si lo fuerã, fuera costumbre vniuersal de toda la Iglesia. Y aunque es verdad que el Concilio Florentino cuenta siete vnciones, no las cuẽta como essẽciales, ni como necessarias todas en el mismo grado, cuentalas, porque se vsan todas en algunas Iglesias. En lo que toca a la vncion que se ha de hazer en el sentido del tacto, se ha de hazer en las manos, como lo declaran todos los Doctores: porque en las manos tienen mas fuerça y vigor, y alli resplandece mas.

Acerca desta conclusiõ es la dificultad que començamos a tocar arriba, si cada vncion con su forma parcial tiene fuerça y virtud de dar gracia en este sacramento. En esta dificultad ay diuersas sentẽcias. La primera sentẽcia es, que por qualquiera vncion de las essenciales, se da toda la gracia deste sacramento. Esta sentencia tienen algunos Doctores. De suerte, que si el sacerdote ha hecho la primera vncion con su forma parcial, y se muere el enfermo, lleua toda la gracia del sacramento de la extrema vncion. La razon desta sentencia es, porque Santo Thomas muchas vezes compara este sacramento con el sacramento del altar, en tener parciales materias, y formas. Y lo mismo hazen otros Doctores. Y es muy probable sentencia, que toda la gracia del sacramento de la Eucharistia se da tomando qualquiera de las especies sacramentales. Luego tambiẽ es probable, que la gracia total deste sacramento de la extrema vncion se da por qualquiera de las vnciones, cõ su forma parcial. La segunda sentencia es, que qualquiera de las vnciones con su forma parcial da la gracia parcial deste sacramento. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos. Y se prueua lo primero, porque qualquiera vncion con su forma parcial es parte de sacramento, como es cosa notoria. Luego haze algun efecto en el alma. Lo segundo se prueua, porque en el sacramẽto de la Eucharistia, qual quiera consagracion por si tiene su fuerça y virtud, y la forma de consagrar el pan haze luego su efecto antes que se haga la forma de la consagracion del vino. Y en toda sentẽcia las especies de pan por lo menos dan su gracia parcial deste sacramento. Luego lo mismo sera en nuestro caso, que cada vncion da su gracia parcial. Esta sentencia ansi declarada tienen algunos Doctores, Medina, el qual cita a Adriano, y algunos citan al Maestro Cano. Palude, y Scoto, y Fray Martin de Ledesma enseñan, que esta sentẽcia es probable.

Medi. C. de pæn. tra. 2. q. de integ. confes. Pal. in 4. d. 23. q. 3. Scot. c. vni. art. 12. Lede. q. 34. art. 2.

La tercera sentencia es, que la gracia deste sacramento, ni parcial, ni total, no se da por ninguna de las vnciones, hasta que se acabe la vltima essencial cõ su forma. De suerte, que si el enfermo se muriesse antes de la vltima vncion, no lleuaria gracia alguna gracia deste sacramento. Esta sentẽcia tiene el Maestro Soto, y Fray Martin de Ledesma, y comunmente los Theologos. Ante todas cosas se ha de suponer, que en esta dificultad hablamos de las vnciones essenciales que son partes deste sacramento, y no de las accidentales, de las quales diremos luego vna palabra.

Digo lo primero, que la primera sentencia no me parece probable. La razon es, porque todas las vnciones con sus formas parciales, hazẽ vn entero sacramento. Luego la virtud total de dar gracia total en todas ellas, esta y no en cada vna por si. Lo segundo, porque si la primera vncion con su forma parcial tiene virtud de dar toda la gracia, no seria necessario hazer las demas vnciones. Echarse ha de ver no ser probable esta sentencia, respondiendo a su razon: porque ay gran diferencia entre el sacramento del altar, y la extrema vncion. En qualquiera parte, y especie del sacramento del altar, esta la total virtud de dar gracia, que es Christo. Y ansi no es marauilla, que cada especie de la total gracia del sacramento. Pero la virtud total del sacramento de la extrema vncion, no esta en qualquiera vncion, con parcial forma, sino en todas juntas: porque todas juntas son vn instrumẽto total de la diuina virtud. Por lo qual cada vna por si no tiene la total virtud, ni puede dar la total gracia. Esto se declara mejor, si consideramos, que las partes del sacramento de la Eucharistia de su naturaleza no tienen fuerça y virtud cada vna por si de dar la gracia total deste sacramento, sino como por accidens, en quanto contienen a todo Christo, como queda dicho arriba. Digo lo segundo, que la segunda sentencia es probable, y muy pia. Lo qual se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. Digo lo tercero, que la tercera sentẽcia es la mas probable y la que lleua mas camino. Esta sentencia enseña Santo Thomas. Esta conclusion se prueua, porque el sacramento de la extrema vncion es vn sacramento como q̃da dicho arriba. Luego no da gracia hasta q̃ estè cumplido y perfecto, y ansi no da gracia hasta la vltima vnciõ cõ su forma. La mayor probabilidad desta sentẽcia, se echara de ver soltando las razones de la segunda sentencia. A la primera razõ se respõde, q̃ todas las vnciones cõ sus formas parciales en orden a la vltima, se hã como materia. De la vltima dependen en su significaciõ, y causalidad, y ansi hasta q̃ llegue la vltima, no pueden causar gracia. A la segunda razon, quãto a lo q̃ toca a la cõsagracion se ha de

D. Thom. in add. q. 32. art. 6.

responde, que esto depende de la institucion de Christo, y Christo instituyò que las formas parciales de la consagracion, tuuiessen luego su efecto, como consta de la tradicion de la Iglesia, y no en el sacramento de la extrema vncion, las parciales vnciones con sus parciales formas. Esto tiene algun fundamento en la naturaleza de los mismos sacramento. Lo primero, el sacramento del altar esta instituydo como combite, y en el combite la comida y mantenimiento tiene su fuerça y virtud, por si distincta y independente de la beuida. Por esta razon la consagracion del pan luego tiene su efecto y constituye el mantenimiento, y la consagració del vino ni mas ni menos. Pero el sacramento de la extrema vncion no es desta manera, porq se ordena a vna perfecta sanidad, y limpieza de las reliquias de los pecados, y ansi fue cosa conuenientissima, q las formas parciales con sus parciales vnciones no hiziessen efecto hasta la vltima, y q entonces se causasse esta entera sanidad. Particularmente, q los pecados mortales se perdonā todos juntos, y no se puede perdonar vno sin otro. Luego fue cosa conuenientissima, que las reliquias destos pecados se quitassen todas juntas, y no vna sin otra. Lo segundo puede auer diferencia de parte de las mismas formas: porque en el sacramento de la Eucharistia, la forma es vna oracion del indicatiuo, la qual de presente ha de ser verdadera, y hazer luego lo que significa. Pero la forma de la extrema vncion, es deprecatoria, y no es necessario que haga luego su efecto, sino por el tiempo que ruega. Lo tercero, porque el efecto de la extrema vncion es vno, de tal manera q tiene connexió el de todas las partes q se vngen. Porq es vna gracia que remite perfectamēte todos los pecados cometidos por los cinco sentidos, quanto a sus reliquias, y vna ayuda de Dios para vēcer todas las dificultades de la enfermedad. Y aunq es verdad, que vn pecado venial se puede perdonar, sin q se perdone el otro, y las reliquias de vn pecado mortal sin q se quiten las del otro: pero muchas vezes vn pecado mortal se haze, obrando juntamēte muchos sentidos. Por lo qual de razon deste sacramento es, que el efecto se haga todo junto. Pero el efecto de las consagraciones de su naturaleza no tienen necessaria connexion entre si: porq el cuerpo de Christo puede estar apartado de su sangre como lo estuuo los tres dias de su muerte, y ansi se puede consagrar lo vno sin lo otro. En lo q toca a dar gracia, no ay duda sino q las vnas especies dan gracia, en el punto q se reciben, antes que se reciban las otras. Pero no se sigue de ay, que sea lo mismo deste sacramento. Porq como deziamos, quāto a esto tambien ay diferencia: porq el sacramento del altar esta instituydo como combite, en el qual el mantenimiento tiene luego su fuerça y haze su efecto distincto de la beuida. Pero el sacramento de la extrema vncion, tiene por efecto vna perfecta, y entera sanidad, como ya hemos dicho.

En lo que toca a las demas vnciones accidētales, se ha de aduertir, q el sacerdote que vngiere con siete vnciones, ha de tener intencion la que tiene la santa madre Iglesia, que es de vngir y ministrar este sacramento con las vnciones essenciales.

Tercera conclusió. Aunque en las vnciones no se guarde el orden q se suele guardar comunmente, q es vngir primero los ojos, y luego los demas sentidos sera verdadero sacramēto. Esto enseñan todos los Doctores citados: porq aunque se confunda el orden de las vnciones, queda lo que es essencial al sacramēto. Verdad es, que seria mal hecho que el sacerdote no guardasse este orden.

Quarta conclusion. Los que no tienen los organos de los sentidos, han los de vngir en la parte mas proxima, y cercana. Como sino tiene manos el enfermo, le han de vngir en la parte del braço, mas vezina, y cercana a la mano. Y les que son ciegos, y sordos desde su nacimiento, tambien han de ser vngidos en los ojos, y en los oydos, porque aunque es verdad, que estos tales no han pecado por los organos de aquellos sentidos: pero pueden pecar por las potencias internas, que corresponden a los tales organos. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados.

Vltima conclusion. El sacerdote quādo ministra este sacramento ha de guardar el rito, y ordinario, y las ceremonias que manda el manual, q se guarden, que es dezir ciertas oraciones, q estā en el manual. Esto enseñan tambien todos los Doctores citados. Esto se ha de entēder, sino es q el enfermo se muera tan apriessa q no aya lugar de dezir mas de lo que es essencia del sacramento. Entonces se han de dexar todas las demas cosas, y todas las demas ceremonias: y dezir y hazer tan solamente lo que es essencial al tal sacramento.

Capitulo VIII. De como se puede iterar este sacramento.

Primera conclusion. El sacramento de la extrema vncion de su naturaleza se puede iterar. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y Nauarro en los lugares citados y todos los demas modernos Theologos. Prueuase esta conclusion, porque este sacramento no imprime character. Luego puedese iterar.

D. Th. in 4. dist. q. 33. art. 1. ad. 2. Sot. in 4. d. 23. q. art. 3.

Segunda conclusion. Este sacramento de la extrema vncion, no se puede iterar mientras dura el mismo estado de la enfermedad, y el mismo

mismo peligro de muerte. Pero aunque persevere la misma enfermedad, si se ha librado vna vez del estado y peligro de muerte, y bueluo otra vez a el, entonces se puede boluer a repetir. En esto conuienen los mismos Doctores. La razon es, porque este sacramento se ministra para la salida desta vida, como el viatico. Luego en el mismo estado de la enfermedad no se puede iterar, pero puedese iterar si muda el estado, y ay dos vezes peligro de muerte. La duda es, en caso que vn hombre enfermo recibio el sacramento de la extrema vnccion indignamente, de suerte que no recibio gracia. Y la enfermedad va siempre creciendo, hasta llegarle a la muerte, en este caso este sacramento no le dio la gracia necessaria al enfermo. Digo la que le auia de dar el sacramento recebido deuidamente. Luego en este caso se podra boluer a vngir el enfermo, sin que mude la enfermedad el estado, para que el sacramento le dè la gracia, y las demas ayudas sobrenaturales.

A esta dificultad se puede responder, que este sacramento hará su efecto de dar gracia, quando quite el impedimento el enfermo, y la indisposicion por verdadera contricion: porque este sacramento no se puede iterar en el mismo estado de la enfermedad, y ansi participa algo de los sacramentos que no se pueden iterar. Y como el baptismo quitado el impedimentō da la gracia, ansi tambien este sacramento. Lo segundo se podia dezir que la gracia deste sacramento no es necessaria para saluarse el hombre, y ansi aunque el sacramento no aya dado gracia, no se ha de repetir.

Cap. IX. De la disposicion necessaria para recebir este sacramento, y de su vtilidad.

PRimera conclusion. Para recebir este sacramento digna y fructuosamente, es necessaria intencion, por lo menos virtual de recebir este sacramento. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque para recebir el fructo de los demas sacramentos, por lo menos es necessaria esta intencion. Arriba queda dicho de los freneticos, quando se les ha de ministrar este sacramento. Basta que le piden interpretatiuamente, recibiendo el viatico, o pidiendo confession, y el sacramento de la Eucharistia.

Segunda conclusion. La disposicion necessaria para recebir dignamente este sacramento, de suerte que dè gracia, y haga su effecto es, que el enfermo estè contrito, o por lo menos que segun prudencia piense que tiene contricion y gracia. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque este sacramento es sacramento de viuos, y ansi el que le recibe ha de tener vida de gracia, o por lo menos pensar conforme a prudencia que la tiene. De lo qual se sigue, que este sacramento puede dar alguna vez primera gracia, y hazer de atrito contrito. Como si vno pensasse que esta contrito, y en gracia para recebir este sacramento, y realmente no esta contrito sino tā solamente atrito, llegandose a este sacramento y vngiendole queda contrito.

Tercera conclusion. No ay precepto diuino, ni ecclesiastico de recebir el sacramento de la extrema vnccion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque este sacramento aunque es muy vtil y prouechoso no es sacramento de necessidad como otros sacramentos. Luego no ay precepto diuino ni ecclesiastico de recebirle. De lo qual se sigue, que no es pecado mortal de su naturaleza, no le recebir este sacramento de la Extrema vnccion, aunque vno este muy enfermo Porque no haze contra precepto diuino, ni ecclesiastico. Dixe de su naturaleza, porque si huuiesse menosprecio, o escandalo, seria pecado mortal no le recebir. Y quando el enfermo esta en peligro de muerte y no quiere recebir este sacramento estando en su juyzio entero, parece cosa muy verisimil, que ay menosprecio, y escādalo de los fieles parece cierto, pues no quiere recebir en semejante passo vna cosa tan vtil y prouechosa, y que da gracia, y ayuda sobrenatural, para vencer las tentaciones en aquel passo.

Quarta conclusion. El sacramento de la extrema vnccion, no se puede dar a los enfermos en tiempo de entredicho, aunq̃ se pueda ministrar el sacramento de la penitēcia, y de la Eucharistia. Esta conclusiō enseña Palude y Nauarro, el M. Soto, y otros Doctores. La razon es, porq̃ este sacramēto de la extrema vnccion, no es sacramento de necessidad, ni ay precepto diuino del, y ansi la prohibicion de la Iglesia, respecto deste sacramento tiene su fuerça. Pero el sacramento de la penitēcia, y de la Eucharistia son sacramentos de necessidad, y ay precepto diuino de recebirlos en el articulo de la muerte. Luego la prohibicion de la Iglesia no se puede estender a estos sacramentos.

Pal. in 4. d. 13. q. 1. ar. 3. Nau. c. 27. nu. 79. Sot. d. 21. q. 3. art. 1.

La dificultad esta, quando el enfermo no pudiesse recebir otro sacramento: sino la extrema vnccion, si se la podrian ministrar en tiēpo de entredicho no auiendo licencia. La razon de dudar es, porq̃ en el tal caso el no recebir los demas sacramentos, se podia suplir recibiendo este sacramento, el qual da gracia, en algū caso puede hazer de atrito cōtrito. En esta dificultad Palude en el lugar citado enseña, q̃ en este caso es licito ministrar el sacramento de la extrema vnccīō, no obstante el entredicho: porq̃ es como medio necessario, pues no tiene otro q̃ tēga razō de sacramēto. Esta sentencia no parece del todo improbable por la razon hecha.

A esta dificultad se responde, que es muy mas probable, y casi cierto, que en el tal caso no es licito ministrar al enfermo el sacramento de la extrema vnccion. Esto enseñan comunmente los Doctores: porque dizen, que la extrema vnccion no se puede ministrar en tiẽpo de entredicho, y nunca sacan este caso. La razon es, porque este sacramento en ningun caso es sacramento de necessidad, ni ay precepto diuino de recebirle. Luego la prohibicion de la Iglesia estiendese a estos casos. Y ansi se responde a la razon de dudar.

Quinta conclusion. El sacramento de la extrema vnccion, regular y comunmente se ha de dar despues del viatico. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores citados. La razon es, porque el sacramento del altar es necessario, y ansi hase de dar primero: y por esta razon se llama extrema vnccion, porque es el vltimo remedio que tiene la Iglesia. Esto consta tambien del vso mas general y comun de toda la Iglesia. Pero hase de aduertir, que no ay precepto diuino ni ecclesiastico de guardar este orden. Por lo qual si tuuiesse alguna causa para ministrar al enfermo la extrema vnccion primero que el viatico, se podria hazer sin pecado. Tambien donde huuiere costumbre de dar primero la extrema vnccion que el viatico, se podra hazer sin pecado. Esta costumbre he entendido que ay en alguna religion. La razon es, porque todos los sacramentos son como disposiciones para limpiar el alma, y para recebir muy dignamente el sacramento del altar. Luego donde huuiere costumbre de recebir primero el sacramento de la extrema vncion por esta razon se podra guardar.

Tratado del sacramento de la Orden.

Este sacramento es grandemente necessario en la republica Christiana, aunque no sea necessario a los particulares della: por lo qual hemos de tratar muy en particular deste sacramento, y de todas las cosas que le pertenecen.

Capit. I. De la essencia del sacramento de la Orden.

D. Tho. in addi. q. 34. ar. 3. Mag. in 4. d. 24. Soto. q. 1. art. 1. Sylu. verb. ordo. 1. Nauarr. in Man. c. 22. §. 17. Conc. Trid. ses. 23 c. 3. Conc. Trid. ses. 23. c. 2. & ca. 1. & 2.

Primera conclusion. La orden de la Iglesia es verdadero sacramento. Esta conclusion enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro con todos los Doctores, particularmente el P. M. Soto, Syluestro, y Nauarro. Esta conclusion se prueua, porque el sacramento como queda dicho atras, no es otra cosa sino vna señal de vna cosa sagrada que sanctifica el alma. Y la orden es vna señal de cosa sagrada, que santifica el alma, como consta claramente, porque da gracia. Luego es verdadero sacramẽto. Esta verdad esta determinada en el Concilio Tridentino tratando de la orden, y en el Concilio mismo Tridentino en la session septima se cuenta entre los sacramẽtos de la nueua ley, y el Concilio Florentino en aquel decreto de la vnion de los Armenos tambiẽ lo pone entre los sacramentos de la Iglesia. De lo qual se sigue, que en ninguna manera se puede dezir, que la orden no es propriamente, y verdaderamente sacramento de la nueua ley, como lo dixo algun Doctor. Porque ya esta determinado lo contrario.

Segunda conclusion. El orden sacerdotal sin duda ninguna es verdadero sacramento de la ley de gracia. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. Prueuase lo primero de la determinacion del Concilio Tridentino, que ansi lo determina. Lo segundo se prueua, porq̃ como queda dicho la Orden verdaderamẽte, y propriamente es sacramento de la nueua ley. Y la orden sacerdotal es la principal y fin de todas las demas a la qual se ordenan todas. Luego el orden sacerdotal verdaderamente, y propriamente es sacramẽto de la nueua ley. De lo qual se ha de ver el M. Soto en el lugar citado. De esto se sigue, que el sacerdocio es de derecho diuino instituydo por Christo, como despues diremos, hablando de la institucion deste sacramento. Porque si es sacramento de la nueua ley, ha de estar instituydo por Christo nuestro Señor. Porque todos los sacramentos de la nueua ley los instituyò Christo, y son de Derecho diuino. *Art. 4.*

Tercera conclusion. La orden de Diacono, y Subdiacono, son verdaderamente, y propriamente sacramentos de la nueua ley. Esta conclusion es contra Durando: el qual sin razon enseña, que estas ordenes no son sacramẽtos, sino sacramentales. Pero nuestra conclusion tienen todos los Doctores particularmẽte Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Alberto Magno, y San Buenauentura, y Palude, Mayores en la dis- *Dur. in 4. d. 24. q. 2.*

la distincion citada, y todos los Doctores citados por la primera conclusion. Esta conclusiō se prueua lo primero, porque qualquiera destas ordenes es señal de cosa sagrada que nos sātifica, porque dan gracia. Luego tiené razon de verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque si estas ordenes fueran sacramentales respecto del sacerdocio auianse de dar juntamente con el sacerdocio, y no mucho antes, como lo haze la Iglesia. Luego estas ordenes no son sacramentales, sino verdaderos sacramentos.

La dificultad esta de las quatro ordenes menores, si tienen razon de sacramento de la nueua ley. En la qual dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que las quatro ordenes menores no tienen razon de sacramento de la nueua ley, sino son sacramētales. Esta sentencia tiene Durando, porque tiene que la orden de Diacono, y subdiacono no es sacramento, y ansi por fuerça deue dezir, que las quatro ordenes menores no son sacramento. Esta sentencia parece que aprueua el P. M. Soto en el lugar citado en la septima conclusion, quādo dize, que sin peligro de error se puede defender y tener, que las quatro ordenes menores no son sacramentos. Esta misma sentencia tiene Cayetano. Y parece que la tiene el Maestro de las sentencias, quando dize, que las quatro ordenes menores no las instituyo Christo, sino la Iglesia. La razon desta sentencia es, porque los tales ministros por estas ordenes menores no quedan dedicados a oficios que pertenezcā a la altissima dignidad de cōsagrar el cuerpo y sangre de Christo, sino para disponer el pueblo, y para este effecto no es necessario q̄ sean sacramentos que impriman character y dé gracia. Esto confirman, porque exercitar las proprias obras destas ordenes en pecado mortal, no es pecado mortal como queda dicho arriba. Luego no son sacramentos que den gracia y impriman character para estos oficios. De suerte que segun esta sentencia las quatro ordenes menores son vnos sacramentales instituydos por la Iglesia como disposiciones preuias para el sacramento de la orden. Esta sentencia es probable.

Caiet. in q. de ritu ord.

A està dificultad se responde ser muy mas probable la contraria sentencia, que son verdaderamente sacramentos, y esta sentencia se ha de seguir. Esta sentencia es casi comun entre entre los Theologos. Tienela S. Thomas, Palude, Scoto, Capreolo, Ricardo, y S. Buenauentura. Prueuase lo primero, porque como queda dicho, el sacerdocio y las demas ordenes mayores son verdaderos sacramentos como va quedа determinado. Luego lo mismo sera destas ordenes menores, porque parece la misma razō. Lo segundo, porq̄ estas ordenes menores son vnas señales sensibles que tienen materia y forma sensible, y segun S. Tho. imprimé character. Luego son verdaderos sacramentos. Que tengan materia y forma sensible lo enseña el Concilio Florentino. Lo tercero, porque como enseña el mismo Concilio, y lo determina, el ministro ordinario de las ordenes menores es el Obispo. Luego las ordenes menores tienen razon de verdadero sacramento.

D. Thom. in addi. q. 37. art. 3. Pal. in 4. d. 24. q. 1. artic. 2. Capr. ar. 1. Sco. q. 1. Ricar. q. 2. Bon. in 2. p. d. ar. 5. q. 2. D. Thom. in add. q. 35. art. 2.

De lo qual se sigue, que segun esta sentencia por lo menos son siete las ordenes que tienen razon de verdadero sacramento. A la razon de contraria sentencia se responde, que por las ordenes menores los ministros quedan dedicados y consagrados a oficios que pertenecen al altissimo sacramento del altar, los quales se han de declarar despues. Verdad es, que los tales ministros no siruen tan proximamente, y tan de cerca al sacramento del altar, como los q̄ estan ordenados, con las ordenes mayores. A la confirmacion se responde, que el exercitar estos oficios en pecado mortal de su naturaleza es pecado mortal: pero por ser la materia ligera y no tan graue no es pecado mortal sino pecado venial. Como diximos arriba que el subdiacono segun sentencia probable no peca mortalmēte haziendo su oficio en pecado mortal, porq̄ la materia no es graue, sino ligera.

La segunda dificultad es, si la corona y primera tonsura es sacramento. La razon de dudar es, porque conforme a la sentencia mas probable las ordenes menores son verdadero sacramento. Luego lo mismo sera de la corona: porque es la misma razon. En esta dificultad Syluestro en el lugar citado dize que los Canonistas enseñan que la primera tonsura es orden, en lo qual parece que significan que es sacramento. Porque lo que tiene razon de orden en la Iglesia tiene razon de sacramento. Como el mismo dize de las ordenes mayores.

Sylu. q. 1.

A esta dificultad se responde, que la primera tonsura no es orden ni sacramento. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado, y dize, que es sentencia de todos los Theologos. Esta misma sentencia tiene S. Tho en el lugar citado, y S. Buenauentura, y Ricardo, y el P. M. Soto. Esto se prueua, porque orden que tēga razon de verdadero sacramento es aquella en la qual se da algun poder espiritual, como lo enseña S. Tho. y en la primera tonsura no se da poder ninguno espiritual para obra espiritual como luego diremos. Luego la corona no es orden ni sacramēto. Hemos de dezir que la primera tonsura es como vna disposicion preuia, y vna preparacion conueniētissima para recebir las ordenes que tienen razon de verdadero sacramento. De suerte, que por la corona los clerigos no estan diputados ni dedicados a algun oficio perteneciente al culto diuino, el qual no puedan hazer los seglares, sino solamēte estan diputados para cantar las diuinas alabā-

Sot. in 4. d. 14. q. 2. ar. 2.

ças,

gas, para lo qual se requiere poder espiritual. A la razon de dudar se responde de lo dicho q̃ ay gran diferencia entre las ordenes menores, y la corona. Que en las ordenes menores da se poder espiritual para algun oficio, el qual no se da en la primera corona, y ansi las demas ordenes son sacramentos y no la primera corona.

La tercera dificultad es, de la dignidad episcopal si tiene razon de orden, y es verdadero sacramento. La razon de dudar es, porque al Obispo se le da vn poder espiritual para vna obra espiritual, el qual no tienen los simples sacerdotes. Porque el Obispo tiene poder de cõsagrar y ordenar otros sacerdotes: luego propriamente, es ordẽ que tiene verdadera razon de verdadero sacramento. En esta difficultad Syluestro en el lugar citado en la duda tercera dize, que los Canonistas tienen, que el ser Obispo tiene razon de orden, de suerte, que es verdadero sacramento y imprime character: y en fauor desta sentencia cita a otros doctores.

A esta dificultad se respõde que el ser Obispo no es orden q̃ tenga razon de verdadero sacramento. Esta sentencia tiene S. Tho. y todos sus discipulos, particularmente el P. M. Soto en los lugares citados, y lo mismo tiene Syluestro. Esto se prueua lo primero, porque comũmente en la Iglesia se dize que ay siete ordenes que tienen razon de verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque quando a vno hazẽ Obispo no se le imprime character de nueuo. Porque si esto fuesse verdad seguiriase claramente, que si a vn diacono, o subdiacono ordenassen de Obispo quedaria ordenado sin ser sacerdote. Lo qual no es verdad, como consta manifiestamente. Que esto se siga se prueua, porque si a vn subdiacono ordenassen de sacerdote, ordenado quedaria sin ser diacono, y tẽdria verdadero character sacerdotal. De suerte, que el Obispo es superior al sacerdote en la dignidad Episcopal, y por esta razon se llama orden. Pero no tiene razon de sacramento. El ser Obispo, no es otra cosa, sino estendersele el character, y poder sacerdotal a algunos actos que antes no podia. De suerte, que el Obispo por su ordenacion recibe vna extension del poder, de manera q̃ es perfeto sacerdote, y puede consagrar, y ordenar otros sacerdotes. El simple sacerdote, y el Obispo differen en esto, que el simple sacerdote no tiene essa perfeccion en razon de sacerdote: pero el Obispo tienela. Como el varon y el niño differen, que el niño es imperfecto en razon de hõbre, y no tiene fuerça y virtud de engendrar otro semejante: pero el varon es perfecto en razon de hombre, y puede engendrar otro semejante: ansi tambien el sacerdote simple es imperfecto en su manera: y no puede engendrar, ni consagrar otro sacerdote. Pero el Obispo es sacerdote perfecto, q̃ puede consagrar otros sacerdotes. De manera, q̃ el ser Obispo es como cũplimiento, y perfecciõ del ordẽ sacerdotal, pero no es sacramẽto. Por lo qual, quando ordenã a vno de Obispo, sẽ le da gracia juntamente con la extension del character, para que dignamẽte pueda exercitar los actos de Obispo. A la razon de dudar se responde, que quando ordenan a vno de Obispo, no se le imprime character distincto del sacerdote, sino estiendese el que antes tenia, y ansi no es verdadero sacramento distinto del sacerdocio. De lo qual se colije bien claramente, que en la Iglesia ay siete ordenes tan solamente, que tienen razon de verdadero sacramento.

Quarta conclusion. El sacramento de la orden, es vn sacramento, aunque de diferente manera, que otros sacramentos. Declaremos esta conclusion, diziendo, como este sacramento es vno, pues ay siete ordenes que son verdaderos sacramentos. Este sacramento es vno, y se llama vno por el orden que dize al sacerdocio, no porque en realidad de verdad sea vn sacramento, como es vn sacramento el sacramento del baptismo, o de la confirmacion, o los demas sacramentos: porque en realidad de verdad el Concilio Florentino en los demas sacramentos pone vna materia, y vna forma, y en este sacramento pone diuersas materias y formas. De suerte, que cada sacramento es vno en especie, como dizen los Theologos. Pero este sacramẽto no es vno desta manera, sino por orden a vn sacramento, y a vna consagracion del cuerpo, y sangre de Christo. Esta conclusion ansi declarada es de todos los Doctores. Tienela S. Thom. en el lugar citado, y Syluestro. Esta conclusiõ se prueua lo primero del Concilio Tridentino en el qual se determina, que los sacramẽtos de la nueua ley sõ siete, y entre ellos, y como vno dellos pone el sacramento de la Orden, y lo mismo haze el Concilio Florentino. Luego el sacramento de la Orden es vno. Esto se confirma de la comun doctrina de la Iglesia, que enseña que el sacramento de la orden es vno, porque no pone sino siete sacramentos de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque todas las ordenes se ordenan al sacerdocio, como ya queda dicho. Luego tienen razon de vn sacramento, en quanto se ordenan a vno. *Conc. Trid. sess. 7. c. 1.*

Quinta conclusion. El sacramẽto de la ordẽ fue instituydo por Christo nuestro Señor. Declaremos esta conclusion. Para lo qual hemos de suponer, que en el grado que es cierto, que las ordenes son sacramento, en esse mismo grado es cosa cierta, que son instituydas por Christo nuestro Señor. En esta conclusion conuienen todos los doctores. Esto se prueua lo primero, de la determinacion del Concilio Tridẽtino. Lo segundo de la comun razõ, porque los sacramentos de la nueua ley son fundamento de la Iglesia Catholica. Luego el que instituyo la Iglesia ha de instituyr estos fundamentos. Y Christo *Conc. Trid. sess. 7. ca. 1. & sess. 23. can. 3.*

Christo nuestro Señor es el que fundo la Iglesia, y ansi el es el que instituyò estos sacramentos.

Ordo est signaculum quoddam, in quo spiritualis potestas datur ordinato.
Mag. loco citato.

Sexta conclusion. El sacramento de la ordẽ se difine muy bien que es vna señal en la qual se da poder espiritual al ordenado. Esta diffinicion pone el Maestro de las sentencias. y Sancto Thomas, y el P.M. Soto, Syluestro, y Nauarro en el lugar citado. Declaremos esta diffinicion. De razon del sacramento es, que sea señal, y ansi se dize en la diffinicion que es señal para declarar que es sacramento. Pero es señal en la qual se dà poder espiritual al que se ordena para hazer alguna obra sagrada: lo que se haze exteriormente quando se ordena vno es vna señal sensible en la qual se dà este poder. De suerte, que el sacramento de la orden es vn sacramento de la nueua ley, en el qual se imprime el character, y se da poder de consagrar el cuerpo y sangre de Christo, o de administrar en la tal consagracion. En el orden sacerdotal dase poder al ordenado de consagrar el cuerpo y sangre de Christo, y en las demas ordenes se da poder de administrar en esta consagracion. En lo qual se significa que las demas ordenes se ordenan como a fin al sacerdocio.

Capit. II. De la forma del sacramento de la Orden.

D. Thom. in add. q. 34. art. 4
Sot. in 4. d. 24. ar. 20.

PRimera conclusion. La forma del sacramẽto de la orden se declara muy bien por palabra del imperatiuo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y el P.M. Soto. Y se prueua lo primero del Concilio Florentino, adonde se pone la forma deste sacramento por palabra del imperatiuo (accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro viuis & mortuis, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.) Esta es la forma del sacerdocio. Las formas de las demas ordenes se han de ver en el pontifical Romano, adonde se ponen con palabra del imperatiuo. Lo segundo se prueua, porque este sacramento se ordena a dar poder a los ministros de la Iglesia en orden a la misma Iglesia. Luego conuenientissimamente la forma deste sacramento se pone por palabra del imperatiuo. Pero hase de aduertir, que no es necessario que estas formas se hallen en el Euangelio, o en el Concilio, o en el Derecho, sino basta que consten por tradicion vniuersal de la Iglesia que vsa dellas.

La primera dificultad es, si es de necessidad deste sacramento, que se declare por palabra del imperatiuo, de suerte, que sino se haze ansi no sera verdadero sacramento. La razon de dudar es, porque en el Concilio Florentino se pone la forma deste sacramento por palabra del imperatiuo, y este es el vso comun de toda la Iglesia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no es de necessidad ni de essencia deste sacramento, que la forma se declare por palabra del imperatiuo, diziendo, Accipe potestatem, &c. Sino que se puede poner por oracion, o palabra del indicatiuo. De suerte, que si el Obispo ordenando a vno le dixesse de presente, trado tibi potestatem, &c. Seria verdadero sacramento, y quedaria legitimamente ordenado. La razon es, porque en el exercicio parece que seria el mismo sentido.

Digo lo primero, que es de necessidad del precepto, que la forma deste sacramento se declare por palabra del imperatiuo. De suerte, que si el Obispo ordenasse con la forma del indicatiuo diziendo, trado tibi potestatem, pecaria mortalmente. La razon es, porque no ministra el sacramento con la forma ordinaria, y comun, de que vsa la Iglesia.

Digo lo segundo, que es probable, que no es de essencia del sacramento, que la forma se diga por palabra del imperatiuo, sino basta que sea del indicatiuo: pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua con la razõ hecha en su fauor que tiene alguna probabilidad. La segunda parte se prueua del Concilio Tridentino, y del vso de la Iglesia, que siempre pone la forma por palabra de imperatiuo.

La segunda dificultad es, si es necessario declarar en la forma deste sacramento el mysterio de la Sanctissima Trinidad, diziendo en el fin de la forma, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. La razon de dudar es, porque en el sacramento del baptismo, y de la confirmaciõ, esto es de necessidad del sacramento. Luego lo mismo sera en este sacramento.

Digo lo primero, que no es de necessidad del sacramento, que en la forma se declare el mysterio de la Sanctissima Trinidad. En esta conclusion conuienen comunmente los Theologos. Esto se prueua porque el Concilio Florentino no pone esto como cosa necessaria al sacramento, y tambien, porque este sacramẽto no es profession de la Fe particularmente. Luego no es necessario, que se declare el mysterio de la santissima Trinidad en la forma.

Digo lo segundo, que es cosa decente, y conueniente declarar este mysterio en la forma.

Esta conclusion es de todos los Doctores. Prueuase del Concilio Florentino y del vso vniuersal de toda la Iglesia. A la razon de dudar se responde muy facilmẽte, q̃ en el sacramẽto del baptismo muy en particular se professa la Fe, y ansi es necessario declarar en la forma el mysterio de la santissima Trinidad, que es el principal de nuestra Fe.

Segunda conclusion. En el sacramento de la orden, no ay tan solamente vna forma, sino muchas ordenadas a vna. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y la declara el padre Maestro Soto en el lugar citado. Prueuase

uase lo primero del Concilio Florentino, en el se ponen diuersas formas y materias deste sacramento.

Lo segundo se prueua, porque las ordenes son diuersos sacramentos ordenados a vno que es el sacerdocio. Luego han de tener diuersas formas ordenadas a vna. De suerte, que no es como en el sacramento del altar en el qual ay diuersas formas parciales, ni como en el sacramento de la extrema vncion en el qual tãbien ay diuersas formas parciales. Porque en este sacramento ay diuersas formas totales como ya queda dicho.

Cap. III. De la materia del sacramento de la Orden.

D Thom. in addi. q. 34. art. 3.

PRimera conclusion. Este sacramento de necessidad tiene materia. Esta conclusion tiene S. Tho. y todos sus discipulos, particularmẽte el P. M. Soto en el lugar citado, y todos los demas Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino, en el qual se determina, que todos los sacramentos de la nueua ley han de constar de materia y forma. Lo segundo se prueua, porque este sacramẽto tiene forma, como queda dicho en el capitulo passado. Luego ha de tener materia que haga vn sacramento con la forma.

Segunda conclusion. La materia deste sacramẽto, es aquella cosa que se entrega al que se ordena, como en la ordenacion del sacerdote el caliz y patena con vino, y con la hostia. Y en el que se ordena de Diacono el libro de los Euãgelios. Lo qual declararemos luego mas en particular hablando de las ordenes en particular. Esta conclusion es de todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del Concilio Florentino en el lugar citado. Lo segundo se prueua, porque la materia del sacramẽto ha de tener alguna proporciõ con la forma, como se vee en el sacramẽto del baptismo, en el qual el lauatorio que es la materia tiene proporciõ con la misma forma que dize, ego te baptizo, &c. Y es ansi, que en la forma deste sacramẽto se significa, que se da poder al ordenado como queda determinado en el capitulo passado. Luego la aplicacion de la materia ha de ser la entrega de los vasos y instrumentos, con los quales se significa el vso del poder que dan al ordenado. De lo qual se colije vna diferencia q̃ ay entre la materia deste sacramento, y la materia de otros sacramentos, y deste sacramẽto. En los demas sacramentos la materia del sacramento toca al que recibe el sacramento a manera de causa efficiente, como se vee en el sacramento del baptismo, la absolucion, y el agua tocan al baptizado, como concurriendo actiuamente. Y lo mismo es en los demas sacramentos. Pero en este sacramento el que recibe el sacramento, y se ordena, toca la materia como haziendo, y como causa efficiente. La razon de esta diferencia es otra grande que ay entre este sacramento y los demas sacramentos. Y es, que los demas sacramentos se ordenan principalmente a sanctificar el hombre con la gracia que es su effecto. Esta gracia principalmente la causa Dios, y la gracia que esta en el ministro es como impertinente para causar la gracia del sacramento. Y ansi, aunque no la tuuiesse la causaria. Por lo qual es necessario, que en aquellos sacramentos se aplique la materia a manera de causa, que haze y produze la gracia, y sanctifica el hombre juntamente con la forma. Pero este sacramento, principalmente se ordena a dar poder que es el character. Y este poder y character se deriua de Dios, mediante el poder y character que tiene el ministro que ordena. De suerte, que el character del Obispo concurre como causa a produzir el character de aquel que se ordena, juntamente con la forma. Por esta razon, la materia no se aplica al que recibe el sacramento, como causa que haze y que tiene virtud para hazer, sino concurre para determinar la intencion del ministro, y para significar y declarar el poder que recibe el que se ordena. Esta doctrina es de Sancto Thomas en el lugar citado, y la declara el Padre Maestro Soto. Pero de esto no se ha de colegir, que la materia y la forma desse sacramento no concurran juntamente con el ministro a hazer el effecto del sacramento, que es la gracia, y el character: porque realmente concurre con la forma. Pero no se aplica la materia, como si concurriera, sino como determinando la intencion.

Acerca desta conclusion y de la passada ay vna difficultad graue, y digna de saber, si es necessario que el que se ordena toquè la materia del sacramento. Si se ordena de sacerdote, si es necessario que toque el caliz, y la patena, y la hostia.

Toda la difficultad esta, si esto es de essencia del sacramento, de suerte, que si no la tocasse no quedaria ordenado. La misma difficultad es, del que se ordena de Diacono, sino toca el libro de los Euangelios, que es la materia q̃ le entregan, y de los demas ministros. En esta difficultad ay dos differentes sentencias. La primera sentẽcia es, que si los que se ordenan no tocan la materia quedã ordenados. De suerte que el tocarla, no es de essencia, ni de necessidad deste sacramento. Esta sentencia tiene Alberto Magno, y Cayetano, y el Padre Maestro Soto enseña que es probable. De suerte, que conforme a la doctrina destos Doctores, basta que el Obispo les dè la materia, y se la entregue, aunque ellos no la toquen. Esta sentencia se funda lo primero, porque para verificar la forma deste sacramento que dize, accipe potesta-

Alb. Mag. in 4. d. 24. art. 3.
Caie. quodl. 1. q. 16.
Soto in loco citato.

potestatem, &c. Basta que el Obispo exteriormente, y con la deuida intenció de la materia, y que aya consentimiento, y aceptacion interior de parte del que se ordena. Luego no es necessario, tocamiento exterior de la materia de parte del que se ordena. Esto se declara cõ vn exemplo moral. Si vna persona da a otro vna pieça de oro para tener dominio della, la persona que la recibe, no es necessario que la toq̃, sino basta que la acepte. Luego lo mismo sera en nuestro proposito.

Lo segundo se prueua, porque en el Concilio Florentino no se haze mencion deste tocamiento, como de cosa necessaria para la continuacion deste sacramento. Luego el tocarle no es necessario. La segunda sentencia es, que el tocar la materia, es de essencia, y de necessidad de este sacramento. De manera, que si vno no tocasse la materia no quedaria ordenado. Esta sentencia es mas ordinaria, y comun entre los Doctores. A esta se inclina Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento, aunque no lo affirma determinadamente. Esta sentencia tiene Paludano, Cayetano, Syluestro, Soto. Y se prueua lo primero, porque en todos los demas sacramentos, es necessario que la materia toque al que recibe el Sacramento, como se vee en el baptismo, y en la cõfirmacion, &c. Luego necessario sera, que en este sacramento el que se ordena toque la materia deste sacramento, porque es la misma razon.

Pal. in 4. d. 24. q. 1. Caie. in opus. tract. 16. q. 1. Syl. verb. ordo. 2. q. 3 Sot. loco citato.

Lo segundo se prueua, porque la forma significa que ha de tocar la materia. Porque dize la forma: accipe potestatem, recibe poder, luego si el ministro no toca la materia, no se verifica la forma.

Cano. subdiac. d. 23.

Lo vltimo se prueua, porque en el Derecho se manda, que el Subdiacono reciba el caliz, y patena vazios de mano del Obispo. Y lo mismo se dize en las demas ordenes. Luego necessario es tocar la materia. Digo lo primero, que por lo menos ay precepto de tocar la materia, de suerte que el que no la tocasse de proposito, o por descuydo, y negligencia alguna pecaria mortalmente. Dixe por alguna negligencia, o descuydo, porque qualquiera que aya en el tal caso es graue por ser el negocio de tanta qualidad, sino fuesse negligencia, y descuydo natural. Esta conclusion ansi declarada se prueua lo primero del Derecho en el lugar immediatamente citado, a donde se manda esto estrechamente. Lo segundo se prueua, porque de otra manera se pondria a peligro de no quedar ordenado. Lo qual es grandissimo inconueniente. La razon es, la diuersidad de opiniones.

Digo lo segundo, la primera sentencia es probable, pero la segunda es muy mas probable y mas segura. Que la primera sentencia sea probable, se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. Esta sentencia tiene Cayetano en la summa, tratando de los pecados de los que se ordenan, y de los que no se ordenan. Cõ esta opinion, que es muy probable, y la tiene gente graue se pueden consolar, y conortar los escrupulosos quando se ordenan particularmẽte de sacerdotes, porque tienen mil escrupulos, si tocaron la hostia y la patena, porque como lleuan las manos ligadas, tienen gran dificultad en el tocar de la hostia.

La segunda sentencia se prueua, con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor, que son mas probables.

A los fundamentos de la contraria sentencia se ha de responder. Al primer fundamento, se podia responder, que la donacion nunca es entera, y perfecta, hasta que aya aceptacion, y que assi es necessaria aceptacion alguna sensible. Y esto tiene verdad aun en las donaciones, y entregas ordinarias de las cosas del mundo. De suerte, que no tiene vno dominio de la cosa q̃ le dan, hasta que la acepte. Lo segundo se puede dezir, que esto es particular en los sacramentos, que es necessario que por alguna señal sensible acepte el que se ordena, la tradicion sensible del poder. Como en el matrimonio el consentimiento, la aceptació se ha de declarar por alguna señal sensible, para que aya razó de verdadero sacramento. Al segundo fundamento se responde, que conforme al Concilio Florentino, se requiere de parte del sacerdote tradició sensible de la materia. Y ansi conforme al mismo Concilio se requiere aceptacion sensible de parte del que se ordena. Lo qual se haze tocando la materia.

La segunda dificultad es, si es necessario, q̃ el que se ordena toque la materia con ambas manos, y quanto a todo lo que se encierra en la materia. La mayor difficultad es en el sacerdote, que trae ligadas las manos quando le entregan la materia, y no puede tocar tan facilmente el caliz, y la patena, y la hostia que está puesta sobre la patena, y menos puede tocar el vino que está dentro del caliz. La razon de dudar es, porque si no es necessario tocar todas las cosas que pertenecen a la materia. Luego tampoco sera necessario tocar la materia.

A esta duda se responde, que no es necessario tocar con ambas, manos la materia, ni tocar todo lo que pertenece a la materia, sino basta que toque algo de la materia. Esta sentencia enseña expressamente el Maestro Soto en el lugar citado, y Syluestro. De suerte, que en el exemplo puesto, si el sacerdote tocasse el caliz, aunque no tocasse la hostia, ni la patena, quedaria

Syl. verbi ordo. 2 q. 4.

quedaria ordenado. Lo que se dize del sacerdocio, se ha de entender en las demas ordenes, y esto tambien es de gran consuelo para los escrupulosos, que se ordenan, que suelen tener escrupulo si tocaron la hostia, o no. Esta resolucion se prueua lo primero, porque tocando alguna parte de la materia, es como si la tocassen toda, porque ya ay tocamiento sensible. Luego esto basta. Lo segundo, porque el que toca al caliz, basta aunque no toque al vino, como se vee de ordinario, que ningun ordenado toca el vino en si mismo. Luego lo mismo sera de la hostia, aunque no la toquen en si, sino tocando el caliz. Con todo esso los q̃ se ordenã han de estar muy aduertidos, y poner grande diligencia en tocar el caliz, y la patena, y la hostia, conforme a como lo manda el Pontifical Romano. Y lo mismo han de hazer los que se ordenan de diaconos y subdiaconos, y de las demas ordenes.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho.

La tercera difficultad es, si dentro del caliz que entrega a los sacerdotes no estuuiesse vino, sino agua, o no fuesse hostia de verdadero pan, si los tales quedarian ordenados. Y lo mismo es de los diaconos, del libro que les entregan, sino fuesse de los Euangelios. Y lo mismo es en las demas ordenes.

A esta duda se responde, que los tales no quedarian ordenados. La razon es, porque no auia tradicion de parte del Obispo de la materia. Lo qual es necessario, como queda dicho. Porque la tal no seria verdadera materia como es cosa llana.

Art. 3. Tercera conclusion. En este sacramento ay varias y diuersas materias. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente el padre Maestro Soto en el lugar citado. Esto se prueua del Concilio Florentino en el lugar citado, a donde se ponen diuersas materias deste sacramento. Tambien se prueua, porque como queda dicho en el sacramento de la orden ay varios y diuersos sacramentos ordenados a vno como affin de los demas. Luego ha de auer diuersas materias. De suerte, que como queda determinado en el capitulo passado que ay diuersas formas, ansi tambien se determina aqui que ay diuersas materias, que se informan con aquellas formas. Las quales se declaran luego mas en particulat.

Quarta conclusion. La materia y la forma en este sacramento han de estar juntamente, moralmente hablando, y no metaphysicamente. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente el padre Maestro Soto, Soto. art. 2. en el lugar citado, porque esto basta para todos los demas sacramentos. Luego lo mismo sera deste sacramento. De suerte, que si el Obispo pronuncia la forma deste sacramento, y luego moralmente les entrega la materia, o al contrario, se haze verdadero sacramento. Tambien se ha de aduertir, que el Obispo puede pronunciar la forma en el numero plural y respeto de muchos, diziendoles, accipite potestatem, &c. Pero ha de ser, que juntamente, moralmente hablando, les entregue la materia, como si vno baptizasse juntamente muchos, y les dixesse, ego vos baptizo, y juntamente, moralmente hablando les echasse agua, baptizados quedarian. Luego en nuestro proposito quedarian ordenados. Verdad es, que hazen mal algunos Obispos, que dizen primero la forma en numero plural, diziendo: accipite potestatem, &c. y despues viene cada vno de los ordenados por si a tocar en la materia. Porque parece que ay mucha distancia, y que no estan juntamente, moralmente hablando, la materia, y la forma.

Es necessario declarar las materias, y las formas mas en particular. En lo que toca al sacerdote, la materia que se lo entregã es el caliz, y la patena, con pan, y vino. La forma deste sacramento, es accipite potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare, tam pro viuis quàm pro defunctis in nomine Domini. Quando el Obispo dize estas palabras, y les entrega esta materia se haze verdadero sacramento de orden sacerdotal. Porque entonces ay verdadera materia y forma del tal sacramento.

De lo que toca al diacono, certissimo es, que la materia es el libro de los Euangelios que entrega al que se ordena, y la forma son aquellas palabras que le dize, Accipe potestatem legendi Euangelium in Ecclesia Dei, tam pro viuis quàm pro defunctis in nomine Domini, o en plural, accipite potestatem, &c. Entonces se haze verdadero sacramento de orden de Diacono. Esto se determina juntamente con lo del sacerdocio en el Concilio Florentino. De suerte, que todas las demas cosas son solemnidades pertenecientes a este sacramento, y no son cosas substanciales, y essenciales para la cõstitucion del sacramento. En lo que toca al subdiacono tiene vn poco de difficultad. Porque ay dos cosas, en las quales parece que se puede hazer el sacramento. La primera es, quando el Obispo le entrega el Caliz, y la patena vazios, las vinageras con vino y agua, y lo demas que tocan los que se ordenan, y les dize el Obispo, videte cuiusmodi ministerium vobis traditur, ideo vos admoneo, vt ita vos exhibeatis, vt Deo placere possitis. Despues les entrega el libro de las Epistolas, y les dize, accipe librum epistolarum, & habeto potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro viuis, quàm pro defunctis in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.

sancti. Es la difficultad, en qual destas partes se haze verdadero sacramento de orden de subdiacono.

La razon de dudar es, porque el sacramento de la orden del Diacono se haze quando el Obispo entrega al que se ordena el libro de los Euangelios, y le dize, accipe potestatem, &c. Luego el sacramento de la orden del subdiacono no se haze quando el Obispo entrega el libro de las Epistolas, y dize, accipite potestaté, &c. Esto se confirma, porque quando el Obispo entrega al que se ordena el Caliz, y la patena vazios, y las demas cosas dize vnas palabras, que no parecen que tienen razon de forma, sino de consejo. Porque dize, videte cuiusmodi ministerium vobis traditur. Y la forma deste sacramẽto dase a manera de imperatiuo, como queda dicho. Y quãdo el Obispo les entrega el libro de las Epistolas les dize, accipite potestaté, &c. Luego el sacraméto no se haze la primera vez sino la segunda.

A esta difficultad se responde, que el sacramento de la orden del subdiacono se haze la primera vez quando le entregan el Caliz y lo demas, y no quando le entregan el libro de las Epistolas. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta misma sentencia tienen todos los Doctores, particularmente Ricardo, y Palude, y el Padre Maestro Soto. Esto se prueua del Concilio Florentino, el qual lo determina ansi. Y ansi no ay lugar de dudar.

D. Thom. in 4. d. 25. q. 1 art. 1. ad 2. Doct. in 4. d. 24. & ibi Rica. & Palud. & Sot. q. 1. ar. 3.

A la razon de dudar se responde, que el sacramento de la orden del Diacono se haze quãdo le entregan el libro de los Euangelios, y le dan poder de leerlos. Pero del subdiacono quãdo le entregan el Caliz y lo demas. La razõ de differencia es, porque esta es la obra mas principal del subdiacono: y el sacramento consiste en dar poder para la obra mas principal, y para el officio mas auentajado. Entre aqllas dos obras que haze el subdiacono que es dezir la Epistola, y dar el Caliz y la materia que se ha de consagrar al diacono, la mas principal es esta segunda. Porque es mas vezina y cercana al ministerio del sacramento del altar. Pero el diacono la mas principal obra que tiene es dezir los Euangelios: y ansi se haze el sacramento quando le entregan el libro de los Euangelios.

A la confirmacion se ha de respõder, que aũque aquellas palabras que dize el Obispo a los subdiaconos quando les entrega el Caliz y los demas no parece que tienen razon de forma, pero verdaderamente son forma, y alli se les dize el poder que se les entrega de presente.

En lo que toca al Acolyto se ha de aduertir, que primero le entregan los ciriales, o el cirial con candela, y le dizen, accipite ceroferarium in cereo, &c. Y luego la segunda vez le entregan vn jarro vazio y le dizen, accipite vrceolum ad suggerendum vinum & aquam in Eucharistiam sanguinis Christi in nomine Domini. En esto podria auer difficultad en qual destas tradiciones consiste essencialmente este sacramento de la orden de Acolyto. El pontifical Romano de Pio Quinto impresso en el año de setenta y dos dizen en la margen que se imprime el character de acolyto en la primera tradicion del cirial, y consiguientemente ha de dezir que el tal sacramento se haze entonces. Pero el Padre Maestro Soto en el lugar citado expressamente enseña, que en la segunda tradicion del vaso con su forma consiste essencialmente la tal ordenacion de Acolyto y el sacramento.

En lo que toca al exorcista se ha de dezir q̃ el tal sacramento, se haze quando el Obispo les entrega el libro que tiene en las manos, en el qual estan escriptos los exorcismos, o el Pontifical, o el Missal, y mostrandoselo les dize, accipite & commendate memoriæ, & habete potestatem imponendi manus super energumenos, siue baptizatos, siue catechumenos.

En lo que toca a los lectores, se ha de dezir que el sacramento se haze quando el Obispo les entrega vn libro, o lectionario en el qual han de leer, y les dize, accipite & estote verbi Dei relatores, &c.

En lo que toca a los ostiarios se ha de dezir que el sacramento consiste quando el Obispo les entrega las llaues, y les dize, sic agite quasi redituri Deo rationem pro his rebus, quæ his clauibus recluduntur.

Todos estos sacramentos se ordenan a vno y ansi todos ellos se dizen vn sacramento de orden.

Capit. IIII. Del effecto deste sacramento.

PRimera conclusion. El sacramento de la orden da gracia con que se santifica el alma. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos, particularmente el P. M. Soto. Y se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino que diffine, que todos los sacramẽtos de la nueua ley dan gracia a los que no ponen impedimento. Y entre estos sacramentos cuenta el sacramento de la Orden. Pero ha se de aduertir, que conforme a nuestra sentẽcia, todas las ordenes son sacramentos, y ansi todas las ordenes dan gracia, con que se santifica el alma.

D. Thom. in addi. q. 35. art. 1. Sot. in 4. d. 24. q. 1. ar. 4. Conc. Trid. sess. 18. c. 6.

Segunda conclusion. El sacramento de la orden imprime character. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, en el mismo lugar. Y se prueua lo primero de la determinacion del Concilio Florentino, y lo mismo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque en el sacramento de la orden, se da

Artic. 2.

Conc. Trid. sess. 7. ca. 9. sess. 23. c. 4

se da poder para hazer algunos actos, como son consagrar el cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor. Luego en el sacramento de la orden se imprime character. Y ha se de aduertir, que la gracia que se da en este sacramento, es gracia para vsar bien y dignamente del tal poder.

Tercera conclusion. La gracia se causa, y el character se imprime en el punto y momento que se acaba de ministrar el sacramẽto de la orden qualquiera que fuere. En esto conuienẽ todos los Doctores. Esto se prueua porque son effecto del sacramento. Luego hanse de causar, en el punto que se acaba de ministrar el sacramento de la orden. De suerte, que como queda determinado arriba, que las siete ordenes son sacramentos, y quando se ministran, ansi tambien queda determinado que causan gracia, y que imprimen character. Si el character en el mismo es todas las ordenes, de tal suerte, que se va estendiendo, o es otro distinto de tal suerte, que en cada orden se imprime su character, no se puede disputar aqui. Tratase en los lugares citados, alli se podra ver.

Quarta conclusion. Quando al sacerdote le vngen las manos, y la cabeça, y en las demas ordenes se hazen otras ceremonias no se imprime character, ni se da gracia. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque estas cosas no son sacramentos, sino sacramentales. Luego no imprimen character, ni dan gracia.

Cap. V. Del ministro del sacramento de la Orden.

PRimera conclusion. Solo el Obispo es ministro deste sacramento. Esta conclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y el Doctor Nauarro. Y se prueua lo primero, porque assi lo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua con la razon de S. Thomas en el lugar citado, que es muy buena congruencia.

D. Thom. in addi. q. 38. art. 1. Soto. in 4. d. 25. q. 1. art. 1. Sylu. verb. ordo. 3. Nauar. loc. ci ato. Conc. Trid. ss. 23. c. 7.

La dificultad es, porque mas es consagrar el cuerpo y sangre de Christo, que hazer ordenes, y el simple sacerdote puede consagrar el cuerpo y sangre de Christo, como es cosa notoria, luego podra ordenar y ser ministro deste sacramento, porque el que puede lo mas, tambien puede lo menos.

A esta dificultad se responde de dos maneras. La primera es, que no es regla infalible, que el que puede lo mas, puede lo menos, como cõsta en muchos exemplos. El hombre puede engendrar otro hombre, y no pueden engendrar piedra, o otra cosa inferior. Lo segundo se puede dezir, que el poder de ordenar, presuppone poder de cõsagrar, y añade vn poco mas, y ansi no es mas el poder de consagrar que el poder de ordenar.

Segunda conclusion que se sigue de la passada. No puede el Papa conceder priuilegio a clerigo ninguno, para que pueda ordenar de orden sacro. Esta conclusion enseñan comunmente todos los Doctores. La razon es, porque el simple sacerdote no tiene poder para ordenar de ordenes mayores, porque como queda dicho, el character sacerdotal en el Obispo, se estiende de suerte que puede consagrar otros semejantes, lo qual no tiene el simple sacerdote. Diximos en la conclusion para ordenes sacros y mayores. Porque las ordenes menores bien las pueden dar los que no son Obispos, con facultad y licencia del Papa, y esto se ha vsado en la Iglesia, los Abbades tienen algunas vezes authoridad de ministrar las ordenes menores.

Tercera conclusion. Los herejes y schismaticos, descomulgados, aunque pecan grauissimamente ordenando, con todo esso si lo pretendẽ hazer, re vera ordenan y dan verdadero sacramento de ordenes, y el que se ordena queda verdaderamente ordenado. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo segundo, y el Maestro Soto, y Syluestro en los lugares citados. Que peque mortalmente el tal Obispo es cosa notoria, porque està prohibido de hazer ordenes y tambien porque està en pecado mortal, y ansi ministrando el sacramento peca mortalmente. Que las ordenes sean validas se prueua, porque el tal Obispo tiene verdadero poder de ordenar, luego si tiene intencion de ordenar, ordenados quedan los tales, como quãdo vn sacerdote tiene intencion de consagrar, realmente consagra, aunque sea hereje y descomulgado. Verdad es, que peca mortalmente consagrando.

Quarta conclusiõ. El Obispo que recibe precio por dar las ordenes y es Simoniaco, da verdaderas ordenes, teniendo intencion de darlas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y lo declara muy bien el P. M. Soto en el lugar citado. La razon es, porque el tal Obispo tiene verdadero poder de ordenar, luego da verdaderas ordenes.

Quinta conclusion. El Obispo para ministrar este sacramento de suerte que sea valido, ha de tener la intencion de la Iglesia, y pretender hazer lo que pretende hazer la Iglesia, y lo q̃ pretendio hazer Christo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. La razon es, porque como queda dicho en la materia de sacramentos, el ministro ha de tener legitima intencion que es la dicha.

Sexta conclusion. El Obispo quando ordena tiene obligacion de tener intencion, no solamente de ordenar, sino de ordenar al que està presente

presente, en particular, y si no tuuiesse la tal intencion seria sacrilego, y pecaria grauissimamente. En esta conclusió conuiené todos los Theologos. Porque la virtud de la religion pide que tenga la tal intecion. Como el que baptiza ha de tener intencio de baptizar al que tiene presente, ora sea Pedro, ora sea Iuan, ansi tambien el que ordena ha de tener intencion de ordenar al que tiene presente. Por lo qual si vn Obispo quando ordena tuuiesse intencion de no ordenar a aquellos que realmente son indignos de las ordenes, aunque el no lo sabe pecaria grauissimamente. La razon es, porq muchos auria que real y verdaderamente no quedassen ordenados, lo qual seria grandissimo inconueniénte en la Iglesia. Los tales defectos ocultos no pertenecen a su jurisdiccion, lo qûe deue hazer el tal Obispo es mandar que se hagan las informaciones de los que se han de ordenar có cuydado y diligencia, y mandar que no se ordenen los que no deuen ser ordenados, y poner sus césuras y mandatos con rigor para que no se ordenen. Pero despues desto el Obispo ha de tener intencion de ordenar a qualquiera de aquellos que se llegan a ordenar, y lo contrario seria sacrilegio. Verdad es, que si realmente no tuuiesse intencion de ordenar a los tales indignos no quedarian ordenados, pero seria por no tener el Obispo la intencion que deuia. De suerte, que aunque es verdad que los Obispos quãdo hazen ordenes generales, dizé al principio, que no es su intencion ordenar a los descomulgados, suspensos, o irregulares, con todo esso si vno destos llegasse a ordenarse, realmente quedaria ordenado. Porque no se ha de presumir que el Obispo al tiempo del ordenar no tiene la deuida intencion. Esto se colige del Derecho: a donde la glossa de Panormitano y otros dizen, que si el Obispo mandasse a vno sopena de descomunion latæ sententiæ que no se ordenasse, y llega a ordenarse, ordenado queda por la razon ya dicha.

Cap. 1. de eo qui furtim ordi. suscip.

Acerca desto, ay vna difficultad, porque parece que de qualquier Obispo se ha de presumir mucha sanctidad y virtud, pues esta en estado de perfecion, y por consiguiente no parece que ha de tener intencion, de ordenar a los indignos y descomulgados, è irregulares: porque esso seria concurrir con el que se ordena a su pecado, luego el tal Obispo no ha de tener intencion de ordenar a los tales.

A esta duda se responde; que el Obispo ha de tener la intenció que ya hemos dicho como lo dize Nauarro, la razon es la dicha. Y a la razon de dudar se ha de responder, que el Obispo no concurre al pecado del que se ordena, sino tan solamente quiere que si se ordenare, sean validas las ordenes, y valido el sacramento, y esto licitamente lo puede querer el Obispo: antes lo deue querer y deue tener tal intencion por el bien comun de la Iglesia.

Nauar. lib. 1. consil. de temporibus ordinandor. Cons. l. 1.

Despues de auer tratado del ministro del sacramento de la orden quanto a lo essencial del sacramento, sera razon dezir algunas cosas de las que pertenecen a las costumbres, y como se ha de auer el Obispo para ministrar bien y deuidamente el tal sacramento, y con la deuida disposicion.

Septima conclusion. El Obispo para ministrar dignamente este sacramento, es necessario que esté en gracia de Dios. Esta conclusion enseñan todos los Theologos. Pruebase, porque para ministrar qualquier sacramento dignamente como ministro de officio, es necessario estar en gracia de Dios. Luego para ministrar el sacramento de la orden sera necessario que el Obispo este en gracia de Dios, y de otra manera no ministrara el sacramento dignamente.

La duda es, si es necessario que el Obispo que esta en pecado mortal se confiesse para ministrar este sacramento, o si basta contricion. La razon de dudar es, porque el Obispo ministra este sacramento quando dize Missa. Luego parece que està obligado a confessarse. Porque para dezir Missa tiene obligacion de confessarse como queda determinado arriba.

A esta dificultad se responde, que para ministrar este sacramento, no es necessario que se confiesse: solamente para comulgar es esto necessario. De suerte, que si en el tal caso el Obispo tuuiesse contricion de sus pecados, ministraria dignamente el sacramento de la orden, como despues se confessasse para comulgar. Y ansi se responde a la razon de dudar que pusimos.

La segunda difficultad es, si el Obispo que consagra a otro Obispo peca mortalmente si lo consagra estando el en pecado mortal. La razó de dudar es, porque como queda dicho el ser Obispo no es orden, luego no es pecado mortal consagrar a vn Obispo estando en pecado mortal. A esta difficultad se responde, que sin duda ninguna es pecado mortal. La razon es, porque aquella obra es sagrada, y se reduze a sacramento. Porque es complemento del sacramento de la orden sacerdotal, y ansi se responde a la razon de dudar.

La tercera difficultad es, si el Obispo ordenasse a vno de primera corona estando en pecado mortal, si seria pecado mortal.

A esta duda se responde, ser muy probable cosa que el tal Obispo no pecaria mortalmente: porque como queda dicho, la primera corona no tiene razon de sacramento, sino es vna disposicion para las demas ordenes, que tienen razon de sacramento. De las demas ordenes teniendo que son sacramentos, como queda dicho, de necessidad se ha de dezir, que el Obispo que en en pecado mortal ministra las tales ordenes,

peca mortalmente. Y muy probable es, que es pecado mortal.

Octaua conclusion. El Obispo que esta descomulgado, o suspenso del oficio de ordenar, peca mortalmente ministrando el sacramento de la orden. De suerte, que si este tal esta en pecado mortal, por dos titulos peca mortalmente. Lo vno porque ministra este sacramento en pecado mortal, y lo otro, porque està impedido, y prohibido por la Iglesia de hazer ordenes. Tambien puede acontecer que el Obispo descomulgado, o suspenso estè en gracia de Dios, por auerse arrepentido de sus pecados, y aunque este en gracia de Dios peca mortalmente ministrando este sacramento: porque esta impedido y prohibido por la Iglesia de hazer este ministerio.

Nona conclusion. El Obispo no puede ordenar al que no es su subdito sin licencia de su proprio Obispo, y si le ordena peca mortalmente. En esta conclusion conuienen comunmente los Doctores, particularmente Syluestro. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque el Obispo no tiene derecho para ordenar, sino a aquellos que son sus subditos. Esto se confirma porque solo el proprio parrocho puede ministrar los sacramentos a sus subditos y a sus ouejas, o si otro se les ministra ha de ser con licencia suya, o de su superior. Luego solo el proprio Obispo ha de ordenar a sus subditos, y si otro los ordena ha de ser con licencia suya, o de su superior. Verdad es, q̃ si el Obispo ordenasse a vno que no fuesse su subdito, ordenado quedaria, y se imprimiria el character como lo dize Syluestro en el mismo lugar. Porque el ordenar no es acto que requiere jurisdiccion para que sea valido, sino procede de la potestad de la orden: en lo qual ay grã differencia entre este sacramento, y el sacramẽto de la penitencia: porque el sacramento de la penitencia no es valido, sino lo ministra sacerdote que tenga verdadera jurisdicion. Pero este sacramento es valido aunque no tenga jurisdicion el que ordena. Ha se de aduertir, que el Obispo, o el que ordena aquel que no es subdito a sabiendas, o con ignorãcia affectada, en pena de su pecado esta suspenso de ministrar el sacramento de las ordenes por vn año entero. Esto determina Syluestro en el lugar citado. Esto se determina expressamente en el Derecho. Es en tanto grado verdad, que el Concilio Tridentino expressamente determina, que el Obispo no puede ordenar a su proprio criado y familiar de casa, sino es su subdito, o si no es que aya viuido en su casa por tres años, y cõ condicion que real y verdaderamente le de algun beneficio sin fraude ninguna. El Obispo que hiziesse lo contrario pecaria mortalmente: todo esto cõsta del vso vniuersal de la Iglesia. Pero para esto es necessario que los tales

Sylu. verb. orde. 3. q. 3. Cap. eos de tẽporibus ordinandorum. in 6.

Sylu. q. 8. cap. eos, de temporibus ordinãdorũ lib 6.

Conc. Trid. ses. 23. c. 9.

criados siruan por tres años al tal Obispo estando presentes y morando con el: porque esto quiere dezir el Concilio quando dize, que moren juntamente con el Obispo. De suerte, que los criados que estan ausentes en tierras remotas, y alli siruen al Obispo, y lleuã salario suyo no pueden ser ordenados del tal Obispo sin letras dimissorias de su prelado. La razon que tuuo el Concilio fue, porque en el tal caso no puede saber el Obispo las costumbres del tal criado, pues esta ausente: y para que los conozcan y sepan sus costumbres, se les da espacio de tres años. No es necessario que estos tres años continuamente esten presentes, de suerte que no falten dia ninguno. Porque esto se ha de entender, moralmente hablando, y lo que es necessario para saber sus costumbres. Por estar ausentes quinze dias, ni vn mes no se ha de entẽder, que no estan presentes los tres años: lo que es necessario para poderlos conocer, y conociendolos, ordenarlos.

Acerca desto ay vna dificultad, y es, que si les da real y verdaderamente beneficio Ecclesiastico en su Obispado, no tiene necessidad para ordenarles de que ayan viuido cõ el por tres años: porque por el mismo caso que le da beneficio queda su subdito. Luego puedele muy biẽ ordenar.

A esta duda se responde, que el Concilio no tuuo solamente attencion a que el criado del Obispo fuesse su subdito, que esso con adquirir beneficio en su Obispado quedaua verdaderamente su subdito, y le podia muy bien ordenar. Sino tuuo atencion a que el Obispo conociesse y supiesse las costumbres de su criado, para poderle deuidamente ordenar. Por esta razõ pide el Concilio que le aya tenido en su casa por algunos dias, para que ansi sepa sus costumbres, y entienda si es digno de ser ordenado. Esta parece la legitima inteligencia del Concilio Tridentino.

Decima conclusion. El Obispo tiene obligaciõ de hazer ordenes por si mismo, sino es que este enfermo, que en el tal caso han de dar licencia a sus subditos para que se ordenen con otro Obispo, y han los de embiar aprouados y examinados. Esta conclusion determina el Cõcilio Tridentino casi por las mismas palabras. La razon es: porque el Obispo de su proprio officio es ministro deste sacramento. Luego esta obligado a ministrarlo a sus tiempos deuidos conforme al tenor del Concilio Tridentino.

Conc. Trid. ses. 23. c. 3.

Vndecima conclusion. El Obispo està obligado quando ordena a guardar los derechos particularmente tocantes al Concilio Tridentino, y a lo que dispone acerca de las ordenes. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. La razon es porque el Obispo esta subjeto al derecho comun: luego ha de guardar todo lo que

que el derecho dispone acerca desto. Pero hase de aduertir, que ay vn motuproprio de Sixto Quinto bien riguroso contra los Obispos que dan ordenes contra lo determinado en el Concilio Tridentino, el qual es del tenor siguiente, y dize assi. Que qualquier Obispo, o que tenga authoridad de dar ordenes, o que ordenare a qualquier seglar, o regular de qualquier orden que sea, o sea de las militares, que este inhabil, ò irregular por algun pecado, vicio, o defecto, o fuera de los tiẽpos estatuydos por el Derecho, o si no es su subdito sin verdaderas letras dimissorias de su ordinario, o por salto, o furtitiuamente, o quanto a los seglares sin sufficiente titulo de beneficio, o patrimonio, o antes de los tiempos determinados a cada orden por el Concilio Tridentino, o no guardãdo los intersticios conforme al Concilio Tridentino, o de otra qualquier manera, promouiere mal a las ordenes mayores, o menores si lo hiziere a sabiendas, o con ignorãcia, sino es que huuiesse puesto la deuida diligencia en examinar esto. El tal Obispo queda priuado de exercitar el oficio de ordenar, de suerte, que no puede ordenar de ninguna orden, ni de primera corona: y fuera desto esta suspenso de la execucion de todos los oficios Pontificales, y entredicho del ingresso de la Iglesia, y en todo esto no determina tiempo. Fuera desto dize el Papa, que la Sede Apostolica le ha de castigar a su aluedrio, con otras mas graues penas, las quales no determina alli el Summo Pontifice. Pero ha se de aduertir, que por esta constitucion, el Pontifice no quita al Obispo la authoridad que tiene de dispensar en los intersticios, auiendo razon y causa. Porque ansi lo determina el Concilio Tridentino, y el mismo motuproprio declara. Otras muchas cosas ay que tocan al ministro deste sacramẽto, de las quales diremos despues tratando de los mismos ordenados.

Cap. VI. De los que deuen ser ordenados, y de las condiciones y calidades que han de tener.

En este capitulo, se ha de aduertir con Sãto Thomas, y Syluestro, que en el que ha de recebir las ordenes, algunas cosas ay que son de necessidad del Sacramento, las quales si faltan, no es verdadero Sacramento. Otras cosas ay q̃ son tan solamente necessarias como precepto, porque estan ansi mandadas.

D. Thom in 4. d. 25. q. 1. ar. 1. Sylu. verb. ordo. 4. D. Thom. in addi. q. 39. art. 1. Sot. in 4. d. 25. ar. 2. q. 1. Vict. in sũ. q. 237. Syl. loc. cit.

Primera conclusion. Es necessario de necessidad del Sacramento, que el que recibe ordenes sea varon. De suerte, que la muger es subjeto incapaz de ordenes. Esta conclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulos, particularmẽte el P. M. Soto, Victoria, y Syluestro. Esto se prueua lo primero, porque Christo nuestro Señor en la Cena no ordeno sino hombres, ni despues de la Resurreccion no dio poder de perdonar pecados sino es a hombres. Luego argumento grande es que la muger es incapaz de recebir ordenes. Lo segundo se prueua con vna congruencia, porque las ordenes constituyen a los que se ordenan en grado alto y preeminente, de tal suerte que presiden respecto de los demas, y la muger no es capaz de presidir en la Iglesia de Dios.

La difficultad es, si se pueden ordenar los niños antes què tengan vso de razon, de suerte q̃ sea valido el Sacramento, y queden ordenados aunque sea pecado ordenarlos. En esta difficultad, Durando enseña que el juyzio y discreciõ es tan necessario en el que ha de recebir ordenes, que no quedara ordenado sino se tiene. De manera que si vn Obispo ordenasse a vn niño que no tiene juyzio no quedaria ordenado. Esta sentencia se funda lo primero en que parece cosa absurda dezir, que vn niño antes que tenga vso de razon pueda estar ordenado de sacerdote, o de Obispo. Lo segundo se funda, porque para recebir qualquier sacramento se requiere intencion del que le recibe, de suerte que sea propria interpretatiua, qual es la que tienen los parientes en el baptismo, y en este caso el que recibe las ordenes, no tiene propria intencion como consta, ni tampoco interpretatiua: porque como el sacramento de la orden no sea necessario para la salud eterna como el baptismo, no es voluntad interpretatiua del niño la que tienen los parientes si le quisiessen ordenar.

Dur. in 4. d. 25. q. 2.

Digo lo primero. El vso de razon no es necessario de parte del que se ha de ordenar particularmente en los niños, de suerte que no sea verdadero sacramento sin el. Dixe en los niños, porque de los locos que perpetuamente carecen de vso de razon luego diremos. De manera que si el Obispo ordenasse vn niño antes que tuuiesse vso de razon de ordenes mayores, o menores, ordenado quedaria. Esta conclusiõ enseña S. Thom. y sus discipulos en el lugar citado, en el articulo segundo: y el M. Soto, y Syluestro en los lugares citados. De lo que toca a las ordenes menores se prueua del Derecho, en el qual se determina, que el q̃ recibio las ordenes menores antes de tener discreciõ, no se ha de boluer a ordenar de las mismas ordenes sino proceder adelante, sino fueran verdaderas ordenes auianse de boluer a dar. Esto tambien prueua de las ordenes mayores, porq̃ parece ser la misma razon. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el sacramento de la confirmacion si se da a vn niño, es verdadero sacramento, porque imprime character: luego lo mismo sera del sacramento de la orden, porque parece ser la misma razon.

In titu. de ... t. m ... to.

Digo lo segũdo. En las ordenes menores el vso de la razon no es necessario de necessidad

de precepto, sino de honestidad, la qual tiene vna manera de fuerça de precepto, sino ay necessidad. Quiero dezir que no ay precepto en el Derecho de no ordenar los niños, antes de tener vso de razon: pero es cosa tan honesta el tener vso de razon para ordenarlos de ordenes menores, que sino le tuuiessen seria pecado ordenarlos de las tales ordenes, no auiendo para ello causa ni razon. Esto enseña S. Thomas, y todos los Doctores citados. Esto se prueua, porque tanta podia ser la necessidad y falta de ordenados como en la primitiua Iglesia, que se pudiesse ordenar vn niño de ordenes menores antes de tener vso de razon. Que esto sea contra la honestidad y decencia, de suerte que no pueda hazer sin necessidad se prueua, porque por las tales ordenes se deputa el hombre, y se consagra a los tales officios: luego no es cosa decente ni honesta ordenar los niños de ordenes menores antes de tener vso de razon. Como ya no ay necessidad en la Iglesia, no se ha de admitir que sea licito ordenar a los niños antes de tener vso de razon. Esto se confirma del vso vniuersal que ay agora en la Iglesia.

Conc. Trid. sess. 23. c. 4. & 5. Esto mismo significa el Concilio Tridentino, el qual supone que los que se han de ordenar de ordenes menores, y de primera corona, han de tener vso de razon, porque les pide algunas calidades, las quales no se pueden hallar, sino en el que tiene vso de razon, de las quales diremos luego.

Digo lo tercero. Que es necessario de precepto, que el que huuiere de ser ordenado de ordenes mayores tenga vso de razon. De suerte que si el Obispo ordenasse de alguna orden mayor algun niño antes de tener vso de razon pecaria mortalmente. Esta sentencia tienen los Doctores citados, y lo mismo tiene Ricardo, y San Buenauentura. Esto se prueua del Derecho, en el qual se manda, que los niños en ninguna manera sean admitidos a las ordenes sagradas. Y el Concilio Tridentino pone precepto y manda que ninguno se pueda ordenar de Subdiacono, que es la primera orden mayor antes de veynte y dos años. La razon deste precepto es, porque el voto de castidad està annexo a las ordenes mayores, y este voto no le puede hazer el que no tiene vso de razon. Luego el que ordenasse de ordenes mayores al que no tiene vso de razon, haria gran agrauio è injuria al estatuto de la Iglesia, y pecaria mortalmente. Antes que passemos adelante ay difficultad, si vn Obispo ordenasse vn niño antes de tener vso de razon de orden sacro, si quedaria obligado a guardar el voto de la castidad. En el qual Ricardo en el lugar citado habla obscuramente.

Ric. in 4. d. 25. art. 4. q. 2.
Bona. ibid. 1. q. 1
Cõc. ss. 23. cap. 12.

A esta duda se responde, que el assi ordenado, no està obligado a guardar el voto de castidad. Esto enseña el P. M. Soto en el lugar citado, y Paludano. La razon es, porq̃ el voto de su naturaleza pide consentimiẽto proprio, porque es acto de religion. De lo qual se sigue claramente, que no pecaria contra el voto, si este tal cometiesse algun pecado de carne. El P. M. Soto enseña, q̃ este tal se podria casar. lo qual yo no lo tengo por cierto, porque aunque no tenga voto, le pudo la Iglesia inhabilitar para cõtraher matrimonio. Y no es lo mismo del que està baptizado antes de tener vso de razon. Porque este tal, por el mismo caso que ha recebido el baptismo, que es professiõ de la Fe, està obligado a guardar la Fe, por fuerça y virtud del derecho diuino.

Palu. in 4. d. 15. q. 3.

A los fundamentos de Durando se ha de responder. Al primero se responde, que el argumento conuence ser pecado ordenar al niño antes de tener vso de razon, pero no conuence q̃ no queda ordenado. En lo que toca al Obispo es differente razon. De suerte, que ninguno se puede consagrar de Obispo sin tener vso de razon. Y si consagrã a vn niño antes de tener vso de razõ, no queda consagrado. La razon es, porque el Obispo se haze esposo de la Iglesia, y se le comete el cuydado del pueblo, y se leuantà al estado de la perfeccion. Luego no se puede esto hazer, sino es que el consienta. Para lo qual se requiere vso de razõ. Verdad es, como dixe, que si de hecho le consagrassen, verdaderamente quedaria consagrado, y se le estẽderia el character sacerdotal. De manera, que en el Obispo ay dos cosas. La vna es, la extension del character sacerdotal, y quãto a esta no ay duda, sino que quedaria estendido el character. La segunda es, el cuydado de las almas, al qual se consigue el estado de perfeccion, y quanto a esto no se puede hazer sin vso de razon, y sin consentimiento. Al segundo fundamento de Durando se responde, que para recebir el sacramẽto de la orden, de suerte que sea valido: no se requiere consentimiento formal, o interpretatiuo de parte del que le recibe, ni de sus parientes. Como si a vn niño baptizassen contra la voluntad de sus padres, baptizado quedaria, aunque fue pecado el baptizarle. Porque para esto basta là intencion de la Iglesia, y que el tal no repugne, ni contradiga.

La segunda difficultad es, si los que nunca tienen vso de razon, como los locos, si los ordenan, si quedaran ordenados. La razon de dudar es, porque como queda dicho, si los niños los ordenan antes de tener vso de razon, quedan ordenados. Luego lo mismo serà de los locos que no tienen vso de razon. Durando, en esta difficultad dira lo mismo que en la passada, que no quedan ordenados, y con mayor razon: Y el Padre Maestro Soto habla vn poco obscuro.

Digo lo primero, que el tal quedaria ordenado. Esto parece que enseña el P. M. Soto en el

en el lugar citado. La razon es, porque si á vn tal le baptizassen, o confirmassen, quedaria confirmado, y se le imprimiria el character. Luego si le ordenan quedara ordenado, y se le imprimira el character.

Digo lo segundo, que seria grauissimo sacrilegio ordenar al tal. Ansi lo enseña el P. M. Soto en el lugar citado. Lo vno, porque seria affrenta, y menosprecio de las mismas ordenes ordenar a vn loco. Lo otro, porque este tal nunca podria tener vso de las ordenes. En lo qual ay alguna diferencia entre este tal, y el niño que no tiene vso de razon. Porque el niño, aunque agora no puede tener vso de las ordenes, podra le tener despues quando tuuiere vso de razon. Pero este jamas podra tener vso de las ordenes.

La tercera dificultad es, si se requiere consentimiento en el adulto para recebir este sacramento. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque pueden ordenar a vn niño, y a vn loco, de suerte que sea valida la orden, sin tener consentimiento ninguno. Luego lo mismo sera del adulto que tiene vso de razon.

Digo lo primero, que si ordenan a vno por fuerça, y contra su volūtad, no recibe sacramēto, ni queda ordenado. Esto enseña el P. M. Soto en el lugar citado. La razon es, porque si baptizan a vno por fuerça, y contra su voluntad, no q̃da baptizado, como se determina en el Derecho. Luego si ordenan a vno por fuerça y cōtra su voluntad, no queda ordenado: porque es la misma razon.

Ca. maiores de baptism.

Digo lo segundo, si por miedo qualquiera que sea, consiente en ordenarse, recibe verdadero sacramento y character: y queda ordenado. Esto enseña el P. M. Soto en el mismo lugar. La razon es, porque en el tal caso ay todas las cosas necessarias para hazer verdadero sacramento, y ay verdadero consentimiēto, aunque nacido del miedo. Luego recibe verdadero sacramento. De suerte que aunque el tal miedo sea grande, y que pueda caer en vn varon constante haze verdadero sacramento. De lo qual se sigue, que si se ordena de Epistola, consintiendo por algun miedo que no sea tan graue que caya en varon constante, queda obligado con el voto de la castidad annexo al orden sacro. Pero si el miedo fuesse graue que cayesse en varon constante, entonces ay difficultad si quedaria obligado con el tal voto. En lo qual algunos Doctores enseñan, que el tal voto en conciencia seria valido pero no en el foro exterior, porque en el foro exterior se presume, que no huuo consentimiento. De lo qual se trata de proposito en la materia de voto. Por agora breuemente se ha de dezir, que el tal voto, ni en el foro de la consciencia, ni en el foro exterior es valido. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y en otro lugar contra Syluestro, y Panormitano.

Sot. in 4. d. 29. q. 1 ar. 3.
Syl. ver. ordo. 4. §. 1.

Segunda conclusion. El que no esta baptizado no es capaz del sacramento de la orden. De suerte, que si le ordenan no queda ordenado. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque el Baptismo es la entrada, y la puerta para todos los sacramentos, y el character baptismal es la potencia passiua para recebir todos los sacramētos. Luego el que no esta baptizado no es capaz del sacramento de la orden. Esto se determina en el derecho.

Cap. veniēs de presb. nō baptizato.

Tercera conclusion. El que no está confirmado es capaz del sacramento de la orden. De suerte, que si le ordenan, verdaderamente queda ordenado, y se le queda impresso el character. En esta conclusion conuienen comunmente los Doctores. Y la razon es, porque el character que se imprime en el sacramento de la confirmacion, no es potencia passiua para recebir los demas sacramentos, como es cosa clara y notoria. Luego el sacramento de la orden no presupone necessariamente el sacramento de la cōfirmacion. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos. Verdad es, que el mismo Doctor grauissimamente enseña, que es conuenientissima cosa, que el que se ordena este confirmado. Porque la gracia, y character de la confirmacion, se haze mas idoneo para el ministerio de la orden. Por lo qual el Concilio Tridentino grauissimamente determina, que no ordenē a ninguno de corona, sino estuuiere primero confirmado. Todo lo dicho en esta conclusion enseñan Syluestro, y Nauarro, y otros muchos Doctores.

D. Thom. in add. q. 35. art. 4.
Conc. Trid. sess. 23. ar. 4.
Syl. ver. confirm. q. 2.
Nauarr. in manu. c. 22. nu 9.

La duda es, si sera pecado mortal graue ordenarse sin estar primero confirmado. En esta dificultad algunos Doctores enseñan ser pecado graue, y que se incurre irregularidad, como si se ordenara por salto. Ansi lo enseña la Summa Tabiena, y otros Doctores.

Sum. Tabiē. ver. confirm. §. 2.

Digo lo primero, que es cosa decente recibir primero el sacramento de la confirmacion, que el sacramento de la orden: pero no es pecado graue, ni se incurre irregularidad, haziendo se lo contrario. La primera parte ya queda probada en la conclusion. La segunda parte tienela Syluestro, y Nauarro, en el lugar citado, y Syluestro en otro lugar. Tienela el P. M. Soto, Ledesma, y Victoria. Esto se prueua, porque en el Derecho no ay precepto ninguno que conuenca a dezir, que es pecado mortal, y las palabras del Concilio no son de tanta fuerça que conuēça ser pecado graue. Y si miramos la naturaleza destos sacramentos, no tienen tanta dependencia, que sea graue pecado recebir las ordenes sin recebir primero el sacramento de la cōfirmacion.

Syl. ver. ordo. 2. §. 1.
Sot. in 4. di. 7. ar. 6. & 8. & q. 24. q. 1. art. 4.
Ledes. q. 13. art. 6.
Victo. in sū. nu. 232.

Digo lo segundo, que seria pecado venial recebir primero las ordenes que el sacramēto de la

de la confirmacion. Esto enseña el M. Soto, y el Doctor Nauarro en los lugares citados, la razon es, porque el Concilio Tridentino lo ordena assi, y no dexa de ser algun desorden el recebir primero el sacramento de la orden que el de la confirmacion.

Digo lo tercero, que el Obispo esta obligado a hazer diligencia para saber si el que ordena esta confirmado, y deue confirmarle primero que le ordene, y si le ordena sin confirmarle sera pecado venial, y no mortal. Esto mismo enseña el P. M. Soto, que no ay en el derecho precepto ni cosa que conuença que es pecado mortal. En lo que toca a la diligencia que ha de hazer el Obispo, algunos Doctores modernos enseñan, que el Obispo ha de hazer informacion quanto a esto, y que no ha de creer al que se quiere ordenar aunque diga con juraméto que esta confirmado. Pero la verdad es, que el Obispo en el tal caso no ha de hazer informació demasiada, ni el negocio lo pide. La razó es, porque como deziamos, no es pecado graue en el Obispo ordenar primero a vno que confirmarle. Luego no es necessario hazer tanta diligencia. De manera, que entiendo que si el Obispo ordenasse a vno que jura que esta confirmado sin hazer mas aueriguacion no seria pecado ninguno.

Quarta conclusion. Los sacramentos de la orden no presupponen necessariamente de necessidad de sacramento la primera corona. De suerte, que si vno se ordenasse de Epistola, o de Euangelio, sin tener primera corona, sin duda quedaria ordenado. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos particularmente el P. M. Soto, y Syluestro. La razon es, porq̃ como queda dicho, la primera corona es como disposicion para las ordenes, que son sacramentos. Luego no es necessario recebir primero la primera corona que las demas ordenes hablando de la necessidad del sacramento. Porque la disposicion, y preparacion no estan necessaria para la essencia del sacramento.

D. Thom. in add. q. 35. ar. 5. Sot. in 4. d. 24. q. 2. ar. 2. Sylu. verb. ordo. q. 1.

Quinta conclusion. Pecado mortal seria que vno se ordenasse primero de las demas ordenes que de primera corona. De suerte, que es necessario como precepto ordenarse primero de corona. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque por ordenacion de la Iglesia la primera tonsura es como disposicion y preparacion para las ordenes. Luego seria pecado mortal ordenarse primero de las ordenes que de corona. Lo segundo se prueua de la costumbre vniuersal tan celebre, y tan guardada en la Iglesia, de ordenar primero de primera corona. Y esto es cosa grauissima. Luego obliga a pecado mortal. Pero ha se de aduertir, que no solamente pecara mortalmente, el que se ordena desta manera, sino tambien el Obispo que ordenasse a el tal. Y ansi el Obispo està obligado sopena de pecado mortal a hazer diligencia quando quiere ordenar a vno de las demas ordenes para saber si està ordenado de corona, y sino lo està le ha de dar primero la corona.

Sexta conclusion. No es necessario de necessidad de sacraméto que el que se ordena de la orden superior aya recebido la orden inferior, ni el character de la orden superior presuppone necessariamente el character de la orden inferior. Si a vno ordenassen de Missa sin estar ordenado de Euangelio, ordenado quedaria, y recibiria character sacerdotal sin tener character de diacono. Y lo mismo es en las demas ordenes. Esta conclusion enseña S. Thomas con todos sus discipulos en el lugar citado. Y el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y todos los Doctores. Y se prueua lo primero del Derecho, en el qual se determina y manda rigurosamente que el que se ordeno de sacerdote sin ser diacono no le bueluan a ordenar de sacerdote. Porque el tal sacramento fue valido. Lo segundo se prueua con la razon de Sancto Thomas, porque en las ordenes se reciben distinctos characteres, y potencias para distinctas obras. Luego puedese muy bien imprimir el character de la orden superior, imprimirse el caracter de la orden inferior. Verdad es, que la orden sacerdotal en alguna manera incluye las demas ordenes por ser mas excellente y superior. Por lo qual dize el Padre Maestro Soto, que si a vno le ordenassen de sacerdote sin estar ordenado de las demas ordenes podria exercitar el officio de todas ellas por incluyrlas como virtualmente. Aunque esto no dexa de tener su dificultad. Porque los characteres y potencias son distinctas. De lo qual diremos luego.

Sot. in 4. d. 24. q. 1. ar. 1. Syl. in loco tit. de cleri. per saltum promoto.

Septima conclusion. Pecado mortal es grauissimo ordenarse primero de las ordenes superiores que de las inferiores, como si se ordenasse vno primero de sacerdote que de Diacono, o de Diacono primero que de Subdiacono. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Esto se prueua lo primero de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia, que siempre da las ordenes por su ordé, primero las inferiores, y luego las superiores, y esto es cosa grauissima en la Iglesia, y instituyda por la misma Iglesia. Lo segundo se prueua, porque si es pecado mortal recebir primero las demas ordenes que la corona, luego pecado mortal grauissimo sera recebir primero las ordenes superiores que las inferiores, porque es mayor desorden.

Octaua conclusion. No puede vno recebir el ser Obispo sin ser sacerdote. De suerte, que si a vn diacono, o subdiacono no lo consagrassen Obispo sin ser sacerdote, realmente no quedaria

daria

daria consagrado ni recibiria la extension del character. Esto enseña particularmente Syluestro en el lugar citado, y alega otros Doctores, y esto enseñan comunmente. La razon es. Porque el sacerdocio es como fundamento del ser Obispo, y el ser Obispo no es otra cosa sino estendersele el character sacerdotal como queda ya dicho. Luego cosa imposible es consagrar a vno de Obispo sin ser sacerdote. Pero hase de aduertir con el mismo Syluestro, que si fuesse sacerdote aunque no tuuiesse las demas ordenes, si le consagrassen Obispo quedaria consagrado. Porque ya tiene el fundamento de ser Obispo, que es el sacerdocio, y el character sacerdotal que se puede estender y poner en perfection. Verdad es, que seria pecado mortal grauissimo cósagrar a vno de Obispo sin tener todas las ordenes. Porque seria contra la orden y costumbre vniuersal de toda la Iglesia, y contra lo que esta estatuydo en ella.

La dificultad esta, si el tal Obispo que no tiene las demas ordenes sino solo el sacerdocio podria ordenar de todas las ordenes aunque no las tuuiesse. La razon de dudar es, porque este tal seria verdadero Obispo como hemos determinado: y el Obispo puede ordenar de todas ordenes. Luego el tal Obispo podria ordenar de todas ordenes. Esto se cófirma, porque como deziamos de doctrina del Maestro Soto, el sacerdote que no tiene las demas ordenes puede exercitar el oficio dellas. Luego el Obispo en el tal caso podra ordenar de las ordenes que no tiene. Porque tiene poder superior y character superior a todas las ordenes.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso tan solamente podria ordenar de las ordenes que tiene, y no de las demas. Esto enseña Syluestro en el lugar citado. La razon es, porque nadie puede dar lo que no tiene. Luego el tal no podra ordenar de las ordenes que no tiene. A la razon de dudar se ha de responder, que el tal Obispo es verdaderamente Obispo, pero imperfecto y como manco, porq́ le faltan algunas ordenes, y assi no podra dar las q́ le faltan. Podra ordenar de sacerdote y consagrar sacerdotes. Pero no podra dar las ordenes que no tiene. A la confirmacion se responde lo primero, que aunque el sacerdote pudiesse exercitar las obras de las demas ordenes, aunque no las tuuiesse, no se sigue de ay que el Obispo puede ordenar de las ordenes que no tiene, sino tan solamente que puede exercitar las tales obras como el sacerdote. La razon es, porque mucho mas es dar a los demas las ordenes que no tiene que no exercitarse en ellas. Digo lo segundo, que el sacerdote ordenado por salto q́ no tiene las demas ordenes, no puede hazer como ministro de la Igesia los oficios de aquellas ordenes, porque le falta la potencia y el character para las tales obras: y esto parece mas probable y verisimil. Toda via queda vn poco de dificultad acerca desto, si el Obispo q́ no esta confirmado podra administrar el sacramento de la confirmacion.

La razon de dudar es, porque el Obispo q́ no esta ordenado de las demas ordenes fuera del sacerdocio, no las puede dar como queda determinado en la duda passada. Luego el que no esta confirmado no puede ministrar el sacramento de la confirmacion porque parece la mis ma razon.

A esta dificultad se responde, que el Obispo aunque no esta confirmado puede ministrar el sacramento de la confirmacion, y sera verdadero sacramento. La razon es, porque tiene poder y character para poder ministrar el sacramento de confirmacion. El character de la confirmacion imprimese en el alma para la protestacion de la Fe, y no es necessario para dar ordenes. Por lo qual, a la razon de dudar se ha de responder, que no es la misma razon del sacramento de la confirmacion, y de las demas ordenes. Porq́ para dar las demas ordenes se presupone que las tenga: y para dar la confirmacion no, por la razon ya dicha. Esto tiene alguna aparencia aunque no queda del todo sossegado el entédimiento. Porque en este lugar no ay comodidad de poder dezir mas.

La segúda difiucultad es, si el que se ordena por salto incurre alguna pena. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que este tal no queda luego irregular, de suerte, q́ no se pueda ordenar, ni se queda suspenso, y an si aunque ministre en la orden que recibio sin auer primero recebido las demas, no queda irregular. Esta sétécia refiere Syluestro, y dize que sus authores son la Summa Angelica, y la Summa Rosela, y otros, los quales alegan el capitulo Solicitudo. La segunda sentencia es, q́ dize que este tal esta suspenso, y que si ministra en el orden de que esta supenso se haze irregular conforme al derecho. Esto se entiende si ministra en el orden a sabiendas. Esta senté tencia tiene Syluestro, y Nauarro, y otros Doctores. La tercera sentencia es, que este tal en rigor de derecho es irregular, y no se puede ordenar sin dispensacion de la ordé que le falta. A esta sentencia parece que inclinan mas Syluestro, y Nauarro, y prueuan esta sentencia del derecho en el capitulo Solicitudo. Esta sentencia parece la mas probable. De suerte, que auiédose ordenado por salto, ora lo hiziesse a sabiédas, ora por negligencia, o ignorancia culpable incurre siempre irregularidad.

Cap. solicitudo d. 52. Cap. tum medicinalis de sen. excō. in 6. Syl. v. irregularit. q. 11. Nauarr. in manu. c. 27. nu. 242.

En esta irregularidad puede dispensar el Obispo quanto a esto que pueda ordenarse de la orden inferior que dexo de recebir, quedando siempre suspenso de la orden superior q́ recibio, y de su execucion. Tambien podra dispensar có el, si ministrò en la orden que recebio creyen-

creyendo con buena Fe estar legitimamente ordenado y no por salto. Pero si ministrò en la orden que recibio a sabiendas sin dispensacion no puede dispensar sino solo el Papa para que suba a las demas ordenes. Pero en el ordé que recibio puede dispensar el Obispo. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y lo mismo enseña Nauarro. El Concilio Tridentino expressamente determina que con aquellos que está promouidos a ordenes por salto, sino han de ministrado, puede el Obispo por legitima causa dispensar con ellos. En el qual lugar supone el Concilio Tridentino que estos tales estan irregulares, pues tienen necessidad de dispensació. Tambien supone que si han ministrado en las ordenes, no puede dispensar el Obispo, sino solo el Papa. Finalmente puede dispensar con ellos auiendo alguna causa legitima, y aunque se ayan ordenado por salto a sabiendas, o por ignorancia culpable. Porque el Concilio absotamente y sin distinction dize, que el Obispo puede dispensar con ellos sino han ministrado Algunos Doctores aduierten acerca desto, q̃ aunque aya ministrado si la tal irregularidad, o suspension procede de delicto oculto que no es deduzido al foro exterior, podra muy bien el Obispo dispensar conforme al tenor de vn decreto del Concilio Tridentino. Tambien se podia dificultar en este lugar, si se puede absoluer de la tal irregularidad por virtud de la bula de la cruzada. Porque esta irregularidad, o suspension incurre se por delicto, y pecado, y ansi parece que tiene razon de censura, y por consiguiente podran absoluer della por virtud de la bula de la cruzada, en la qual se dize que puepan absoluer de qualquiera censura por lo menos vna vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte. Pero desto queda dicho en la materia de censuras.

Conc. Trid. sess. 23. c. 14

La tercera dificultad es, si el que se ordena sin estar baptizado incurre irregularidad: y la misma duda es del que se ordena sin estar confirmado.

Digo lo primero, que el que se ordena sin estar baptizado no incurre pena ninguna La razon es, porque este tal no queda ordenado, ni esta baptizado.

Digo lo segundo, que el que se ordena sin estar confirmado, no incurre pena ninguna. En esta conuienen todos los Doctores. Porque en todo el derecho no ay pena puesta para los tales. Tambien, porque como deziamos arriba, el que se ordena sin estar confirmado no peca mortalmente. Luego no puede incurrir pena ninguna graue qual es suspension, o irreguralidad. Verdad, es que esta razon no conuence, porque algunos graues Doctores enseñan, que es pecado mortal ordenarse antes de recebir la confirmacion. Esto enseña Salzedo, y otros Doctores modernos, y pareceles que esto se conuence del Concilio Tridentino en el lugar que arriba trayamos. Y ansi dizé, que despues del Concilio Tridentino no se puede tener q̃ no es pecado mortal. Pero si bien se mira el Cócilio Tridentino no pone palabra que parezca q̃ suene precepto. Porque tan solaméte dize, q̃ no se ordenen de primera tonsura los que no han recebido el sacramento de la confirmacion. En lo qual no ay palabra ninguna tan graue que suene precepto que obligue a pecado mortal.

[illegible] pag. 18

Nona conclusion. La seruidumbre no quita la substancia del sacramento de la orden: pero ay precepto que no se ordenen los sieruos y esclauos. De tal suerte, que el que se ordena y el que ordena pecan mortalmente, sino es que se escusen por ignorancia inuincible. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente el padre Maestro Soto. Esto se prueua, porque el ser sieruo no quita que sea subjecto capaz de ordenes. Luego si los ordenan quedan ordenados, y reciben verdadero sacramento. La segunda parte tienen los mismos Doctores, prueuase: porque la libertad es grandemente necessaria para el vso y ministracion de las ordenes. La razon es, porque por las ordenes se dedica el hombre al culto diuinio. Y para esto ha de ser suyo para que pueda dedicarse al tal ministro. Luego ha de ser libre. Esto se determina en el derecho.

D. Tho. in add. q. 36. art. 3. Sot. in. 4. d. 25. ar. 3. conclu. 3.

Acerca desto ay vna dificultad, y es, q̃ mas libertad parece q̃ tiene la muger que no el sierue, y la muger no es capaz de ordenes, de suerte, que aunque la ordenen no queda ordenada. Luego tampoco el sieruo.

A esta dificultad se responde, que la muger de su natualeza dize subjection, la qual repugna con la preeminencia y dignidad de la orden Pero el ser sieruo no dize de su naturaleza subjection, sino es vna manera de subjection legal y accidental. La qual no repugna có la preeminencia de la orden,

54. d. per totá, & in tit. de seruis non ordinis.

Toda via queda dificultad, porque seria vano el poder que tuuiesse el sieruo para ministrar si ha de carecer perpetuamente del vso de las ordenes. Y ansi no sera valido el sacraméto. A esta duda se responde en el derecho, en toda la distinction citada, que si el sieruo se ordeno sabiendolo su señor, y no lo contradiziendo, queda luego libre como se determina alli en vn decreto. Pero si el Obispo le ordenò sabiendo que era sieruo ignorandolo su señor, esta obligado a pagar el sieruo al señor, y darle el precio doblado para que el sieruo q̃de libre. Esto se determina en otro decreto. Esto tiene mas verdad quando contradize el señor, quanto esto lo mismo es del que presenta y del que ordena como lo dize Gelasio Papa en otro decreto. Pero si el sieruo se ingiere a ordenarse no lo

Canone si seruus sciente. Canone si seruus nesciẽte. Canone ex antiquis.

no lo sabiendo el señor, ni el Obispo, ni el que le presenta, en el tal caso, si el sieruo tiene con que se redimir ha lo de hazer, y sino no se libra de la seruidumbre, como se determina en otro decreto. De lo qual se sigue, que en el tal caso no puede el tal sieruo ocuparse en el ministerio de las ordenes que recibio sin licencia de su amo. Y hase de aduertir, que si el sieruo se fue fugitiuo y con astucia dio orden que le ordenassen esperando conseguir libertad por este camino, en el tal caso ha de ser depuesto, como se determina en el Derecho. Tambien se ha de aduertir, que el que esta ordenado particularmente de orden sacro, no es licito hazerse sieruo. Porque esto seria contra la dignidad de las mismas ordenes, y ansi seria graue pecado. Sino fuesse en caso que se hizesse por alguna insigne piedad y limosna.

Canon frequens.

Cap. de seruorum, de seruis non ordinandis.

Decima conclusion. Los que tienen grandes deudas no se han de ordenar, y seria pecado graue ordenarlos, y que ellos se ordenassen. Esto se determina en el Derecho. La razon es, porque esto es vna manera de seruidumbre, y con ordenar a los tales se infama en alguna manera la Iglesia. Verdad es, que no es del todo la misma razon que de los sieruos, porque son estos tales libres absolutamente, y ansi si los ordenan pueden ministrar en sus ordenes, sino es que la Iglesia se lo vede por alguna infamia grande. Esto enseña el padre Maestro Soto en el lugar citado, y tambien otros Doctores.

De obligatis ad ratiocinia ordinandis cap. vnico.

Vndecima conclusion. Ser legitimo aunque no es de necessidad del sacramento, es de necessidad de precepto. De suerte, que si vno que no es legitimo se ordena ordenado queda: pero es pecado mortal que se ordene y que le ordene el Obispo, sino es que se escusen por ignorancia inuincible. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el padre Maestro Soto, y otros Doctores. De suerte, que ser ilegitimo como ser sieruo, es vna manera de irregularidad, porque no es impedimento de derecho diuino, sino de derecho Ecclesiastico. Hase de entender la conclusion generalmente de todos los ilegitimos, como no sean nacidos de legitimo matrimonio. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion del derecho. Lo segundo se prueua con las razones del derecho. Vna es, que los que se ordenan se constituyen en dignidad a los que son mal nacidos. La segunda razon es, en pena y detestacion del pecado de los padres. La vltima razon es, porque comunmente los tales tienen malas costumbres.

D. Tho. in addit. q. 39 art. 5.
Sot. vbi supra concl. 1

Cap. vt filij & c. nimis de filijs presbyterorum & c. is qui eodem tit. lib. 6. cap. consuluit de seruis non ordinandis.

Pero hase de declarar si se ordenan si quedan suspensos, y quien puede dispensar en esta manera de irregularidad.

Digo lo primero, que si se ordenan quedan suspensos de la execucion de las ordenes que recibieron. Digo lo segundo, que con los tales puede dispensar el Obispo quanto a las ordenes menores, pero quanto a las mayores solo el Papa. Esto se determina en el Derecho. Pero ha se de aduertir, que como la ilegitimidad tiene grados, y vna es mayor que otra ansi tambien la dispensacion ha de ser mas dificultosa quando fuere peor la ilegitimidad. Si es hijo de clerigo, ha de ser mas dificultosa que si es hijo de seglar. Y si es hijo de casado, ha de ser mas dificultosa, que no quando es hijo de solteros.

Cap. is qui de filijs presbyterorum in 6.

De lo qual se sigue, que estos mal nascidos, y ilegitimos, son mas inhabiles para ser Obispos. Porque es el supremo grado entre las ordenes. Esto se determina en el derecho. Pero ha se de aduertir, que los ilegitimos si hazen profession en alguna religion aprouada, sin otra dispensacion ninguna se pueden ordenar. Esto se determina en el derecho. Pero como se dize en el mismo derecho, en el lugar vltimo, aunque entren religiosos y sean sacerdotes, no pueden ser prelados sin nueua dispensacion. El padre Maestro Soto dize, que ay esta costumbre en las religiones, que en haziendo profession, se quita toda irregularidad, sino es la que se incurre por homicidio voluntario, y por bigamia. Y esta costumbre se ha introduzido por derecho comun, o por priuilegio. Y esto se entiende quanto al recebir de las ordenes, y no quanto al ser prelado.

Ca[illegible]

Duodecima conclusion. El que tiene algun vicio, o defecto corporal, no es apto para ser ordenado. Esta conclusion enseña el padre Maestro Soto, en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es, porque el tal defecto trae consigo alguna fealdad para recebir el poder que se da en las ordenes, y tambien porque por el tal defecto puede ser que no este tan apto para el vso de las ordenes. El exemplo es, si vno tuuiesse cortadas las narizes, o alguna macula notable en algun ojo, o en ambos ojos, de tal suerte y calidad, que causassen horror en los que lo miran, o tambien sino tuuiesse dedos con los quales pudiesse partir la hostia, o le temblassen las manos, de tal suerte que no pudiesse leuantar el caliz sin peligro de derramar la sangre. Estos tales que tienen los tales defectos, no estan impedidos de tal suerte que si los ordenan, no queden ordenados. Pero estan prohibidos de las ordenes, de suerte, que si se ordenan pecan mortalmente, y tambien peca mortalmente el que los ordena. Porque esta assi mandado por la Iglesia, y lo dispone assi el derecho. Toda esta conclusion enseña Santo Thomas en el lugar citado. De los castrados y precisos determina el derecho, que si esto se haze por orden del medico para sanar de alguna enfermedad, no por esso es irregular para las ordenes. Pero si se castro sin enfermedad aunque lo haga para reprimir la concupiscencia, queda irregular para hazerse clerigo, y si ya estaua ordenado que

In t[illegible] de corpore vitiatis [illegible] c. que [illegible] presbyteri, & cap. [illegible]
D. Tho. loco citato a. 6. & sequen. [illegible] 55.

os

da prohibido del ministerio de las ordenes. Verdad es, que si este tal lo hizo pẽsando que hazia seruicio a Dios se ha de dispensar con el mas facilmente. Porque parece que tiene alguna escusa.

Decima tercia conclusion. El homicidio voluntario, y el cortar miembro aunque no sea impedimento que haga incapaz de recebir el sacramento de la orden, pero esta vedado el recebirle por precepto de la Iglesia. De suerte, que si este tal se ordena verdaderamente queda ordenado, pero peca mortalmente el y el que le ordena. Esta conclusion quanto a ambas partes enseña Santo Thomas en el lugar citado en el articulo quarto, y le siguen sus dicipulos, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar alegado. La primera parte se prueua facilmente, porque el homicidio, y el cortar miembro no impide la significacion del sacramento. La segunda parte se prueua, porque todas las ordenes se ordenan al sacramento del altar, que es sacramento de paz y de vnidad. Luego, no es conueniente cosa ordenar al homicida, y que corta miembro. Esta conclusion esta determinada en el derecho en todo el titulo de homicidio volũtario. Hase de aduertir, que no contrahe la irregularidad de homicidio, sino es que real y verdaderamẽte cause muerte. Por lo qual el que causa aborso, antes que estuuiesse la criatura animada, y tuuiesse vida, no incurre esta irregularidad, aunque peque mortalmente, como se determina en el titulo ya dicho en el capitulo Si aliquis. Tambien es irregular el que a si mismo se corta miembro, o parte de miembro notable como el que se corta vn dedo, o la parte de algun dedo. Tambien incurre irregularidad, el que es causa del homicidio, o mutilacion, como el que da consejo, o ayuda. Assi se determina en el derecho. Por lo qual todos los ministros de justicia, aun los notarios y escriuanos se hazen irregulares. Y para este proposito es impertinente cosa, que el muerto sea Christiano o infiel. Porque de qualquiera manera se incurre irregularidad, como se determina en el derecho. Pero ha de ser homicidio voluntario y no casual, de lo qual se trata en otro lugar, y alli lo trataremos mas a la larga.

Cap. sicut dignus de homicidio, & c. 2 de cleri. pugnantibus in duello. c. petitio de hõ. d. 2. 2. q. 64. art. 8.

Quarta de cima conclusion. Otras irregularidades, ay que prouienen del delicto y pecado, las quales aunque no hazen el subjecto incapaz del sacramẽto de la orden, pero ay precepto de no ordenarse con semejãte irregularidad. Esta conclusion enseñan muy particularmente el padre Maestro Soto, y los Summistas hablando de las irregularidades. Esta conclusion se ha de prouar declarando estas irregularidades succincta y breuemente. Porque los Summistas las tratan muy a la larga: y en el otro tomo se hara assi. El padre Maestro Soto reduze todas estas irregularidades a tres maneras dellas. Vnas que preceden el ordenarse, y otras que estan juntamente con el ordenarse, y otras que se siguen al ordenarse. Las irregularidades que anteceden el ordenarse, son quatro, y en quatro maneras. La primera es si apostato y se desuio totalmente de la Fe. Este tal si esta ordenado queda suspenso y irregular, quanto a el vso de las ordenes. De tal suerte, que si es sacerdote no puede dezir missa ni exercitar las demas ordenes. Y lo mismo es de las ordenes inferiores. Esto se determina en el derecho. Si es seglar que no ha recebido ordenes se haze irregular, de suerte, que no las puede recebir sin pecar mortalmente. Esto se determina en el derecho.

La segunda manera de irregularidad es si alguno a sabiendas rebaptizo a alguno, o se dexò rebaptizar. Esto se determina en el derecho. De lo qual diximos en la materia de baptismo. De suerte, que los que iteran otros sacramentos aunque imprimen character como el sacramento de la confirmacion no quedan irregulares.

La tercera manera es si algun religioso se saliere del monasterio para oyr leyes, o medecina, si no buelue dentro de dos meses queda irregular, de suerte, que no se puede ordenar, y si esta ordenado no puede vsar de las ordenes recebidas. Esto se determina en el Derecho.

La quarta manera es si alguno administra en la ordẽ que no tiene incurre irregularidad, de suerte q̃ no se puede ordenar, y si esta ordenado de alguna orden no puede vsar della. Tãbien determina esto el derecho. Esto se entiende si ministrò en las ordenes mayores. Porque si vn puro seglar ministrasse en las ordenes menores no incurriria irregularidad. Pero si ministrasse en las mayores aunque fuesse mero seglar incurriria irregularidad como lo enseña muy bien Syluestro contra algunos Doctores. Tambien es necessario que ministre muy de proposito, y con solemnidad, y si no no incurre la irregularidad. Tambien ponen otra regla general quando alguno ha cometido algun delicto enorme. Entonces incurre irregularid. Esto se dize en el Derecho, y lo trae Syluestro.

Cap. Iulianus. 11. q. 3. Cap. quicunq. d. 50. & c. 1. de apostat. Cap. eos qui, & c. quicunq. de consecr. d. 4. Cap. super specula, ne clerici, vel monachi. & c. ad aures de aetate, & qualitate ordinandorũ. Ca. 1. & 2. de clerico non ordinato ministrante. Syl. v. irregularitas. §. 12. c. 1. d. 25. c. extenore de tẽporibus ordinandorũ. Syl. v. irregularitas. q. 14. Cap. 1. de eo qui furtiue ordinis susceperit, & c. ex tenore de tẽporibus ... excom. li. 6

En la ordenacion tambien se comete algunos delictos en los quales se contrae irregularidad. Lo primero de parte del ordenado, si recibe las ordenes mayores estando descomulgado con descomunion mayor. Este tal incurre irregularidad como se dize en el derecho. Pero ha se de aduertir, que en el tal caso la descomunion no tiene razon de irregularidad, sino el delicto, que es recebir las ordenes mayores estando descomulgado es causa de irregularidad.

La dificultad es, si queda irregular el que recibe las ordenes menores estando descomulgado

gado con descomunion mayor, Syluestro enseña que esta irregular el que recibe las ordenes menores estando descomulgedo con descomunion mayor. El padre Maestro Soto enseña lo contrario, y dize, que este tal no queda irregular. Ambas sentencias son aparentes. Pero hase de aduertir, que la descomunion en que se ordena, ha de ser mayor. Porque si fuesse menor no incurriria irregularidad. Lo segundo se incurre irregularidad si vno se ordena con Obispo que ha renunciado el Obispado, no solamente quanto al lugar y a la Diocesi, sino tambien a la dignidad, como se determino en el Derecho. Pero si tan solaméte renúcio al lugar, y no a la diguinidad Episcopal no se incurre irregularidad. Lo qual se ha de entender si recibio del tal Obispo ordenes mayores, porque si recibio ordenes menorer con licencia de su Obispo no se incurre irregularidad. Tambien se incurre irregularidad ordenandose con Obispo descomulgado conforme al tenor del Concilio Constanciense, de manera que esta descomulgado por su nombre, o ha herido algun clerigo manifiestaméte: esto se determina en el derecho. Y lo mismo es si se ordena con Obispo herege, o scismatico, porque estos tales son como si estuuieran descomulgados por sus proprios nombres quanto a esto.

Syl. v. irregularitas. q. 13.

Cap. 1. de ordinato ab episcopo.

Ca. gratia & cap. statuim. q. 1.

Despues de recebidas las ordenes puede auer algunos delictos que traen consigo irregularidad. Lo primero si vno esta supéso del vso de las ordenes, y ministrar en ellas se haze irregular. Verdad es, que antiguamente solamente incurre irregularidad el que ministraua estando descomulgado con descomunion mayor, pero Innocencio Quarto estendio la irregularidad a los suspensos. Esto esta determinado en el Derecho, y lo dize la Glossa sobre el. Si alguno se ordena con Obispo ageno el tal assi ordenado esta suspenso de las ordenes que recibio hasta que el proprio Obispo lo reciba como le dize el Derecho. Porq el proprio Obispo le puede quitar la supension, de suerte, que pueda ministrrr en las ordenes que recibio: el Obispo que le dio las ordenes esta suspenso ipso facto de dar ordenes por vn año entero. Y los subditos del tal Obispo se pueden ordenar con los Obispos comarcanos sin licencia suya. Esto se determina en el Derecho. Pero ha se de aduertir, que la tal suspension no es irregularidad: porque no es impedimento para recebir las demas ordenes. Pero pecara mortalmente si ministra en las recibidas sin licencia de su proprio Obispo.

Ca. cum medicinalis & ibi Glossa. Cap. episco. q. 2. cap. Lugdunésis eadem causa & quaestione. Ca. eos qui de temporibus ordinãdorum. l. 6

La dificultad es, si el tal suspenso ministrando en las ordenes recebidas se haze irragular. La razon de dudar es, porque el suspenso ministrando se haze irregular.

A esta duda se responde ser mas verisimil y probable, que este tal no incurre irregularidad. Esto enseña el padre Maestro Soto en el lugar citado, y Syluestro. La razon es, porque esto no esta determinado en el Derecho. Y para incurrir irregularidad auia de estar expressamente determinado en el Derecho. Y tambié porque el ordenarse sin licencia del proprio Obispo no es suspension Papal, sino solamente vna prohibicion que no ministre sin licencia del proprio prelado, al qual ha de estar subordenado en lo que toca a las ordenes. Pero el proprio prelado lo ha de suspender con tal genero de suspension que si la passare quede irregular. Y entonces tal irregularidad solamente puede dispensar en ella el Summo Pontifice como lo determina la Glossa sobre el capitulo Eos qui, y en otro capitulo esta expresso. Porque el que absolutamente esta suspenso ministrando hazese irregular, como se dize en el capitulo, Cum medicinalis. La segunda manera de suspension es, quando vno en el mismo dia recibe las ordenes menores, y el subdiaconnato como se determina en el Derecho. O si recibio juntamente dos ordenes sacros, como se determina en el mismo Derecho. En el primer caso el tal ordenado se suspende, de tal suerte, que no puede ministrar en el ordé superior de subdiacono, sino en las ordenes menores. Pero en el segundo caso en ninguna orden puede ministrar. Porque ambas ordenes son mayores. Pero en lo que toca a la dispensacion se ha de aduertir, que en ambas cosas se ha de distinguir. Porque si los que se auian de ordenar no los auian amonestado de sentencia de excomunion que no recibiessen juntamente aquellas ordenes, entonces con los assi ordenados, si entran en religion puede dispensar el Abad. Y por consiguiente, sino entran en religion podra el Obispo dispensar. Pero si los auian amonestado debaxo de la tal sentencia solo el Papa podra dispensar. La razon es, porque estos tales recibieron las ordenes descomulgados, supuesto que les auian mandado que no las recibiessen so pena de descomunion mayor latæ sententiæ. Y por consiguiente si administraró descomulgados en las ordenes recebidas quedan irregulares. Lo mismo se ha de dezir de aquel que se ordenó a hurtadillas auiendole mando su proprio Obispo so pena de descomunion latæ sententiæ, que sin su licencia y examen no se ordenasse, como se determina en el derecho. La tercera manera de suspension es, quando vno se ordena por salto como se determina en el derecho. Por lo qual si estos tales ministran en la orden superior que recibieron son irregulares como dize muy bien Syluestro, contra algunos Doctores. La razon es la que ya hemos dicho, porque el que esta absolutamente suspenso si ministra se haze irregular conforme al capitulo Cum medicinalis. El quarto caso de suspension es, el que se ordena fuera de los tiempos.

Syl. v. irregularitas. num. 9.

Cap. transmissa latione de temporibus ordinandorum. li. 6. Ca. cum habet de eo qui furtiue ord. suscepit. c. fin. eod. tit.

Ca. 1. de eo qui furtim ordines suscepit. Cano. solicitudo. d. 52. Syl. v. irregularitas. q. 11. d. 75. c. t. n. c. sane & c. vl. de temporibus ordinandorum c. litteras & cap. cum quidã.

pos legitimos determinados por el mismo Derecho. Este caso se determina en el Derecho nueuo. Porque antiguamẽte no quedauan luego suspensos, sino auianse de suspender como se dize en el mismo titulo en algunos capitulos, y estos tales si celebran quedan irregulares, que no pueden ser absueltos de la tal irregularidad, sino es por el Summo Pontifice, y los pueden priuar de los beneficios como lo determina Pio Segundo, en vna extrauagante que comiença, Cum ex sacramẽto. Do lo qual se ha de ver Syluestro.

Syl. v. irregularitas. q. 10.

El quinto caso es, si el suspenso, o descomulgado, o entredicho se entremete en los diuinos oficios celebrando, o administrando en alguna orden mayor con solemnidad, como se determina en el Derecho. Estos tales no solamente son suspensos sino irregulares, porque se exercitan en los oficios sacros que les estan prohibidos. Y con estos tales solo el Papa puede dispensar como se determina en Derecho, y Syluestro enseña, que los que ministran en las ordenes menores incurren la misma irregularidad. Pero el padre Maestro Soto dize, que no lo puede creer. La razon es, porque los tales ministrando en las ordenes menores no hazen mas que lo que podia hazer vn mero seglar como cantar psalmos. Y esto parece q̃ se dize en el Derecho. Los oficios de las ordenes menores vn mero seglar las puede exercitar. En todas estas irregularidades y impedimientos para se ordenar puede dispẽsar el Sũmo Põtifice, por q̃ son de derecho positiuo, sino es quanto tocaren, y tuuieren afinidad con el Derecho diuino. Porque con el que no tiene manos, o es mudo no puede dispensar el Summo Pontifice para que sea sacerdote, y siempre sera pecado mortal ordenar a el tal.

Cap. fin. de excess. prelatorum & clerico. ex communicato ministrãte. c. 1, de re iudicata. lib. 6.

Syl. v. irregularitas. q. 12. c. tanta de reiudicata in 6.

Fuera desto el auer contraydo matrimonio es vna manera de incapacidad para recebir ordenes mayores. Ansi lo dize el padre Maestro Soto en el lugar citado, y en otro lugar. Y para esto no basta que la muger le dè licencia, sino es que professe en religion aprouada en la Iglesia. O tambien en caso que se celebrase diuorcio entre los tales conforme a lo que se dize en la materia de matrimonio. Por lo qual si vno se ordenasse de ordenes mayores dexando la muger en el siglo, perpetuamente queda suspenso hasta que ella se muera, o professe en religion aprouada. Todos los demas casos mas particulares se han de ver en otros lugares, y yo los dire en otro tomo en sus proprias materias.

Sot. li. 7. de iustit. q. 6.

Cap. VII. De la edad, tiempo y honestidad deuida, y sciencia necessaria para ordenarse, y del patrimonio, o beneficio.

Primera conclusion. Ninguno se puede ordenar de Subdiacono antes de entrar en veynte y dos años, y de Diacono antes de entrar en veynte y tres, y de Sacerdote antes de entrar en veynte y cinco. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase claramente del Concilio Tridentino que lo determina ansi grauissimamente. Esto se ha de entẽder tambiẽ de los regulares, los quales no pueden ser ordenados sin tener esta edad como lo dize claramente el mismo Concilio: y en esta ley solo el Papa puede dispensar, y es tan graue la ley que despues que se hizo muy pocas vezes, o nunca se ha dispensado en ella a lo q̃ se entiende.

Conc. Trid. ses. 23. c. 12.

Acerca desta conclusion puede auer algunas dificultades. La primera es, si a alguno le faltassen pocos dias para cumplir la edad de la tal orden, como siete, o ocho, si se podria ordenar sin pecar mortalmente. La razon de dudar es, porque parece poca distancia: y la poca distancia moralmente hablando no es distancia como lo dizen comumente. Por esta razon algunos Doctores han querido dezir, que en el tal caso se podria ordenar sin pecado ninguno.

A esta dificultad mi parecer es, que yo no me atreueria dar la tal licencia, sino que se ha de estar a la ley, y guardarla como suena. Porque la ley determinò muy grauemente el tiempo necessario para ordenarse, y ansi a la tal ley se ha de estar puntualmente. Si vno huuiesse de cumplir la edad el mismo dia de las ordenes a la tarde, o de noche si se ordenasse a la mañana, o vna cosa assi semejante, no parece a mi q̃ auria mucho escrupulo. De otra suerte no lo tengo por seguro y acertado.

Pero antes que passemos adelante a las demas dificultades, necessario es aduertir algunas cosas. La primera es, que en el lugar del Concilio se dize que no se puede ordenar vno de Subdiacono antes de veynte y dos años, ni de Diacono antes de veynte y tres, ni de Sacerdote antes de veynte y cinco. Pero conforme a derecho el año començado es como si estuuiera cumplido como lo declara muy bien Nauarro. Por lo qual para poderse ordenar ha de auer entrado en el año que pide la tal orden, y si le faltan algunos dias no ha entrado, y ansi no cumple con ley tan graue que obliga a pecado mortal.

Nauarr. in manu. c. 22. num. 126.

Lo segundo se ha de aduertir con el mismo Nauarro, que el Cõcilio no puso termino ninguno de edad para recebir las ordenes menores, sino q̃ esto lo dexo al aluedrio del ordinario. Pero con todo esso el ordinario tiene obligacion de mirar muy bien la edad de aquellos que se han de ordenar de ordenes menores y no los ordenar sino es con edad deuida.

Lo tercero se ha de aduertir, que el sacerdote que se ordenò de sacerdote antes de tener la legitima edad, no solamente no puede dezir missa,

missa, pero no puede exercitar oficio deputado a otra orden sacro. Ansi lo determina Nauarro. La razon q̃ da es, porque esta irregularidad le sucedio por su culpa: y los ordenados de orden sacro sin legitima edad quedan suspensos y durante la tal suspension ministrando en las tales ordenes quedan irregulares: y el ordinario los puede castigar con otras penas, y priuandolos de los beneficios que tienen, como lo determina Pio II. en vna extrauagante que comiẽça, Cum ex sacrorum, y no anda impressa, de la qual hazen mencion Couarruuias, y el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. Algunos Doctores citan vna constitucion de Pio V. el qual determina en ella, que el q̃ se ordeno antes de la legitima edad deuida a la orden, no puede ministrar en las ordenes recebidas llegando a la edad legitima. Porque esta ipso iure suspenso, y es necessario que primero se absuelua de la tal suspension. Y Sixto V. por vn motupropio q̃ hizo contra los que se ordenan mal, y no con la deuida edad ni con otras deuidas calidades determina, q̃ los assi promouidos esten priuados, y suspensos de la execucion ministerio y exercicio de las ordenes recebidas, y que esten suspẽsos para recebir las demas ordenes superiores: y si presumieren ministraren las ordenes recebidas sean irregulares, y otras muchas penas pone alli Sixto V. para losq̃ assi fueren promouidos. Pero acerca deste motupropio, y de la extrauagãte de Pio II. se aduierta, q̃ esta suspension no cõprehende aun en consciencia aquel q̃cõ buena fe, y teniendo entendido que tenia edad se ordeno. Ansi lo determina Nauarro. La razon es, porque esse tal no pecò ordenandose. Luego no pudo incurrir la tal suspẽsion ni las demas penas. Porque semejantes penas no se pueden incurrir sino es por pecado. Por lo qual este tal en llegãdo a la edad que pide la dicha orden podra muy bien ministrar en ella sin dispensacion ninguna. Pero antes que llegue a la edad que pide la orden, en ninguna manera puede ministrar en la tal ordẽ. Como si se ordenò pensando que tenia veynte y vn años, los quales pide el Subdiacono, y realmente no los tenia, este tal antes que llegue a los veynte y vn años no puede ministrar en el Subdiaconato, y despues de auer llegado puede muy bien sin dispensacion ninguna, y lo mismo es en las demas ordenes mayores. Si se ordeno con la Fe antes de tener la deuida edad de algunas ordenes mayores, no solamente esta suspenso de la execucion de las ordenes que recibio: pero tambiẽ de las que recibe despues quando ya tiene la deuida edad para recebirlas. La razon es, porque esta suspension priua de todo vso de orden sacro absolutamente, como lo dizen los Doctores explicando y declarando la extrauagante de Pio segundo, y el motuproprio de Sixto V. lo dize bien claramente.

Naua. li. 5. consil. consil. 61. fol. 633.

Couarr. in Clemen. si furiosus. 1. p. §. 1. n. 4. Sot. in 4. d. 15. q. 1. ar. 3. Nauar. in man. c. 25. nu. 70.

Naua. in c. accepta oppos. 8. nu. 32. de restit. spoliatorũ.

Tambien se ha de aduertir, que el que cayo en la tal suspension si ministro con buena Fe en la orden, que recibio teniendo por cierto que le era licito no queda irregular en el foro de la consciencia, ni en ninguna manera. La razon es, porque este tal no peca ministrando con aquella buena Fe. Luego no incurre la tal irregularidad, porque esta irregularidad como tiene razon de pena no puede incurrirse sino es por pecado. Estos assi ordenados antes de legitima edad aunque quedan suspensos, no por esso dexan de gozar del priuilegio del capitulo Siquis suadẽte diabolo: y del priuilegio del foro como lo enseña el Doctor Nauarro. La razon es, porque estos tales aunque quedan suspensos verdaderamente quedan ordenados, y son clerigos como los demas. Luego han de gozar destos priuilegios los que con buena Fe se ordenaron pensando que tenian legitima edad y realmente no la tienen, en entendiendolo y sabiendolo no ha de vsar de las ordenes recebidas, y vsando dellas queda irregular como lo enseña el Padre Maestro Soto, y el padre Medina. Finalmente se ha de aduertir, que la dicha extrauagante tan solamente se ha de entender de lo que se ordenan de orden sacro, y no de los que se ordenan de ordenes menores, porq̃ estos tales no incurren suspension como lo enseña Nauarro. Porque para las ordenes menores no ay determinado tiempo ni edad en el derecho y puedense recebir quando el Obispo le pareciere. Con todo esso el ordenado de ordenes mayores antes de legitima edad, aunque incurre en suspension no queda priuado delos fructos del beneficio, porq̃ tan solamente queda suspenso del oficio. Como lo enseña Nauarro. Esto supuesto es la segunda duda, si vn religioso le faltassen algunos dias para cumplir la edad que pide la orden de que se quiere ordenar, si mandandoselo su prelado, y diziendole que se puede ordenar si incurriria la suspension de la dicha extrauagante si se ordenasse.

Nauarr. in man. c. 27. num. 203.

Sot. in 1. d. 25. q. 1. ar. 2. Med. in Sũ.

Naua. li. 5. consilior. de sent. excom. consil. 28. fol. 608.

Nauarr. in man. c. 27. nu. n. 160.

En esta dificultad cierto Doctor que es el padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa cap. 16. del sacramento de la orden en la primera conclusion enseña, que en este caso no incurriria este religioso la tal suspension ordenandose aunque le faltassen quarenta dias. La razon es, porque este tal se ordeno con buena Fe: pues su prelado le assegurò diziendole que lo puede hazer con buena consciencia dudandolo el. Nauarro enseña lo contrario, y dize, que este religioso esta suspenso y irregular si celebrò.

Naua. li. 1. consil. tit. de etate, & qualitate ordinandorum. consil. 6.

Digo lo primero, que en el tal caso faltandole los quarenta dias, o semejante tiempo, poco mas, o menos no deuia dudar el tal religioso, ni auia de subjectarse al parecer del prelado, si no no ordenarse. Porque no auia razon ninguna de dudar siendo tanto el tiempo que le falta, y

pone ninguna cosa el Concilio, y ansi pueden segun esta sentencia ministrar en sus oficios. Pero la primera sentencia se ha de seguir en la practica, porque es comun.

La quarta dificultad es, supuesta vna opinion de la qual diremos luego, y es, que por virtud de la bula de la cruzada se puede absoluer de la suspension que se incurre por ordenarse antes de legitima edad. Porque tiene razon de censura. Esto supuesto sea el caso, que vno se ordeno de alguna de las ordenes mayores sin tener legitima edad. Pongo exemplo. Del sacerdote, que incurrio suspension. Y por virtud de la bula de la cruzada absueluenle de la tal suspension antes de tener legitima edad para la tal orden. La duda es, si el tal pecara mortalmente ministrando en la tal orden antes de llegar a la deuida edad. En esta dificultad lo primero es cierto, que este tal conforme a esta sentencia puede ministrar en las otras ordenes para las quales tiene legitima edad sin incurrir en pecado ninguno. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este tal ya no esta suspéso. Luego puede ministrar en las ordenes para las quales tiene legitima edad. Lo segundo es cierto, que este tal celebrã do no incurre irregularidad, y lo mismo es si ministra en alguna de las ordenes. La razó es, porque este no esta suspenso porque le quitaron la suspension. Luego miinistrando en las ordenes no incurre en regularidad. La dificultad es, si pecara mortalmente ministrando en la orden que recibio, para la qual no tiene suficiente edad, que en teniendola no pecara mortalmente. La razon de dudar es, porque este tal ya no esta suspenso, ni tiene otro impedimento para no poder ministrar en la tal orden. Luego no sera pecado mortal ministrar. En contrario procede el argumento hecho en la dificultad passada. Porque el Concilio manda que no se ordenen hasta la tal edad. Luego virtualmente manda que no se exerciten en las tales ordenes hasta tener la deuida edad.

En esta dificultad puede auer las mismas sentencias que en la duda passada. Porque parece ser del todo la misma razon.

Digo lo primero, que la comun y ordinaria sentencia es, que en este caso no puede ministrar en la orden que recibio hasta tener la legitima edad, y si ministra pecara mortalmente todas las vezes que lo hiziere. Esto se conuence con las razones hechas por el dicho primero de la duda passada.

Digo lo segũdo, que no es cosa improbable supuesta aquella sentencia, que este tal absuelto de la suspésion puede ministrar en su oficio sin pecar mortalmente, por la razon que hizimos en la duda passada por el dicho segundo. Pero siempre se ha de estar a la primera sentencia en la practica por ser la ordinaria. La quinta duda es, si por virtud de bula de la cruzada se puede absoluer de la suspension que se incurre ordenandose antes de legitimo tiempo. Esta dificultad en general y en comun se disputa arriba hablando de la irregularidad que se incurre por pecado. Y lo mismo es de la suspensió. Porque se incurre por pecado, alli se ha de ver porque esta tratado a la larga. En este lugar es necessario dezir algo breuemente.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el confessor aprouado por el ordinario por virtud de la bula della cruzada no puede absoluer ni quitar la tal suspension. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores Canonistas. Particularmente Nauarro. De la suspension no corren las razones de la irregularidad. Porque la irregularidad dizen estos Doctores que por virtud de la bula no se puede absoluer della, porque no es censura, ni el Derecho le entiende debaxo de nombre de censura. Pero la suspension es es verdaderamente censura, porque es pena Ecclesiastica y espiritual incurrida por pecado. Por lo qual parece q̃ no corre la misma razon. La razon desta sentencia es, porque dizen estos Doctores que tienen esta senté̃cia que el comissario de la cruzada no tiene authoridad de quitar la tal suspension, como consta de la bula plomada en la qual no le da la tal authoridad. Luego tampoco podra el confessor por virtud de la bula de la cruzadada absoluer de la tal suspension. Porq̃ de razon mas authoridad ha de tener el comissario general que no los confessores particulares. Por esta razon vn moderno Theologo mudó parecer de lo que auia dicho antes, declarando la bula de la cruzada, y enseña que por virtud della no pueden absoluer de la tal suspension. Y lo mismo dize de la irregularidad que se incurre por pecado, qual es la que se incurre por ministrar en las ordenes mayores estãod suspensos. Esto se confirma, porque Gregorio Quarto dezimo en vn jubileo que concedio en el año primero de su Pontificado niega a los confessores la authoridad de absoluer de la irregularidad que se incurre por delicto. En lo qual parece que el Papa cōfirmó y aprobò la sentencia de los Iuristas. Y nuestro muy Santo padre en vn jubileo plenissimo que concedio en el año de su Pontificado primero hizo lo mismo. Luego esta sentencia es la verdadera y la que se ha de seguir. No ay duda sino que esta sentécia es muy probable, y que se puede seguir, y es la mas segura, particularmente en lo que toca a la irregularidad.

Nauarr. in man. c. 27. nu. 250.

Digo lo primero, que tambien es muy probable hablando desta irregularidad que por virtud de la bula pueden los confessores absoluer della en el foro de la consciencia. Esta sentencia es comũ entre los Theologos, y esta

hã tenido siempre y la misma probabilidad me parece q̃ tiene agora por las mismas razones, que hezimos arriba, y estos argumentos no cõuencen lo contrario como luego diremos.

Digo lo segũdo, que en lo que toca a la suspension no solamente es muy probable, pero mas probable y casi cierto que por virtud de la bula de la cruzada pueden absoluer della. Esta conclusion es comun entre los Theologos. La razon es, porq̃ no ay duda ninguna, sino que la suspension es censura conforme a derecho. Como lo dize Syluestro, quando la difine que es censura Ecclesiastica. Luego por virtud de la bula de la cruzada se puede absoluer de la tal suspension. Porque la clausula de la bula dize expressamente que puedan absoluer de qualquiera censura Ecclesiastica.

Syl. v. suspensio, in princip.

A la razon de dudar se responde muy facilmẽte, q̃ el no dar la licencia al comissario general, no arguye ni conuence q̃ no la tienen los confessores. La razon de diferencia es, porq̃ el comissario procede en el foro exterior, y no quiere el Papa q̃ tenga essa autoridad en el tal foro, pero el cõfessor procede en el foro de la consciencia, y en orden a la confession, y no es inconueniente q̃ el confessor tenga esta authoridad en el tal foro. Si esto se aduirtiera no auia para q̃ mudar la sentencia. A la confirmació q̃ procede de los jubileos se ha de dezir, q̃ esse no es argumento q̃ en buena Theologia conuẽce. Porq̃ el Sũmo Pontifice puede muy bien en los Iubileos dar la licencia q̃ el quisiere, y como quisiere, y de no la dar en los Iubileos no es argumento conueniente q̃ no la da en la bula de la cruzada. Porq̃ muchas cosas se concedẽ en la bula de la cruzada q̃ no se concedẽ en los Iubileos. Lo segundo se podia dezir, q̃ si bien me acuerdo, y me parece que lo aduerti para este proposito, en los Iubileos ya dicho, no dezian los Sũmos Pontifices que no puedan absoluer de irregularidad ninguna, sino tan solamente q̃ no puedã dispensar: y en buena Theologia no es lo mismo dispensar q̃ absoluer. Por lo qual los Sũmos Pontifices hablaron doctissimamente y muy conforme a Theologia y derecho. Porque el dispensar no dize orden a la cõfession, ni procede en el foro de la cõsciẽcia ni mira las irregularidades, sino es quanto tiene alguna significacion. Pero el absoluer de las irregularidades que tienen razon de censura procede en el foro de la consciencia, y miralas como a penas y censuras.

Vltimamente se ha de aduertir, q̃ en el Concilio Tridentino se da facultad a los Obispos para absoluer y dispensar en la tal irregularidad q̃ se incurre, por auer ministrado estãdo suspẽso si fuera oculta y no estuuiere deduzido al foro exterior. Y los religiosos q̃ se ordenan antes de tener la edad legitima deuida a qualquiera orden quedan suspensos conforme a la dicha extrauagante. Porque el Concilio Tridentino quanto a esto obliga a los religiosos, y no se pueden ordenar antes de la legitima edad.

Segunda conclusion. El que se ordena fuera de los tiẽpos determinados por el derecho peca mortalmente, y queda suspenso: si ministra en la tal ordẽ antes de ser absuelto de la suspẽsion queda irregular. Esto se entiende hablando de los q̃ se ordenan de ordenes mayores. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente la enseña Innocẽcio: y Nauarro. Esto se determina por Pio II. en aquella extrauagãte, Cũ sacrorũ, y Sixto V. determina lo mismo en aquel motuproprio. Las ordenes mayores de subdiacono, y diacono, y sacerdote no se puedẽ recebir sino en los Sabados de las quatro tẽporas, y el Sabado de la Dominica in passione, y el Sabado santo, como consta del vso de toda la Iglesia. Con priuilegio y facultad del Summo Pontifice se puede vno ordenar de ordenes mayores fuera destos tiempos, y este es el vso de la Iglesia.

Innoc. c. 1. de sent. excõmu. li. 6. Nauarr. in man. c. 25. num. 70.

En esta conclusion hemos hablado de las ordenes mayores. Porque hablando de las ordenes menores, puede muy bien el Obispo darlas en qualquier tiempo, y quando le pareciere en Domingo, o fiesta, o en otros dias dentro de su Obispado. Esto lo determina assi el derecho. La primera tonsura se puede dar y recebir en qualquier dia, como sea dentro de la diocesi y Obispado, como se determina en el Concilio Tridentino.

Ca. de eo, de tempore ordinandorũ. Conc. Trid. sess. 23. c. 13 de reformatione.

Tercera conclusion. La integridad y pureza de la vida aunq̃ no es necessaria en el que se ordena como de essencia del sacramento, pero es necessaria por fuerça y virtud de derecho diuino, en esta conclusion conuienen todos los Doctores particularmente S. Thomas, y todos sus discipulos: particularmente el M. Soto, y Syluestro, y Nauarro. Esto se prueua, quanto a la primera parte, porque el que recibe las ordenes con pecado mortal recibe verdadero sacramẽto, como lo enseñan todos los Doctores. Luego la entereza de la vida no es de essencia del sacramento. La segunda parte se prueua, porq̃ todos los ministros de la Iglesia, particularmẽte sacerdotes, y los que reciben las ordenes mayores son lumbreras de la Iglesia: luego para ordenarse de tan alto oficio, necessaria es santidad y honestidad de vida.

S. Thom. in addit. q. 36 art. 1. Sot. in 4. d. 25. q. 1. ar. 4. conc. 1. Syl. v. de do. 5. §. 1. Nauarr. in man. c. 25. num. 68.

Acerca desta conclusiõ, es la duda. Si el que recebi las ordenes en pecado mortal, peque mortalmente. A esta dificultad se responde facilmente conforme a lo que queda dicho en el primer capitulo, que es pecado mortal recebirlas en pecado mortal. La razon es, porque como queda dicho, todas las ordenes mayores y menores son verdaderos sacramentos que dan gracia. Luego recebidos en pecado mortal y ponerles impedimento para que den gracia, es pecado

pecado mortal. De suerte, q̃ quanto al recebir de las ordenes es como necessaria disposicion. La honestidad y pureza de vida, quanto a lo q̃ toca al ministrar en ellas, diximos arriba en la materia de los sacramentos en comun, adonde declaramos quando es pecado ministrar en pecado mortal. Pero en este lugar no se trata tan solamente de la disposicion y idoneidad que es necessaria a manera de acto para recebir el sacramento, sino de la que es necessaria en el ordenado a manera de habito, y habitualmente. Porq̃ el que se ordena no solamẽte recibe gracia q̃ santifica el alma, sino tãbien sube a vn estado alto, y ansi se requiere habitualmente que en el tal aya honestidad de virtudes y resplandor d̃ costũbres. Por loqual este sacramẽto tiene vna particularidad que no tienen los demas sacramentos. Y es, que para recebirle se requiere examen de las costumbres de los que se hã de ordenar, como dize S. Pablo del sacerdote y diacono, q̃ han de tener buen nõbre y fama de aquellos que estan fuera de la Iglesia, esto es de los seglares. El Concilio Tridentino mas en particular declara esto.

Conc. Trid. sess. 23. c. 4 & 12.

De la primera corona dize, que no se han de ordenar, sino los que estuuieren cõfirmados, y los que supieren los rudimentos de la Fe. Y pide por condicion q̃ sepan leer y escriuir, y que aya probable conjectura que quieren recebir la primera corona para seruir a Dios, y no por fraude para librarse de los juezes seglares. En lo qual declara el Concilio muy grauemẽte, la honestidad deuida, q̃ es necessaria para ordenarse de corona. De camino sera necessario aduertir, que de aqui coligen algunos Doctores, que el que se ordena de primera corona, no con intencion de seruir a Dios y a la Iglesia, sino tã solamente para gozar del priuilegio clerical, o para librase de la jurisdicion secular, peca mortalmente. Esto parece que da a entender Nauarro, y esto parece que da a entender el Padre Maestro Bañes hablando de las ordenes menores. La razon es, porque este tal haze injuria a la Iglesia. Pero no esta obligado a tener intencion de proceder adelante en las ordenes, sino basta q̃ quiera seruir a la Iglesia. Lo q̃ esta dicho de la primera corona, se ha de dezir de las ordenes menores, como lo dize el P. M. Bañes, que el que se ordeno de ellas, no por seruir a Dios y a la Iglesia, sino para librarse del foro judicial, peca mortalmente por la razon ya dicha. Verdad es, que no peca mortalmẽte aquel q̃ ordenado de ordenes menores dexa el beneficio Ecclesiastico. Y si lo haze con causa razonable y aparente, no peca venialmente, como lo enseña Cayetano, el qual auia enseñado lo contrario. Tãbien se ha de aduertir, que el que esta ordenado de primera corona, o de ordenes menores, no por esso puede luego recebir beneficio Ecclesiastico, antes de tener catorze

Nau. c. 27. nu. 68. Bañes. 1. 2. q. 12. ar. 1. fol. 664. circa finem.

Caie. in Sũ. v. apostasia 22. q. 12. art. 1.

años. Ni puede gozar del priuilegio del foro, si no es que tenga beneficio Ecclesiastico, o que trayga habito clerical y corona abierta, y estè deputado para seruir en alguna Iglesia, por mãdado del Obispo, o en seminario de clerigos, o en alguna escuela, o Vniuersidad de licencia del Obispo, en le qual ha de estar como en camino para recebir las ordenes mayores. Esto determina el Cõcilio Tridentino. De los que son de corona y casados, quando gozan del tal priuilegio lo determina el Concilio Tridentino en el mismo lugar. Alli se puede ver.

Conc. Trid. sess. 23. c. 6. de reforma.

En lo que toca a las ordenes menores, la honestidad deuida que han de tener la pinta el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado. Destos tales dize, que han de tener buen testimonio de sus costumbres y vida del proprio parrocho, y del Maestro de la escuela, en la qual se crian.

En lo que toca a los que se hã de ordenar de ordenes mayores, como son ministros mas cercanos al sacramẽto del altar, pide el Concilio mayor examen de sus costũbres y vida, como se vee en el lugar immediatamente citado, en el qual se dize, que vn mes antes de las ordenes se haga diligencia de su nacimiento, esto es, si es legitimo, y de la edad, costũbres y vida, la qual informacion se ha de hazer con hombres fidedignos. De lo qual se colige bien claramente quales han de ser los que se han de ordenar de ordenes mayores. Esto mismo buelue a determinar en el cap. 7. En el capitu. 12. amonesta q̃ los Obispos no ordenen de ordenes mayores a todos aquellos que tuuieren legitima edad sino tan solamente aquellos que son dignos, y cuya vida esta prouada.

Capit. 5.

Quarta conclusion. Fuera de la entereza de la vida y cõposicion de las costũbres, es necessario que el que se ordena tenga sciẽcia y prudencia, la q̃ es necessaria para su proprio ministerio. Esta conclusiõ enseña S. Thomas y todos sus discipulos, particularmente el P. M. Soto. Esta conclusion se prueua porque la facultad y poder que se da en las ordenes, ordenase al vso dellas. Luego necessario es, que el que se ordena tenga sciencia y prudencia necessaria para ministrar en las tales ordenes. Esto enseña mas en particular el Concilio Tridentino en muchos capitulos, y sera necessario declarar en particular la sciẽcia necessaria para las ordenes. En lo que toca a la primera corona, no se ha de dar sino a los que saben la doctrina Christiana, y que saben leer y escriuir. Esto determina el Concilio Tridentino en el cap. 4. de la tal sessiõ. Haria muy mal el que se ordenasse de primera corona, sin tener este saber. Porque esta es la ley de mucha importancia. De lo qual se ha de ver el Doctor Nauarro.

D. Tho. in addit. q. 35 art. 2. Sot. in 4. d. 25. q. 1. ar. 4. concl. 3. Conc. Trid. sess. 23. c. 11 & in alijs.

En lo que toca a la sciencia de las ordenes menores, que es necessaria en el que la recibe,

Nauarr. in man. c. 27. num. 205

determina el Concilio Tridentino, que por lo menos han de saber latin, de suerte, que le entiendan. Ansi lo determina en el capitu.11. Esta es ley graue, y ansi se ha de guardar, y el que se ordenasse de ordenes menores sin tener esta sciencia, pecaria contra esta ley. Y el que ordenasse ni mas ni menos. Estas son leyes q̃ tienen mucha grauedad en si, y ansi se ha de mirar mucho en la obseruancia destas leyes.

En lo q̃ toca a las ordenes mayores, ante todas cosas han de saber latin, de suerte q̃ le entiendan aquellos q̃ quieren ser ordenados dellas. La razon es, porq̃ si el Concilio Tridentino para las ordenes menores, pide q̃ sepã latin, de suerte q̃ le entiendan, euidente cosa es, que para las ordenes mayores q̃ tienen mas alto grado pedira mucho mas. Particularmente q̃ el Concilio mismo manda, q̃ no ordenen de ordenes menores, sino à aquellos q̃ saben latin, de suerte q̃ le entiendan, y que aya esperanças de que tendran mas sciencia para subir a las ordenes mayores. De suerte, que para las ordenes mayores se pide la sciencia q̃ han de tener los de las ordenes menores y mas. Fuera de la latinidad, el q̃ se ordena de Subdiacono ha de tener sciencia y saber de lo que toca a su proprio ministerio, y que oficio es el suyo, que sacramẽto recibe, y adonde se le imprime el character, y que obligaciones le corren, qual es la de guardar castidad, y rezar. Lo mismo ha de saber el Diacono en orden a su proprio oficio. En lo q̃ toca al sacerdote, es cosa llana que ha de saber esto mismo y vn poco mas, o por mejor dezir mucho mas, porque esta obligado a entender su proprio ministerio, q̃ es consagrar el cuerpo y sangre de Christo. El qual ministerio es altissimo. Por lo menos ha de tener sciencia de lo q̃ toca al sacramento del altar, q̃ es su proprio y principal ministerio. Y que sepa quando consagra y con que palabras consagra, y quales son de essencia del sacramento, sin las quales no se consagra, y quales son de necessidad de precepto. Y que sepa como se han de remediar los defectos que se cometẽ en la missa. Porque sin saber todas estas cosas, no hara deuidamẽte su ministerio. Todas estas cosas està obligado a saber. Pero no es necessario que sepa todas las cosas necessarias para ministrar el sacramento de la confession. Porque aunque es verdad que es proprio oficio suyo: pero con todo esso no todos los sacerdotes pueden oyr de confession, si no tan solamente los que tienen sciencia, y saber para ministrar este sacramento, que estan aprouados por el ordinario, como lo dize el Cõcilio Tridentino en el cap.15. de la session citada. Verdad es que el Concilio Tridentino en el cap.14. determina, que los sacerdotes han de ser examinados, si son suficientes para enseñar al pueblo las cosas que son necessarias para la salud del alma, y para ministrar los sacramẽtos. Pero no se vsa entre gente religiosa y docta, ni pide tanta sciencia hasta que conforme al Concilio le exponen para ministrar sacramentos. El carecer desta sciencia necessaria para cada orden, es vna manera de irregularidad, y por tal la nombran los Doctores. En la qual solo el Papa puede dispensar. De lo qual se ha de ver Nauarro. Desta sciencia y saber ha de hazer examinar el Obispo, o cometerle a quien le haga con cuydado y diligencia. Y tiene derecho para examinar a todos los que se ordenaren aũ que sean regulares. Porque assi lo determino el Concilio Tridentino, y quita los priuilegios en contrario: de lo qual se sigue, que no me parece que es licito que el Obispo ordene de ordenes mayores al religioso que lee bien y canta, aunq̃ no sepa tanto en lo que toca al latin y en lo q̃ toca a lo demas. Esto digo contra algunos modernos Theologos, q̃ enseñan lo contrario: pero a mi no me parece verdad. Porq̃ el Cõcilio Tridentino pone grande rigor en lo q̃ toca a la sciencia y saber, y particularmente en lo q̃ toca al entender latin, y ansi no me parece licito. Tãbien porque este tal teniendo tan corta sciencia, y tan limitado saber, no puede en ninguna manera ministrar bien, y deuidamente en sus ordenes: luego no es licito ordenar al tal religioso, y por ser religioso, no es bien q̃ sepa menos que los demas: antes es razon que sepa mas, pues deue ministrar mejor en sus proprias ordenes q̃ los demas. Aduiertase que el Obispo puede muy bien en algun caso dexar de examinar a algun ordenãte sin escrupulo ninguno, quando se sabe que el tal es hombre de mucha sciencia, y saber, y de vida tal, o tiene tal fama. La razon es, porque entonces se suple el examen por otro camino. Esto se determina en el derecho, y lo trae Syluestro, como podria dar licencia a vno para predicar y confessar sin que precediesse examen Porque por otro camino sabe muy bien que es digno, e idoneo para el tal ministerio. Como se colige bien facilmente del Concilio Tridentino.

Nauarr. in man. c. 27. nu. 250.

Conc. Trid. ss. 23. c. 12

cap. nullus 24. d.

Syl. v. ordo. 2. q. 2.

Conc. Trid. ss. 23. c. 15.

Quinta conclusion. Para ordenarse de ordenes mayores los seglares, es necessario que tengã titulo de patrimonio, quando no tienen beneficio. Dixe en la conclusion, quando no tienẽ beneficio. Porque de los q̃ tienen beneficio diremos luego. Tambien diximos que hablauamos de los seglares, porque en lo q̃ toca a los religiosos professos en religiõ aprouado, no ay necessidad de patrimonio, como lo determinò Pio V. en vna constitucion que hizo el año de mil y quinietos y sesenta y ocho, y determinò q̃ los religiosos que se ordenan antes de la profession, sin titulo de patrimonio, es como si fuessen seglares, quanto al pecar, y incurrir suspension, como luego diremos. En lo que toca a los professores no es la misma razon que de los seglares, porque tienen de donde se substentar, y viuir

vviuir decentemente como conuiene a gente que tiene tan alto estado. De suerte, que los seglares no beneficiados que sin titulo de patrimonio suficiente, se ordenan, pecan mortalmente, y lo mismo los Obispos que ordenan los tales. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y particularmente la enseña el Maestro Medina, y Nauarro, y Mayolo. Esta conclusion se prueua de la determinacion del derecho, el qual determina esto, y muy en particular el Concilio Tridentino, y grauissimamente, como se puede ver en el mismo Cõcilio q̃ trae vna grauissima razon, y es, q̃ es indecente cosa q̃ andẽ mendigan lo los sacerdotes, y assi han de tener patrimonio tal q̃ baste para substentarlos decẽtemẽte, de lo qual se sigue q̃ sera pecado mortal ordenarse el tal sin tener deuido patrimonio, La razon es, porq̃ esta ley del Concilio es grauissima, y en materia graue. Luego passar esta ley es pecado mortal. Tãbiẽ se ha de aduertir, que estos tales q̃ se ordenassen sin titulo de patrimonio, quedan suspensos, y por consiguiẽte si administran en alguna orden de las mayores quedan irregulares. Esto se colige bien claramẽte de la extrauagante, y del motuproprio de Sixto V. q̃ lo dize bien claramente. Y ansi han de tener atencion los que se ordenan a no hazer informaciones falsas, de lo tocante al patrimonio, sino con toda verdad. Porque fuera de q̃ hazen jurar falso a los testigos, quedã suspensos, sino es verdadero el patrimonio. Lo mismo es si lo hazen tassar demasiado y excessiuamente, de suerte, que lo que vale doziẽtos ducados, lo hazen tassar por quatrocientos. En el tal caso tambien pecan mortalmente ordenãdose, y incurren suspension por no se ordenar deuidamente. Porque en hecho de verdad no tienen el patrimonio q̃ es suficiente para substentarse. Y como dize el Concilio, el tal patrimonio ha de posseer verdaderamente, y ha de ser tal que sea cosa suficiente para substẽtar la vida. Esta suficiencia para substentar la vida se ha de mirar al aluedrio de varones discretos, y prudentes, y el que no tiene el tal patrimonio, en realidad de verdad, ordenandose peca mortalmente, y queda suspeso.

Mel. insũ. fol. 42. Nauarr. in man. c. 37. nu. 158. Mayo. de irregularitate li. 4. cap. 19. c. nemini. d. 7. Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

La dificultad es si vno que se quiere ordenar tiene suficiente patrimonio al aluedrio y buen juyzio de varones prudentes y discretos, y el Obispo no se contenta con esso, sino que pide mas patrimonio. Declaremoslo en particular. Demos caso que ochocientos ducados sea el suficiente patrimonio para el substento de la vida, conforme al parecer y buen juyzio de hombres discretos, y el Obispo pide mil ducados, o mil y duzientos ducados. La duda es, si el que en hecho de verdad tuuiesse ochocientos ducados, y prouasse que tenia mil, o mil y dozientos, si pecaria mortalmente ordenanse, y incurriria suspension. En esta dificultad no ay duda, sino que pecaria en mentir, o hazer que otros mintiessen, y auiendo juramento de por medio seria perjuro en jurar, o hazer jurar falso. La dificultad no está, sino en lo que toca al recebir de las ordenes si seria pecado mortal, y que daria suspenso. La razon de dudar es, porq̃ parece q̃ este tal tiene suficiente patrimonio para substentar la vida, conforme al juyzio, y parecer de hõbres discretos y prudẽtes. Luego no peca mortalmente ordenandose, y en el tal caso no quedara suspenso. Por otra parte tiene dificultad, porq̃ el Obispo tiene ya determinado el patrimonio que ha de tener, como por ley y estatuto. Luego si no tiene aquel patrimonio pecara mortalmente ordenandose, y quedara suspenso. En esta dificultad he oydo q̃ algunos hombres doctos han querido dezir, que este tal si se ordenasse no pecaria por esta razon, ni quedaria suspenso porque en hecho de verdad tiene patrimonio suficiente para substentarse, y parece que esto no va tan fuera de camino.

A esta dificultad, mi parecer es, que este tal en el tal caso pecaria mortalmente ordenandose, y incurriria suspẽsion. Esto es lo mas cierto y seguro, y sin barranco ninguno. Esto se prueua lo primero del texto del Concilio alegado que dize, que de aqui adelante ninguno se puede ordenar, aunq̃ tenga patrimonio, o pension, sino tan solamẽte aquellos los quales juzgare el Obispo ser razõ ordenar teniendo atenciõ a la necessidad, o comodidad de las Iglesias, y entẽdiendo primero q̃ tienen suficiente patrimonio. De suerte, q̃ conforme al tenor del Cõcilio Tridentino, no basta tener patrimonio, o pẽsion suficiẽte para viuir, sino q̃ es necessario q̃ aya necessidad y comodidad en las Iglesias. Luego en el tal caso pecara mortalmẽte el tal ordenãdose: porq̃ se ordena sin la voluntad y licẽcia del Obispo, y incurri suspension. Lo segundo se prueua esto mismo, porq̃ por lo menos en el tal caso se ordeno sin licencia: porq̃ la licẽcia es subrepticia, y cõ falsa informaciõ, por q̃ si el Obispo entendiera la verdad, y que no tenia mas de ochocientos ducados de patrimonio, no le diera licencia ni le ordenara. Luego pecara mortalmente ordenandose, y es como si se ordenara sin licencia, y por consiguiente incurre suspension. De aqui se suelta facilmente la razon de dudar en contrario.

De lo dicho en esta conclusion se sigue claramẽte q̃ el q̃ dixo que tenia suficiente patrimonio, o hizo informacion dellos no siendo realmente ansi, porque es mucho menos de lo que dixo, peca mortalmente ordenandose, e incurre suspension, porque en hecho de verdad no tiene suficiente patrimonio, y el Concilio pide que tenga suficiente patrimonio para ordenarse. Declaremos esto mas en particular, Si el suficiente patrimonio para ordenarse

fuessen ochocientos ducados, y no tuuiesse sino seyscientos o setecietos, y dixesse que tenia los ochocientos, o lo probasse, pecaria mortalmente ordenandose, y estaria suspenso. Esto enseña Nauarro, y Pio V. lo declara ansi en vna constitucion.

Nauar. lib. 1. consilior. consi. 17. folio. 46.

Sexta conclusion. El patrimonio, o pension a cuyo titulo se ordena el seglar de ordenes mayores, no puede despues sin licencia del Obispo enagenarlo, extinguirlo, o remitirlo en alguna manera, hasta que tenga beneficio Ecclesiastico suficiente para substentarse, o por otra parte tengan de donde puedan substentarse y viuir suficientemente. Esta conclusion es expressa del Concilio Tridentino. Es grauissima ley que obliga a pecado mortal, y no solamente esto, pero renueua todas las penas de los derechos antignos, contra aquellos que lo contrario hizieren.

Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

Acerca desta conclusion ay algunas dificultade. La primera es, si el tal que se ordena a titulo de patrimonio, enagena, o extingue el patrimonio sin licencia del Obispo, o lo remite si sera valida la tal alienacion, o remission. La razon de dudar es, porque el Concilio expressamente manda, que no puedan enagenarle, ni remitirle, sino es que tengan suficiēte beneficio. Luego la tal remission, o enagenacion, no sera valida sin licencia del Obispo.

A esta dificultad se responde, que se puede dezir bien aparentemente, que la tal enagenacion, o remission, no es valida, aunque mas probable y aparente parece lo contrario. Esta cōclusion tiene dos partes. La primera tiene algū fundamento en las palabras del Concilio que dize, que no puedan enagenar ni remitir el tal patrimonio sin licencia del Obispo. De suerte, que parece que queda en alguna manera incapaz para hazer la tal remission, o enagenaciō. Y ansi que no es valida La segunda parte parece q̄ lleua mas camino, porq̄ bien mirado el Cōcilio no parece q̄ le haze incapaz para transferir el dominio de aquel patrimouio, por lo qual si lo enagena o lo remite, y valida es la enagenacion, o remission. Sengun esta sentēcia, aquella palabra, No puedan se ha de entender que no puedan licitamente, y sin pecar. De manera q̄ si vno se ordeno a titulo de alguna haziēda, como vna viña, o vna casa q̄ huuo de su padre, o de otra persona, si enagena esta viña, o casa, o la buelue a dar peca mortalmente haziendo lo, pero valida es la donacion, o remission, quāto a lo que toca al foro de la consciencia.

La segunda dificultad es, si el q̄ vendio o extinguio, o remitio el patrimonio, a cuyo titulo esta ordenado sin licencia del Obispo, y sin tener de dōde se poder substētar beneficio equiualente, o cosa semejante, si incurre suspensiō.

A esta dificultad se responde, que no incurre suspensiō. Esto es lo mas cierto y mas aparēte, aunque el P. M. Medina expressamente dize que el tal quada suspenso, y si celebra queda irregular. Pero nuestra sentencia tiene Nauarro, y Gutierrez, y Salzedo. La razon es, porque el Concilio Tridēnt, no no pone pena alguna sino tan solamente que el Obispo le ha de castigar con pena arbitraria. Y aunque es verdad que el Concilio Tridentino en este lugar dize que renueua las penas antiguas de los derechos antiguos, con todo esso se ha de dezir, q̄ no incurre suspension. Porque como dize Nauarro en vn consejo el Concilio no habla de la pena de suspēsiō, sino de otras pena. Para mayor declaracion se ha de aduertir, q̄ en el derecho anciguo el q̄ se ordena con fraude, y engañando al Obispo diziendo que tenia suficiente patrimonio y no lo tenia, quedaua suspenso ordenandose como se determina en el derecho. El qual alega el Concilio Tridentino. Tambiē estaua ordenado en el mismo derecho, que el Obispo que a sabiendas ordenasse a alguno sin titulo de patrimonio tuuiesse obligaciō de alimentarle, y si lo hazia con ignoracia no tenia essa obligacion como lo refiere el mismo Nauarro. El Concilio renueua estas penas. De lo qual se colige bien claramente q̄ en nuestro caso no incurrio suspension. Porque nuestro caso no es ninguno de los del derecho.

Nauarr. in man. c. 27. nu. 158. Gutie. li. 2. pract. q. 65 nu 11. Salzed. in pract. c. 18. f. 55. Naua. lib. 1 consi. tit. de tempo. ord. consi. 14. c. neminem. Cū sim. de presbyt. Naua. li. 1. consi. tit. de cons. consi. 1. q. 6.

La tercera dificultad es. Quando vno se ordeno con titulo de patrimonio, y antes q̄ se ordenasse hizo vn concierto con el que le dio el patrimonio, que no pediria el patrimonio, y q̄ restituyria lo que se le entregasse, si este tal pecaria mortalmente ordenandose, y si queda suspenso. En esta dificultad no ay duda ninguna sino que peca mortalmente. Porque promete lo que no puede hazer en buena consciencia y haze pacto dello. Porque este tal conforme al Concilio no puede enagenar el patrimonio a cuyo titulo esta ordenado sin licencia del Obispo, y con las demas condiciones q̄ hemos dicho. La dificultad esta si incurre suspension. Este es caso muy ordinario y comun. Muy ordinariamente los que se ordenan quando no tienen patrimonio le buscan y hazen concierto antes de ordenarse de bouerle y restituyrele: y por esso es menester saber en cōsciēcia la obligacion que tienen, y si quedan suspensos ordenandose. En esta dificultad algunos Doctores parece que tienen que incurren suspensiō, y algunos citan a Nauarro. Pero en aquel lugar parece q̄ dize lo contrario. La razon que puede auer por esta sentencia es, q̄ este tal parece q̄ se ordena sin titulo de patrimonio pues haze cōcierto de boluelo y restituyrlo. Luego incurre suspension. Esto se confirma porq̄ este tal parece que se ordena sin licencia del Obispo, o cō licencia subrepticia. Porq̄ si el Obispo entēdiera la maraña no le ordenaar. Luego incurre suspension. Esta sentencia no me parece a mi del

Nauarr. in man. c. 27. num. 158.

del todo improbale, antes parece que tiene pro babilidad por la razon hecha.

A esta dificultad se responde, que parece mas probable que no queda suspension. Ansi parece que lo tiene Nauarro en el lugar citado, y claramente lo dize en otro lugar. La razon es, porque este tal se ordena con verdadero titulo de patrimonio. Luego no esta suspenso. Que ordene con verdadero titulo de patrimonio se prueua claramente, porque este tal por el concierto q̃ hizo no quedò obligado, y la promessa fue de ningun efecto, y fue como sino huuiera prometido nada. Porq̃ fue contra derecho, y no pudo ser obligatoria. Luego cõ verdadero patrimonio se ordeno, y por consiguiente no queda suspenso. De lo qual se colige bien claramente, q̃ no esta obligado a estar al concierto, y al pacto que hizo de restituyr el patrimonio. Y ansi se responde a la razõ de dudar, y a su confirmacion.

Nauar. li. 1 conf. de tẽpor ordinãdorũ. conf. 13.

Toda via queda dificultad, porque el que el dio el patrimonio no lo dio absolutamente, sino cõ aquella condicion, y debaxo de aquel cõcierto y pacto q̃ se lo auian de boluer y restituyr. Luego en el tal caso estara obligado a restituyrselo y boluerselo, y por consiguiente incurrira suspension el que se ordena con tal patrimonio. Porque no era verdadero.

A esta duda se responde, que el que da el patrimonio mire lo que haze, porque vna vez dado para q̃ se ordene no lo puede dar con la tal condicion. Porque es contra derecho. Y el que se ordena con el no lo puede boluer cõ buena consciencia sin las condiciones ya dichas.

La quarta dificultad es conjuncta con la passada. Si aquel que auiendo recebido el patrimono para ordenarse de orden sacro se obligò al que dio este patrimonio de le dar cierto dinero si incurrio en suspension. La razon de dudar es, porq̃ este tal parece que no se ordeno con verdadero titulo de patrimonio, pues se obligò a darle el tal dinero. Porque con aquella obligacion de darle aquel dinero parece que tiene menos para ordenarse. Pongo exemplo. Siendo ochocientos ducados el patrimonio suficiente. Y estos ocho cientos ducados daselos vna persona para que sea patrimonio suficiente para ordenarse, despues de auerse los dado al mismo que los dio haze vna obligacion de darle cierta cantidad de dinero. La duda es, si en este caso queda suspenso.

A esta duda se responde ser mas cierto, que en este caso no incurre suspension el que se ordena aunque peca mortalmente. Que peque mortalmente consta, porque esto es en fraude de la grauissima ley del Concilio Tridentino. Que no incurra suspension se prueua, porque este tal no remitio la promessa antes de estar ordenado y auer recebido el patrimonio, sino despues de auerle recebido absolutamente y sin condicion ninguna. De suerte, q̃ ya era señor sin restriction del dicho patrimonio, y despues de ser señor hizo la tal obligacion de dar la dicha cantidad. Luego este tal con legitimo y verdadero patrimonio se ordeno. Y por consiguiente no incurre en alguna suspension. Particularmente que segun el Concilio si le dieron el patrimonio para ordenarse no se lo pueden boluer a pedir antes de ordenarse, pues le fue apropriado para esto: y despues de ordenado menos se lo puedẽ pedir, porq̃ no lo puede enagenar ni extinguir ni restituyr, sino es con las condiciones que deziamos arriba. Por lo qual si el dar aquella cantidad de dinero fuesse menoscabar el patrimonio reduzirse hia a extinguirle a lo menos en parte, y ansi no se podia dar aquella cantidad de dinero con buena consciencia sino es con las condiciones que pone el Concilio.

La quarta dificultad es, quando vno recibe patrimonio suficiẽte tan solamẽte prestado para poderlo mostrar al Obispo y dezir fingidamẽte q̃ tiene patrimonio, si este tal peca mortalmẽte y incurre suspẽsion. Como si recibiesse ochocientos, o mil ducados prestados para manifestarlos al Obispo. En este caso no ay duda de que peque mortalmente, porque se ordena sin patrimonio ninguno que real y verdaderamente possea. Pero ay alguna dificultad si incurre suspension.

La razon de dudar es, porque parece que este tal no tiene obligacion a restituyr el tal patrimonio pues se ordena a titulo del, y ansi tiene con que se substentar y de que viuir.

A esta dificultad se responde, que el que se ordenasse con semejante patrimonio incurriria suspension. Porque como queda dicho el tal se ordena sin patrimono ninguno.

A la razon de dudar se responde, q̃ sin duda ninguna el que se ordeno recebiẽdo prestado el patrimonio en el foro de la consciencia esta obligado a restituyrlo. Porque en realidad de verdad no fue mas que emprestito. Verdad es, que en el foro de la consciencia el que emprestò tal dinero para hazer este fingimiento merecia muy bien que le priuassen del dinero que dio: y esto en pena de su pecado. Y quando el Concilio dize, q̃ no puedan enagenar, ni dar ni remitir el patrimonio sin ciertas condiciones, entiendese, quando el patrimonio fue verdaderamente dado, y no prestado. De todo lo dicho acerca desta conclusiõ se colige, q̃ si fue necessario q̃ el padre mejorasse al hijo para tener titulo suficiẽte de patrimonio, o para ser ordenado, y realmente le mejoro para este efecto no puede el padre reuocar la mejora. Esto enseña Couarruuias, y Salzedo, y otros Doctores. La razõ es, porq̃ el Concilio Tridentino determina, que el patrimoni con que vno se ordena no le puede enagenar ni extinguir, ni restituyr, sino

Coua. in c. Raynaldus §. 2. nu. 7. de testibus. Salzedo. in pract. cri c. 18. f. 55.

sino es con las códiciones yá dichas. De camino es bien aduertir, que lo que el padre da al hijo para que sea titulo sufficiente para ordenarse se ha de imputar al hijo en su legitima. La razon es, porque aquello es precio estimable, y ansi lo dize Couarruuias en el lugar citado, y tambien Salzedo. Sino es que el padre en alguna manera mejorasse al hijo en el tal patrimonio pudiendo. Porque entonces no se auia de cópu tar en la legitima, como es cosa notoria.

Septima conclusion. El que tiene sufficiente beneficio Ecclesiastico para substentarse aunq̃ no tenga patrimonio se puede ordenar. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto se prueua claramente del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde dize, que el que tuuiere beneficio suficiente para viuir honestamente se pueda ordenar. Qual sea suficiente beneficio para ordenarse lo dexa el Concilio al prudente juyzio y parecer del Obispo, que es legitimo juez deste negocio.

Acerca desta conclusion ay dificultad. Si el beneficio que es suficiente para substentarse honestamente vn hombre ordinario, sera bastante para ordenar vn hombre noble, o letrado. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que no basta el tal beneficio para ordenar a vn hombre noble, o letrado, sino q̃ ha de ser el beneficio suficiente conforme a la condicion y calidad del que se ordena. De manera, que el beneficio q̃ es suficiente respecto de vn hombre ordinario, no sera suficiente respecto de vn noble, o de vn letrado. Esta sentencia tiene Salzedo en el lugar citado, y tiene fundamento en el mismo Concilio q̃ pide beneficio Ecclesiastico para q̃ sea suficiente para substentarse honestamente. Y el beneficio q̃ es suficiente respecto de vn hōbre ordinario para viuir honestamente no lo es respecto de vn noble. La segunda sentencia es, q̃ basta qualquier beneficio tenue suficiente para el substento honesto de qualquier clerigo.
Nauarr. de orat. c. 21. num. 11. Esta sentencia tiene Nauarro. La razon es, porque el Concilio tan solamente dize, que el beneficio ha de ser suficiente para viuir honestamente, y no como cauallero, o noble, o letrado. Luego el tal beneficio basta.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables, aunque mas probable me parece la de Nauarro. Esta resolucion se conuence con las razones hechas en fauor de ambas sentencias.

Octaua conclusion. Para que vno sea ordenado a titulo de beneficio, ha de tener el tal beneficio en pacifica possession, de suerte que no aya lite sobre el. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente enseña
Salz. p. 53. colum. 1. esto Salzedo en el lugar citado. Esto se prueua claramente del Concilio Tridentino que dize, ser necessario que possea pacificamente el beneficio. La razon es, la que dá el mismo Concilio: porque no es cosa conueniente que los sacerdotes tengan necessidad de mendigar con afrenta de las ordenes.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, si para poder ser ordenado a titulo de beneficio Ecclesiastico basta que espere ciertamente tener el tal beneficio.

La razon de dudar es, porque en el tal caso parece que se cumple con lo que pretende el Concilio que es, que no este necessitado el tal sacerdote a mendigar. Porque si tiene esperança cierta de algun beneficio, tendra con que passar honestamente la vida. En esta dificultad algunos Doctores tienen que por titulo de beneficio se entiende, no solamente el que vno tiene de presente, sino el que espera tener. Por lo qual dizen que basta que vno este nombrado, o postulado para algun beneficio Ecclesiastico. Esta sentencia tiene vna Glossa, y la sigue Mayolo. *Glos. in c. ofius. d. 63. Mayo. l. 4. de irregul. c. 15. nu. 3.*

A esta dificultad se responde, que para ser ordenado de orden sacro a titulo de beneficio, no basta esperar ciertamente tenerle, de suerte q̃ este nóbrado, ó postulado. Esta es la comú sentencia. La razon es, porque el Concilio Tridentino expressamente manda, q̃ quando vno se ordenare a titulo de beneficio, lo ha de possseer pacificamente. Por lo qual es necessario q̃ el tal beneficio este colado, y que le ayã hecho verdadera colacion del, como se dize en el derecho. Y ansi se responde a la razon de dudar. De lo qual se sigue bien claramente, que el que esta presentado para algun beneficio Ecclesiastico y tiene derecho de justicia a el, no se puede ordenar a titulo del tal beneficio hasta que le hagã la colacion del beneficio. *Reg. benefi. de reg. iuris. 6.*

La segunda dificultad es, de los que estan nombrados para algun beneficio curado por el Obispo y examinadores en el mes del Papa, si podra ser ordenado a titulo de aquel beneficio antes que vengan las bulas de Roma, y le hagã la colacion. Cosa sabida es el estilo que se guarda en los meses del Papa: en las quales examinan los examinadores Synodales, y nombran cō el Obispo a alguno para el tal beneficio, o el Obispo en virtud del examen. No le puedé hazer luego la colacion hasta que embie por las bulas a Roma. La duda es, si en el interim le podrian ordenar de ordenes mayores a titulo del tal beneficio. Porque parece moralmente hablando, que este tal tiene certeza de que ha de tener de donde se substentar.

A esta duda se respóde, que no se puede ordenar a titulo del tal beneficio: esta es la comú sentencia. Porque el Concilio expressamente dize, que es necessario que possea pacificamente el tal beneficio. Lo qual no se puede verificar sino es que le ayan hecho la colació del: Porque no ay possession sin auer colacion del benefi-

beneficio. Particularmente que en este caso no es tan cierta la esperança, como quando presentan a vno. Porque puede el Papa darlo a quien el quisiere y le puede impetrar por otro camino. De lo qual se responde a la razon de dudar, que en el tal caso no està cierto el auer de tener de donde se sustentar.

La tercera difficultad es, si vno que tiene vn beneficio y titulo del, y vn juez seglar injustamente le impide el tomar de la possession, si este tal podra ser ordenado a titulo del tal beneficio Ecclesiastico. Como si yà el Obispo le huuiesse hecho la colacion, o el Papa. Y el juez seglar contra justicia le impide que no tome la possessiõ. De suerte, que no tomar la possessiõ no queda por el. La razon de dudar es. Porque este tal tiene el beneficio cierto, y es como si ya tuuiesse la possession, porque no le falta sino que no le impidan contra justicia.

A esta difficultad se ha de responder, ser biẽ apparente que en este caso se puede ordenar à titulo de aquel beneficio aunque mas probable me parece lo contrario. La primera parte desta resolucion se prueua con la razõ hecha, la qual tiene harta apparencia. La segũda parte se prueua del Concilio que dize que ha de tener pacifica possession del tal beneficio. Este tal aũque por injusticia, no possee el beneficio pacificamente como es necessario.

Nona conclusion. El que se ordena à titulo de beneficio sin tener pacifica possession del, peca mortalmente y incurre algunas penas. Esta conclusion es de todos los Doctores. Tiene dos partes. La primera es, que peca mortalmente. Esta se prueua porque el tal haze contra vna ley grauissima justa y sancta que se puso en el Concilio Tridentino. Luego peca mortalmente. La segunda parte se prueua del mismo Concilio, el qual en fin de aquel capitulo dize expressamente, que renueua todas las penas antiguas que auia en derecho contra los tales. El Concilio Tridentino no pone penà ninguna sino renueua las antiguas. El derecho antiguo ponia pena de suspension al que se ordena sin titulo, y sin algun derecho adquirido. Y ansi el que se ordenasse sin titulo o derecho adquirido incurriria suspension. Esto consta del derecho en los lugares que cita el mismo Concilio en la margen. De lo qual se sigue, que aunque peca mortalmente el que se ordena sin tener pacifica possession, aunque tenga colacion del Obispo, o presentacion legitima: con todo esso no entiendo que incurriria suspension conforme al Concilio Tridentino si tuuiesse algũ derecho adquirido por la presentacion, o colacion, y se ordenasse. Porque en el derecho antiguo no se pone suspension al tal. Y el Concilio Tridentino no haze mas q̃ renouar las penas q̃ auia en el derecho antiguo. Dixe segun el Concilio Tridentino. Porque conforme al motu proprio de Sixto Quinto, que hizo contra los que se ordenan mal y contra el tenor del Concilio Tridentino me parece que incurre suspension, y otras penas que alli pone. La razon es, porque en el tal motuproprio manda rigurosamente q̃ se guarde en el recebir de las ordenes lo mandado por el Concilio Tridentino muy en particular, quanto al tener titulo de beneficio, o patrimonio, y pone pena de suspension al que se ordenare sin el, conforme al tenor del Concilio Tridentino.

La difficultad es acerca desta conclusion, si vno se ordenasse con buena Fe, pensando que tenia legitimo titulo de beneficio, y en realidad de verdad no le tenia, si incurriria la suspension dicha. Como en el exemplo puesto, tiene vno colacion del beneficio, y por iniquidad le impide el juez seglar la possession, y el piensa que esto es cosa suficiente para ordenarse, porque no queda por el, tomar la possession. La duda es, si en el tal caso incurriria suspension. Y la misma duda es, quando vno se ordena con buena Fe, pensando que tiene legitimo titulo de patrimonio, y en realidad de vordad no le tiene. Porque su padre hizo alguna trampa para tener titulo apparente, y el hijo en realidad de verdad no entendio la tal trampa sino que se ordeno con buena Fe.

A esta duda se responde, que este tal en el foro de la conciencia, y en realidad de verdad no queda suspenso. Lo primero, porque como dize Panormitano, y Dominico, y otros Doctores para incurrir esta pena de suspension es necessario que aya menosprecio. Y en el tal caso no huuo menosprecio como es cosa notoria. Luego no incurrio la suspension. Lo segundo se prueua, porque el tal no pecò mortalmente ordenandose, porque tuuo buena Fe. Luego no incurrio pena de suspension. Porque para incurrir pena de suspension es necessario que aya pecado mortal como lo dizen comunmente los Theologos, y lo trae Innocencio.

Panor. cap. Pastor. de appel.

Domini. in cap. Solet, de sent. excõ. lib. 6.

Inno. in ca. per tuas. 2. de sim.

Decima conclusion. El que se ordeno a titulo de algun beneficio Ecclesiastico no lo puede resignar, sino es haziendo mencion que se ordeno a titulo de aquel beneficio, y la resignacion no se ha de admitir, sino es sabiendo que tiene sufficientemente de donde se sustentar, y la resignacion que se hiziere de otra manera es ninguna. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Porque es al pie de la letra del Concilio Tridentino, en el lugar alegado. De lo qual se sigue, que el que resignasse de otra manera el tal beneficio pecaria mortalmente. Y lo mismo el Obispo que admitiesse la tal resignacion contra el tenor del seria inualida. En lo q̃ toca al Papa, como es superior al derecho del Concilio, podria el dispensar con causa razonable, en el tal derecho. Pero las resignaciones q̃ se hazen en sus manos, regular y comunmente

Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

se han de entender que vàn conforme al tenor del Concilio Tridentino.

La dificultad es acerca desta conclusion. Si el que se ordeno a titulo de algun beneficio, y no teniendo otra cosa alguna de que se susté tar, le resigno en las manos del Pontifice reser uádo para si cien ducados poco mas, o menos. Y resignolo sin hazer mencion de que estaua ordenado a titulo de aquel beneficio, y que no tiene otra cosa de donde se sustentar. La duda es, si este tal peca mortalmente, y si la resignacion hecha en esta forma es valida.

La razon de dudar es. Porque parece que se cumple con lo pretendido por la ley del Concilio Tridentino, que es, que el tal tenga sufficiente sustento para viuir honestamente. Y en tal caso quedale sufficiente sustento, que son los cien ducados de pésion. Luego no peca mortalmente, y la resignacion es valida. Por otra parte haze dificultad el Concilio, que parece q̃ claramente dize lo contrario. Porque aquella resignació esta hecha contra la forma, y modo q̃ se pone en el Concilio Tridentino Luego es pecado mortal, y no es valida. En esta difficultad vn moderno Theologo por la razon hecha en el primer lugar enseña, que en el foro de la conciencia la tal renunciacion es valida, y co siguientemẽte deue enseñar q̃ no es pecado. Verdad es, que dize q̃ en el foro exterior la tal renunciacion la darian por inualida, pues no se hizo en ella mencion de que estaua ordenado a titulo de aquel beneficio, y que le quedaua cógrua sustentació. Esto vltimo dizelo Nauarro. Y esto es cierto quanto a lo que dize esta sentencia que no es valida en el foro exterior.

Nauar. li. 3 consil. ti. de prebendis. cõ. 23. fol. 133.

A esta difficultad mi parecer es, que aũque esta sentencia no es del todo improbable por la razon hecha, con todo esso la contraria sentencia es muy mas probable. Porq̃ el Concilio Tridentino dize expressamente, que la tal resignacion sea nula. Y esto parece que se ha de entender, en el foro de la conciencia. Porque siendo cosa que toca a beneficios, y particularmente que pueden ser curados la anulacion hase de entender en el foro de la conciencia. Cierta cosa me parece, que el q̃ hiziesse la tal renunciació pecaria mortalmẽte. Porq̃ no guarda la ley del Concilio Tridentino. La qual no quiso q̃ fuesse juez deste negocio el q̃ resigna el beneficio, sino el superior y prelado. El ha de ver, y juzgar si le queda congrua sustentacion. Por esta razon ordena el Concilio, que para hazer la renunciacion se dè cuenta al prelado, de que està ordenado a titulo de aquel beneficio.

Vndecima cóclusion. El titulo de beneficio o patrimonio con que vno se ordena, no ha de ser temporol, sino perpetuo. En esta conclusió conuienen todos los Doctores Esto se prueua de la razon de la ley del mismo Concilio: porq̃ el Concilio en la tal ley pretende, que el que se ordena tenga de donde sustentarse honestamẽte toda la vida, para que no este necessitado a mendigar. Luego el titulo de beneficio, o patrimonio ha de ser perpetuo. Esto se confirma, porq̃ el mismo Cócilio determina, q̃ no pueda resignar el beneficio con que se ordeno, sino es con las condiciones ya dichas. Y lo mismo dize del patrimonio. Luego cosa lisa es que el Concilio pretende, que el patrimonio, o beneficio sea perpetuo, de lo qual se sigue, que el que tiene alguna capellania tẽporal, y que le pueden quitar della, no es sufficiente titulo de beneficio para poderse ordenar con ella, y el que se ordenasse a titulo de la tal capellania, seria como si se ordenasse sin titulo ninguno, y pecaria mortalmente, y incurriria suspension. Lo mismo digo de vna vicaria de vn beneficio que fuesse temporal, por la misma razon.

La dificultad es de la vicaria que fuesse perpetua, como ay muchas. La razon de dudar es, porque el que tuuiesse la tal vicaria no tiene titulo de beneficio. Porque el tal realmente no es beneficiado, ni tiene titulo del beneficio. Luego no se puede ordenar a titulo de la tal vicaria, aunque sea perpetua. A esta duda se responde que mi parecer es, que la tal vicaria, es bastante para poderse ordenar con ella. Esto enseñan algunos Doctores, entre ellos Abbad, y Rebuffo. La razon es, porque la tal vicaria perpetua equiuale a beneficio Ecclesiastico, particularmente quanto a la pretension del Concilio Tridentino, que es la sustentacion del assi ordenado. Luego puedese muy bien ordenar a titulo de la tal vicaria perpetua. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque la tal vicaria no es beneficio Ecclesiastico, pero equiuale a beneficio.

Abbas in ca. constitu. & in cap. nihil de filijs presbyter. Rebuffus in tra. cõgrua portio. nu. 110. & 111.

La segunda difficultad es, de la coadjutoria perpetua de algun beneficio, si se puede vno ordenar a titulo della. Dixe si es perpetua. Porq̃ si fuesse temporal no ay duda, sino que no podria ordenarse a titulo de la coadjutoria. Hablãdo de la perpetua es la difficultad. La razó de dudar es, porque la coadjutoria no es beneficio. Porque de otra manera dos tendrian vn mismo beneficio. Luego no se puede ordenar a titulo de coadjutoria. Esto se confirma, porque el que tiene coadjutoria, tan solamẽte tiene derecho a la futura successioń, y al presente no lleua los fructos del beneficio. Luego no tiene de que se sustentar comodamente, lo qual pretẽde el Concilio Tridentino: y por consiguiente no se puede ordenar có la coadjutoria. En esta difficultad el Doctor Nauarro enseña que se puede vno ordenar con coadjutoria si es perpetua, y le puede sustentar decentemente. A esta difficultad se responde, que siendo la coadjutoria de la calidad que dize el D. Nauarro, bien se puede vno ordenar al titulo della. La razon es, porque la tal coadjutoria, aunque no

es

es beneficio equiuale a beneficio, con el qual se puede sustentar. Para lo qual se ha de aduertir, que algunas vezes las coadjutorias no traen consigo reditos ningunos de que poderse sustentar, sino tan solamente derecho a la futura succession. Y en el tal caso no se puede vno ordenar a titulo de la tal coadjutoria. Porque no puede sustentar al que la tiene: pero otras vezes tiene algunos fructos, porque se señala vn tanto al que sirue la coadjutoria, con la qual se puede sustentar decentemente, en el tal caso muy bien se puede vno ordenar con la tal coadjutoria, como se puede ordenar con vna vicaria perpetua: porque el derecho a la futura succession, junto con aquellos reditos equiuale a algũ beneficio. Desto se responde a la razon de dudar.

Duodecima conclusion. Muy bien se puede vno ordenar a titulo de capellania perpetua q̃ se da por colacion. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que da las ordenes a los que tienen semejantes capellanias. Lo segundo se prueua, porque en realidad de verdad semejantes capellanias tienen razon de beneficio Ecclesiastico. Esto se entiende segun algunos Doctores, quando se funda la tal capellania con authoridad del Obispo, y se dà en titulo perpetuo: porque de otra manera, no es beneficio Ecclesiastico, y dizen estos Doctores q̃ esto se guarda en la Rota, y lo tiene Bermon. Y que aũque en la primera institució de la capellania no aya interuenido la authoridad del ordinario, pero si despues no haziendo resistencia el fundador, el ordinario diere la colacion della a vno que es llamado por el fundador, podra este tal ordenarse con ella a titulo de beneficio Ecclesiastico, como lo dizen todos.

Bermon in comment. trac. de publica concubi. verb. Papa. nu 5.

La difficultad es, si se podra vno ordenar, teniendo vn prestamo dandose el prestamo a titulo perpetuo: porq̃ no se dando a titulo perpetuo, es cosa clara, que no se puede ordenar con el, porque como deziamos, el Concilio pretende que el titulo de patrimonio, o beneficio sea perpetuo. de tal suerte que perpetuamente se pueda sustentar con el.

A esta difficultad se responde, que si el tal prestamo tiene anexa alguna carga espiritual, se podra muy bien ordenar a titulo del, pero no de otra manera. Esto enseña Salzedo en el lugar ya citado. La razon es, porque el tal prestamo tiene razon de beneficio Ecclesiastico. Luego puedense ordenar a titulo del tal prestamo. Esto se confirma, porque como dize el P.M.Soto, los que tienen estos prestamos estan obligados a rezar, porque son beneficiados. Luego tienen Ecclesiastico beneficio, y por consiguiẽte puedense ordenar a titulo del tal prestamo. La segũda difficultad es, de los q̃ tienen alguna pension perpetua, y sufficiente para poderse sustentar decentemente, si se podràn ordenar a titulo della, como de Ecclesiastico beneficio.

A esto se responde que no. La razon es, porque en realidad de verdad no es beneficio Ecclesiastico, como lo enseña el P.M.Soto, en el lugar immediatamente citado. La tercera difficultad es, acerca de todo lo dicho, si vn Colegial de vn Colegio mayor de Salamanca, o Valladolid, o Alcala, se podra ordenar, sin tener patrimonio ni beneficio: pero està graduado de Licenciado o Doctor. La razõ de dudar es, porque a este tal, moralmente hablando, no le ha de faltar de donde viua, y se sustente decentemente. Luego cumplese con la intencion del Concilio Tridentino. En esta dificultad algunos Doctores por esta razon enseñan, que este tal se puede ordenar. Ansi lo tiene Cordoua, y otros modernos Theologos, y entre ellos el P.F.Manuel Rodriguez cap. 15. de orden. conc. 15. A esta dificultad se responde, que en ninguna manera se puede ordenar cõforme al tenor del Concilio Tridentino: porque expressamente dize, que ninguno aunque sea idoneo en ciẽcia, y costumbres puede ser ordenado, sino es q̃ tenga beneficio, o patrimonio. Luego estos tales no se pueden ordenar: porque harian contra el Concilio. Esto se confirma, porque arriba deziamos que aunque aya ciertas esperãças de algun beneficio, sino se possee pacificamente, no se puede vno ordenar. Luego aunq̃ estos tales, moralmente, tengan ciertas esperanças no se pueden ordenar. De lo qual se sigue que no se puede ordenar sin patrimonio, o beneficio vn estudiante Theologo de buen ingenio, y que sabe muy bien conforme al tiempo que ha estudiado, y que està graduado de bachiller y piensa passar adelante en sus grados. Porque aunque aya esperanças de que el tal tendra de comer, essas no bastan conforme al tenor del Concilio Tridentino. Lo mismo es de vn estudiante Canonista de las mesmas calidades. Lo contrario enseñan algunos modernos Theologos, y entre ellos Enriquez, y el P.F. Manuel Rodriguez en la summa. cap 15. de orden, conclu. 15. pero no me parece q̃ tienen razon. Vna razon q̃ me parece que conuiẽce es, porque estos tales, aunque por parte de las letras tienen vna manera de esperança cierta de tener de comer, pero en lo q̃ toca a las costumbres puedense mudar, y hazer de tal suerte que no puedan alcançar beneficio, ni de comer.

Sot. lib. 10. de iust. q. 5. art. 3.

Cord. de cas. lib. q. 36.

Enriq. de ordin. lib. 10. c. 17. & lib. 14. de irreg. c. 15. n. 3.

Vltima conclusiõ, para ordenarse vno de ordenes menores no es necessario tener patrimonio ni titulo de beneficio. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, y entre ellos Nauarro y Mayolo. Esta conclusion se prueua, porque el Concilio quando pide beneficio, o patrimonio para ordenarse expressamente habla de orden sacro. Y las ordenes menores no tienen razon de orden sacro, como queda determinado

Nauar. in man. c. 27. nu. 17. Maio. de irregu. lib. 3. c. 21. nu. 7.

mino so arriba. Luego para ordenarse de ordenes menores, no es necessario esto. Esto se confirma, porque assi esta determinado en el Catechismo de Pio V. Lo segundo se prueua, porque el que se ordena de ordenes menores, no està obligado a passar a delante con las ordenes, y llegar a ser sacerdote: antes se puede casar. Luego en el tal no corre la razon del Concilio, que es ser cosa indecente, que el sacerdote ande a mendigar, y este necessitado a esso.

Cat. in tra. de sacris ordi. pa. 455.

Cap. VIII. De las letras dimissorias y insterticios.

PRimera conclusion. Los clerigos seglares, no se pueden ordenar con Obispo ageno sin llenar letras dimissorias, o reuerendas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del Cõcilio Tridẽtino, el qual expressamente lo determina ansi. Lo segundo se prueua del vso vniuersal de toda la Iglesia. Por lo qual el que se ordenasse cõ Obispo ageno sin lleuar reuerendas o letras dimissorias pecaria mortalmente, y quedaria suspenso por la extrauagante de Pio II. que hemos declarado en el capitulo passado. Pero hase de aduertir, q̃ el Obispo puede dar estas reuerendas de diuersas maneras. Porque algunas vezes se dan con cierta manera de restriccion para ser ordenado de tal Obispo en particular, y no de otro, y cõ la tal licencia no se puede ordenar, sino es con aquel Obispo, y si se ordena es como si se ordenara sin dimissorias. Tambien las suelen dar sin restriccion ninguna para que se pueda ordenar de qualquier Obispo. Y en el tal caso puedense ordenar con qualquier Obispo, como lo dize Rebuffo. Tambien se ha de aduertir, que el Cõcilio Tridentino ordena que el Obispo que diere las tales dimissorias, es necessario que diga en ellas la causa, porque no puede ordenar a estos que son sus ouejas, y subditos. Y esto es conforme al derecho antiguo, del qual haze mẽcion el Concilio Tridentino. En esta conclusiõ se habla de los clerigos seglares. Porque hablando de los religiosos, sus prelados les dan las licencias, que son como reuerendas para poderse ordenar. Esto pertenece a los prouinciales, que son como Obispos. Y esto consta del vso de la Iglesia. Los tales prelados dan las licencias: y vnas vezes las dan restrictas, y otras vezes amplas, como los Obispos. El religioso que se ordenasse sin la tal licencia, pecaria mortalmente, y quedaria suspenso por la misma extrauagante, y si celebrasse quedaria irregular. Tambien se ha de aduertir, que el que se ordenasse sin reuerendas, o licencia incurriria las penas del motuproprio que pone Sixto V.

Conc. Trid. sess. 21. c. 1. sess. 23. c. 10

Rebuffus in prax. benef. de lit. dimi. num. 3. Cap. 2. de tẽpo. ord. l. 6.

Segunda conclusion. Solo el Obispo puede conceder reuerendas a los clerigos seglares. Quiero dezir, que los Abades, ni los demas prelados esentos, no pueden dar las dichas reuerendas con color de sus priuilegios, o de costũbre immemorial. Esta cõclusion, como està puesta determina expressamente el Concilio Tridentino. Y a los tales que concedẽn dimissorias, o reuerendas contra la forma del tal decreto, pone pena de suspension de oficio, y beneficio por vn año: la qual pena se incurre luego.

Conc. Trid. sess. 23. c. 10

La dificultad està de algunos prelados que tienen jurisdicion Episcopal, si estos tales pueden dar reuerendas a sus subditos seglares, como el prior de Merida de la ordẽ de Santiago, y el de Vcles, y otros priores de las ordenes de las encomiendas que suelen tener jurisdiccion, respecto de los seglares. Estos tales no ay duda, sino que pueden dar licencias y reuerendas a sus religiosos, como prelados de las religiones. Toda la dificultad està, si las pueden dar a los seglares sus subditos. Y la razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino en el lugar citado vltimadamente parece que dize lo contrario, y q̃ solo el Obispo puede dar estas reuerendas. En esta dificultad he visto diuersos pareceres entre los Obispos de España, que son hombres de letras, y cõciẽcia. Vnos admiten las reuerẽdas de los tales priores, dadas para seglares, y otros no las quieren admitir por este decreto del Concilio, y seria razon que esto se determinasse de vna vez, porque los seglares no tuuiessen pesadũbre cõ semejãtes vexaciones.

A esta dificultad mi parecer es, mientras no se determina otra cosa, que los tales se pueden ordenar cõ las reuerẽdas que les dan los priores. La razon es, porque estos seglares no tienen otro Obispo a quien esten sujetos, sino estos priores que tienen dignidad quasi Episcopal. Luego puedenles dar reuerendas. Declaremos esto, ningun Obispo les puede dar reuerendas a estos seglares, porq̃ no son sus subditos. Luego alguiẽ les ha de dar reuerẽdas, y no ay quiẽ sino son estos priores. Luego estos se las puedẽ dar. Lo segundo porque estos priores dan licẽcia para confessar a sus subditos, y aprueuan a los sacerdotes. Luego tambien pueden dar reuerendas. A la razon de dudar se responde, que el Concilio no habla destos tales priores que tienen jurisdicion quasi Episcopal, y no estan dentro de alguna diocesi.

Tercera conclusion. Los cabildos de las Iglesias mayores sede vacante por vn año entero, desde el dia que esta vaca la Iglesia, no pueden dar reuerendas, o dimissorias para ordenarse, a sus subditos, sino es con ocasion de alguno que este coartado con algun beneficio Ecclesiastico que aya recebido, o ha de recebir. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque esto se determina en el Concilio Tridentino. De suerte, que si vno tiene vn beneficio, que pide que se ordene a este tal lẽ puede dar el capitulo en aquel año reuerendas para

Conc. Trid. sess. 7. c. 10. de reform.

para ordenarse, porque està coartado, y lo mesmo es si ha de recebir algun beneficio semejante. Como si le llamasse alguna capellania, o beneficio que pidiesse ordenes, fuera destos casos no pueden dar reuerendas dentro del año. Pero despues de passado el año puedelas dar. El Concilio pone pena al capitulo que hiziere lo contrario, y la pena es, que estè sujeto a entredicho. Los que se ordenaren tambien tienen su pena, ordenandose con las dichas reuerendas. Si estos tales se ordenaren de ordenes menores no gozen de ningũ priuilegio de clerigos. Principalmente en las cosas criminales. Y si se ordenan de ordenes mayores, quedan luego suspensos de las ordenes por todo el tiempo que fuere la voluntad del prelado, y Obispo que sucediere. Pero ha se de aduertir, que quando vaca la sede Apostolica, el Colegio sacro de los Cardenales dentro del año puede conceder reuerendas para que se ordenen. Esto enseñan los Doctores, particularmente Mayolo. La razon es, porque el Concilio no haze mẽcion de quãdo vaca la sede Apostolica, ni del Colegio de los Cardenales.

Mayo. de re gu. li. 4. ca. 6. num. 5.

La dificultad es, si algun capitulo dẽtro del año de la vacante de alguna Iglesia, auia dado reuerendas antes de la confirmacion del Concilio Tridentino, si despues de la confirmacion y publicacion serian validas las tales reuerendas. La razon de dudar es, porque el Concilio determina que no pueda dar las tales reuerendas.

A esta duda se responde, que las reuerendas eran validas. Esto enseña el Doctor Nauarro. La razon es, porque la determinacion del Concilio Tridentino habla de lo que estaua por venir, y manda, que de ay adelante no den las tales reuerendas. Pero no dize, que quita la fuerça a las que estauan dadas antes, de lo qual se responde a la razon de dudar.

Naua. li. 1. consi. de tẽpo. ord. cõsi. 30. fol. 91.

De lo dicho se sigue que el capitulo no puede dar dimissorias despues de auer Obispo, aũ a aquellos que viuen en algunos pueblos sobre los quales tiene jurisdicion contenciosa. Esto se conuence de lo que determina el Concilio Tridentino, y ansi lo han alcançado algunos Obispos por via de pleyto, como lo refiere Enriquez, y otros modernos Doctores.

Conc. Trid. ses. 3. ca. 10. Enri. li. 10. de ord. 2. to. c. 221.

Quarta conclusion. Las letras dimissorias, o reuerendas, que concede vn Obispo, no espirã ni se acaban muriendo el tal Obispo. Esta conclusion enseña vn Cardenal, y Nauarro. La razon es, porque las tales reuerendas, procedierõ del que tenia legitima potestad para darlas. Tãbien se prueua del estilo, y vso comũ de la Iglesia. Lo que queda dicho de las dimissorias concedidas por el Obispo, se ha de dezir de las que da el capitulo sedevacante, en el tiempo que las puede dar, que no espiran ni se acaban, aunque venga el Obispo. La razõ es, porque como queda dicho, las que concede el Obispo no se acaban muriendo el. Luego tampoco no espirã las que concede el capitulo sedevacante. Porque la misma potestad que tiene el Obispo, tiene el capitulo sedevacante.

Cardin. in Clẽ. si. q. 5. de elect. Nau. in ca. placu. n. 15. & nu. 161. de pœn. d. 6.

La dificultad es, si las reuerendas se acaban quando descomulgan al que las tiene para se ordenar, como si vno alcançasse reuerendas para ordenarse, y le descomulgassen. La duda es, si espirarian con la descomunion las letras dimissorias. La razon de dudar es, porque el tal por la descomunion queda priuado de todos los beneficios de la Iglesia. Y vno dellos es la licencia para ordenarse.

A esta duda se responde, que no espiran en este caso las letras dimissorias. Esta resolucion se determina, o a lo menos se colige del derecho, como lo aduierte la Glossa alli. La razon es, porque como dize vna Glossa comunmente recebida, ninguna pena se incurre ipso iure, sino la pone el derecho. Y en el derecho no ay tal pena. Luego las tales reuerendas no espiran por la descomunion. Por lo qual el que tiene las dimissorias, en absoluiendole de la descomunion puede ser ordenado por virtud dellas. A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que las dimissorias no espiran por la descomunion mayor, pero impidese el vso como se impide el vso de qualquiera comunicacion. Esto enseña el Doctor Nauarro: y este mismo author enseña que esto tiene verdad, aunque los Obispos concedan las dichas dimissorias, a los que estan actualmente descomulgados pidiendolas ellos. La razon es, porque la descomunion mayor no los haze incapazes de recebir las reuerendas para poderse ordenar, aunq̃ no es licito vsar de las reuerendas estando descomulgados.

Cap. de exceptio. lib. 6. & cap. 1. de rescrip. 1. Glos. in ca. fina. de iure pa.

Naua. li. 5. Consil. de sẽten. excom. Consil. 28. fol. 607.

La segunda dificultad es, si el Obispo que esta descomulgado con descomunion mayor puede dar licencia y reuerendas a sus subditos para que se puedan ordenar cõ otros Obispos. La razon de dudar es, porque el tal Obispo no los puede ordenar, como es cosa notoria. Luego tampoco podra dar licencia para que se ordenen con otro.

A esta dificultad se responde, que puede dar la tal licencia, y que es valida, y se pueden ordenar con ella. La razon es, porque el dar esta licencia, no es obra ni acto de jurisdicion. Luego puedela dar, como podria dar licencia a vn subdito para que se confirmasse con otro Obispo. Lo segundo se prueua, porque las aprouaciones que dieren los Obispos para predicar y confessar estando ellos descomulgados, son validas, como lo significa Paludano, y Syluestro. Luego tambien valdran las reuerendas, y dimissorias queda el Obispo descomulgado. A la razon de dudar se responde bien facilmente, que aunque el no pueda ordenar puede dar licencia que se ordenen cõ otro. Como en el exemplo puesto, aunque

Pal. in 4. d. 27. q. 2. ar. 2. Syl. ver. electio. §. 4.

aunque el Obispo no puede confessar, puede dar licencia a otro que confiesse a sus subditos quando el està descomulgado.

La tercera dificultad es, acerca de cierto caso que suele ser muy ordinario en el año primero de la vacãte del Obispado, como el capitulo, en aquel año no puede dar reuerendas, ni licencia para ordenarse, acuden al Nuncio por licencia, y el Nuncio da dimissorias para que se ordenen con el Obispo que quisieren, con condicion que lleuen testimonio de su idoneydad. La duda es, si lleuando testimonio del capitulo, o del prouisor que tiene las vezes del capitulo, se podra ordenar cõ Obispo ageno, por virtud de las tales reuerendas. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan que este tal no se podra ordenar con estas reuerendas, y testimonio, y si se ordena de ordẽ sacro quedara suspenso. Esta sentencia se prueua: porque el Concilio Tridẽtino determina que ninguno se pueda ordenar por virtud de algun escripto, o priuilegio, sino es que lleue letras testimoniales de su ordinario, de su buena vida, costũbre, è idoneydad. Y este tal no lleua testimonio de su ordinario: porque aunque es verdad que lleua testimonio del Prouisor que pone el capitulo sedevacante, el tal Prouisor en el año primero de la vacante, no es ordinario pàra lo que toca a las ordenes. Porque no puede en todo aql año dar reuerẽdas, ni licencia para ordenarse. Luego no se podra ordenar con el tal testimonio. Esto se confirma, porque el Nuncio no puede dispensar en el Concilio Tridentino, como lo dize, y se colige de vna Glossa, comunmente aprouada, la qual pretende que el tal prouisor no puede dar este testimonio sedevacante. La segunda sentencia es, que con este testimonio, y letras dimissorias del Nuncio se puede muy bien ordenar, y ansi muy comunmente se ordenan muchos en el tiempo de la sedevacante. Y los Obispos deste reyno, que son hombres doctos y de buena conciencia, admiten a ordenes a los que lleuan estas reuerẽdas y testimonio. La razon es, porque el Nuncio dà este priuilegio, y sabe muy bien que es sedevacante, y que es el primer año. Porque le piden la licencia, y las reuerendas, por essa razon. Luego puede muy bien ordenarse con estas letras y testimonios. Dezir que el Nuncio no tiene authoridad de dar esta licencia no parece bien dicho. Porq̃ sino la pudiesse dar haria muy mal dandola, y no es mucho, que vn legado del Papa tenga authoridad de su santidad para dispensar en vna cosa, o otras del Concilio. Particularmẽte auiẽdo causa y necessidad, como en hecho de verdad la puede auer en las Iglesias, y le hazen relacion de que ay necessidad.

Conc. Trid. sess. 23. c. 8. de refor.

Glos. in ca. dilec. de prebendis.

A esta dificultad se responde, que la primera sentẽcia es probable, pero mas probable me parece la segũda. Esta conclusion quanto a ambas partes se prueua cõ las razones hechas por cada vna destas sentencias que tienen probabilidad, siendo mas probable la segunda. Al fundamento de la primera hemos de responder, q̃ absolutamente el prouisor que pone el capitulo es el ordinario absolutamente. Porque aunq̃ en el primer año de la sedevacante no puede dar reuerendas, es por restriccion particular q̃ puso el Concilio Tridentino, y no porque absolutamente no sea ordinario. Lo segundo se podia dezir, que quiças habla el texto del Concilio, no en tiempo de sedevacante, sino quando ay Obispo. Porque dize el Concilio que cada vno ha de ser ordenado de su proprio Obispo, y que si alguno pidiere que le ordene otro por virtud de ningun rescripto, o de priuilegio, se pueda ordenar con otro, sino es que lleue testimonio de su ordinario de su bondad y costumbres. En lo qual parece que no habla en tiẽpo de sedevacante, sino quando ay Obispo. Esto se echa tambien de ver en que dize, que si se ordenare sin el tal testimonio este suspenso de la execucion de las ordenes todo el tiempo que le pareciere a su proprio ordinario. De lo qual facilmente se colige que el Concilio habla en tiempo que ay Obispo. Y sabiendo el Nuncio que es el primer año de la sedevacante, y dando las letras dimissorias de aquella manera puede se ordenar con buena Fe, entendiendo que si huuiesse necessidad de dispensar en alguna cosa del Concilio Tridentino que tiene authoridad de sanctidad para ello. Estando en la primera sentencia los mismos que la tienen dizen que el que se ordenasse con las tales dimissorias y testimonio podria escusarse de pecado y de suspension. Porque lo podria hazer con buena Fe, y buena conciencia, particularmente diziendole algun hombre docto y curial, que lo podia hazer. Pero despues entendiendo que no lo podia auer hecho ha de acudir al nueuo Obispo, o al Papa para que tenga por bien el auerse ordenado. Y tambien dizen, que si fuera de auerse ordenado de primera corona le fue dada alguna pension valio su colacion, porque aunque fue pecado el auerse ordenado de primera corona, no incurrio suspension por ello ni otra censura. Porque la extrauagante de Pio II. tan solamente suspende aquellos que se ordenã sin suficiente testimonio de ordenes mayores como queda dicho arriba. De lo qual se ha de ver Nauarro en vn consejo. La contraria sentẽcia es mas probable. Por lo qual no ay necessidad de andar en esto.

Naua. li. 1. cons. cõs. 18 fol. 46.

La quarta difficultad es en cierto caso. Vn Obispo en diocesi agena celebra ordenes con licencia del Obispo de la tal diocesi. La duda es, si podra ordenar, no solamente, a los subditos de aquel Obispo que da la tal licencia sino tambien a los subditos de otros Obispos que traen dimissorias dellos. La razon de dudar es, porque

Conc. Trid. s.6.cap.5. de refor. porque el Concilio Tridentino expressamente determina que ningun Obispo puede hazer ordenes en la dioceli de otro Obispo con color de algun priuilegio sin licencia del ordinario de aquella diocesi, y que no pueda ordenar sino las personas sujetas al ordinario que dio la tal licencia, y si se hiziere lo contrario el Obispo queda suspenso del exercicio de las cosas Pontificales, y los assi ordenados de la execucion de las ordenes. Luego tan solamente puede ordenar los sujetos al Obispo que dio la tal licencia, y no a otros.

A esta dificultad se responde que en el tal caso no solamente puede ordenar a los subditos del Obispo que dio la licencia para hazer ordenes, sino tambien a los demas que traxeron reuerendas de sus Obispos. Esto enseñan comunmente los Doctores. Y consta por el vso y experiencia. La razon es clara, porque en esto no se haze agrauio al Obispo de la diocesi propria pues que da licencia, ni tampoco a los demas Obispos, pues los que ordena se ordenan con licencias, y dimissorias de los Obispos proprios. A la razon de dudar se respóde, que el Concilio Tridentino en el lugar alegado no habla en nuestro caso. Tan solamente habla de los Obispos que quieren ordenar fuera de sus Obispados por razon de los priuilegios que tienen del Papa. Como antes del Concilio ordenauan los Obispos titulares sin consentimiento de los Obispos de aquellos lugares, teniendo para ello priuilegio del Papa. Por lo qual no se ha de estender el Concilio a los que ordenan en diocesi agena con consentimiẽto del Obispo della, el qual puede ordenar a todos los que vienen de otros Obispados con dimissorias. Porque en este caso no se haze agrauio a nadie. Lo segundo se puede responder, y mucho mejor que el Concilio se ha de entender sin licencia, y sin reuerendas de sus Obispos, de suerte, que quiere dezir el Concilio, que la licencia que da vn Obispo a otro para hazer ordenes en su Obispado es bastante para ordenar a los subditos de aquel Obispo. Pero no es bastante para ordenar los que son sus subditos sin tener licencia y reuerendas de sus Obispos. Esto enseña Nauarro. Y que esta sea legitima inteligencia del Concilio se prueua con vna declaracion de los señores Cardenales que trae Gutierrez que dize desta manera. Episcopus in alterius dioceli de licentia ordinarij loci non potest ordinare personas, quæ nõ sunt subiectæ illi ordinario, nisi habeat dimissorias generales a suis ordinarijs. Esta declaracion del Cõcilio es la que haze grandemente a nuestro proposito.

Naua. li.1. consi. tit. de tẽp. ord. cõs. 20. fol. 47. Gutie in q. c.16. p.24.

La quinta dificultad es. Quando en las letras dimissorias tan solamente se concede licencia a vno para se ordenar de qualquier Obispo Catholico que residiere en su propria dioceli no añadiendo, o de otro que en ella hiziere ordenes, si podra por virtud destas letras dimissorias ordenarse con qualquier Obispo Catholico que hiziere ordenes en alguna dioceli agena con licencia del proprio Obispo. La razon de dudar es, porque si el Obispo de aquella diocesi por su propria persona hiziera ordenes en ella se pudiera muy biẽ ordenar con el por virtud de aquellas reuerendas. Luego lo mismo sera si ordena otro en su propria dioceli con licencia suya. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en este caso por virtud de las dichas reuerendas no se podra ordenar con el tal Obispo. Esta sentencia tiene Gutierrez en el lugar immediatamente citado. Y esta tienen otros modernos authores. Consiguientemente dizen, que si se ordenassen con el tal Obispo de ordenes mayores quedaria suspenso. Porque es como ordenarse sin dimissorias. Esta sentencia la tienen por muy assentada. Prueuanla del texto del Concilio Tridentino, que trayamos en la duda passada, el qual parece que lo dize. Confirmase de la declaracion de los Cardenales q̃ trayamos, la qual dize, que para poderse ordenar con Obispo que haze ordenes en alguna diocesi agena, es necessario que el que es de fuera del Obispado trayga dimissorias generales de su ordinario. Este tal no trae dimissorias generales sino limitadas y restrictas para poder se ordenar con el Obispo que haze ordenes en su propria diocesi.

Esta sentẽcia ansi declarada parece mas cierta y probable. Aunque quien dixesse lo contrario no parece que diria muy improbablemẽte por la razon que hizimos. Porque parece q̃ las tales reuerendas equiualen a generales, aũ que en la aparencia tengan algun limite y restriccion.

La sexta dificultad es. En caso que vno aya alcançado del Papa licencia para ordenarse extra tempora fuera de los tiẽpos determinados por el Derecho por su ordinario: y el Obispo ha dado a vn subdito suyo reuerẽdas para que se ordene con qualquier Obispo aũque sea fuera de los tiempos determinados. La duda es, si en el tal caso se podra ordenar fuera de los tiẽpos determinados, con qualquier Obispo. La razon de dudar es, porq̃ el Papa no dio licencia para ordenarse fuera de los tiempos determinados sino con su proprio ordinario. Luego no se puede ordenar con otro Obispo.

A esta duda se responde, que por virtud de aquella licencia se podra ordenar fuera de los tiẽpos determinados con qualquier Obispo. La razon es, porque ordenandose con licencia y reuerendas de su proprio ordinario, es como si le ordenara el mismo. De suerte que es dezir el Papa q̃ se ordene con el, o con su licencia, q̃ es lo mismo. Y solamente excluye el ordenarse con otro sin licencia de su ordinario. Y en el

tal

tal caso ya tiene el ordenante licencia de su ordinario para se ordenar por qualquier Obispo, como lo aduierte Nauarro. *Naua.li.1. conf.tit.de tēpe.ordin. consil.34.* Esto se confirma, porque el Papa quando añade aquella palabra solamente pretende que se guarde el derecho del proprio Obispo, y quando se ordenan con sus proprias reuerendas guardase muy bien su Derecho. Luego muy bien se pueden ordenar con otro Obispo.

Quinta conclusion. En algunos casos se puede vno ordenar con Obispo ageno sin dimissorias de su proprio Obispo. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esta conclusion se ha de prouar, poniendo los casos en que es licito. El primer caso es el que platicauamos arriba, quando el proprio Obispo està suspenso por auer ordenado a los que no son sus subditos. Esta suspension del proprio Obispo ha de prouar el que se quiere ordenar, lleuando testimonio del Metropolitano. Este caso pone el Padre Maestro Soto. *Sot.in 4.d. 25.q.1 ar-3.* El segundo caso es, quando el Obispo ordena al que no es su subdito teniendo por cierto que el proprio Obispo lo tendra por bien. Lo qual es vna manera de ratihabicion. Este caso no es tan cierto, porque algunos Doctores enseñan lo cōtrario. Pero es muy probable y aparente, y ansi lo dize Salzedo, y Mayolo. *Salzedo. in prac. c.26. pag.95. Maiol.d. i regu.lib.4 ca.2.nu.7.* La razon es, porque por via de ratihabicion se pueden hazer algunas cosas que son tan graues como ordenarse. Porque como deziamos en la materia de confession, alguna vez puede acōtecer que vno se confiesse con otro que el proprio cura, entendiendo, y teniendo por cierto que lo tēdra por bien, o con licencia del Obispo. El tercer caso es, quando vn Obispo ordena algū criado suyo que ha tres años que mora con el, si realmente le da algun beneficio Ecclesiastico. *Conc.Trid. ses.23. c.9.* Esto determina el Concilio Tridentino, lo qual se ha de entender conforme a lo que queda dicho arriba tratando del ministro de la confession. Pero hase de aduertir que los Obispos de anillo no pueden ordenar sus criados ni de ordenes menores, y si los ordenan quedā suspensos por vn año del exercicio del Pontifical, y los assi ordenados quedan suspensos del exercicio de las ordenes hasta que a su proprio Obispo le parezca otra cosa. Acerca deste decreto se ha de aduertir con Nauarro, que el Obispo no puede ordenar a su criado que no es su subdito aun de primera tonsura, sino es que real y verdaderamente le dè beneficio. *Naua.li.1. consi.tit de tēp.ordi. consil.23.*

Acerca desto ay vna duda. Si el Obispo ordenasse a vn su criado, que no es subdito con las condiciones que pide el Concilio Tridentino que son auerle seruido tres años y darle realmente beneficio, si el tal Obispo podra en el tal caso dispensar con el tal en los intersticios, auiendo causa y razon para ello, particularmente siendo el beneficio de tal calidad que estè coartado. La razon de dudar es, porque el Cōcilio Tridentino, en el tal caso a este criado lo haze su subdito quanto a las ordenes. Luego puede muy bien dispensar con el en los intersticios particularmente estando coartado. Esto se confirma, porque el Concilio le da a este Obispo que pueda ordenar a aquel que es su criado. Luego tambien es visto que le da lo que es necessario para ordenarle que es dispensar en los intersticios. En esta dificultad el Doctor Nauarro en el lugar immediatamente citado *Consil.26.* expressamente enseña que no podra dispensar con el en los intersticios, ni le podra legitimar quanto a las ordenes, sino es legitimo. La razō es, porque lo que concede el Concilio es priuilegio, y ansi no se ha de entender fuera del caso en que habla.

A esta duda digo lo primero. En lo que toca a legitimarle me parece cosa cierta que no lo puede hazer sino su proprio Obispo. Y esto cōuence claramente la razon del Doctor Nauarro. Porque este priuilegio tan solamente le cōcede que lo pueda ordenar. Luego en ninguna manera se ha de estender a poderle legitimar. Porq̃ son cosas muy differētes. Y supuesto que su proprio Obispo le conceda la legitimacion, *Naua.li.2. de tēp.ord. consil.17. fol.60.* entonces le puede ordenar el Obispo a quien sirue, como lo dize el mismo Nauarro.

Digo lo segundo, que en lo que toca a los intersticios no me parece muy improbable que el Obispo a quien sirue le pueda dispensar en ellos, aunque mas probable y cierto me parece lo contrario. La primera parte desta resoluciō se prueua con la razon de dudar puesta al principio, y con su confirmacion, que no parece que van tan fuera de camino. Y quanto a esto no parece que es la misma razō del legitimar que de dispensar en los intersticios. Porque el dispēsar en los intersticios es negocio perteneciente al poder de ordenar. Y el legitimar es como cosa que se presupone como se presupone y antecede el estar baptizado, o confirmado. Tambien porque aunque sea priuilegio el del Concilio Tridentino, no se ha de restringir tanto. Particularmente esta sentencia tendria alguna mas aparencia siendo el beneficio que le da el Obispo de tal calidad que obliga a ordenarse y que esta coartado. La segunda parte se prueua, cō la authoridad deste Doctor tan graue y con la razon hecha en su fauor que tiene grād probabilidad. A la razon de dudar se responde, que aunque el Concilio le concede que lo pueda ordenar, no por esso lo puede legitimar, o dispensar en los intersticios. Porque esso lo puede hazer el proprio Obispo, y haziendolo lo puede luego ordenar su amo. Y lo mismo se responde a la confirmacion.

Sexta conclusion. El Abbad esento que dio letras dimissorias a vn criado suyo para ordenarse de orden sacro, incurrio suspension de vn año.

año. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto determina expressamente el Concilio Tridentino. El criado que se ordeno con las tales dimissorias queda suspenso. Porq en realidad de verdad se ordeno como sino tuuiera reuerēdas. Porque el tal Abad no las puede dar, conforme al tenor del Concilio Tridentino: tan solamente las puede dar a los regulares que son sus subditos. Si estos celebren, o ministren estando suspensos incurren irregularidad. El doctor Nauarro enseña que el tal que se ordeno con las reuerendas deste Abad esento, esta obligado a restituyr los fructos de su beneficio que para su sustento no son necessarios, y la restitucion se ha de hazer a la Iglesia.

Conc. Tri. sess. 23. ca. 10.

Naua. l. 1. cōst. tit. de tēporibus ord. cōs. 13

Septima conclusion. La suspension que se incurre por recebir ordenes sacros del Obispo ageno sin reuerēdas de su proprio Obispo, o fuera de los tiēpos determinados por el derecho queda al arbitrio del ordinario, y la puede quitar quādo el quisiere y le pareciere. Esta conclusion determina el Concilio Tridētino. De suerte, que la tal suspension no esta reseruada al Sumo Pontifice, sino a su proprio ordinario. Por lo qual aduierte Gutierrez, q̄ el Concilio Tridentino quāto a esto modero en algo la extrauagante de Pio segundo que absolutamente dezia, que el que assi se ordenasse ipso iure quedasse suspenso absolutamēte. El Concilio Tridētino dize que quede suspēso por el tiempo que le pareciere a su proprio ordinario. Este tal assi ordenado si ministrare en las ordenes antes que el proprio Obispo le quite la suspension queda irregular. Y aunque no administre si el Obispo quando le ordena prohibiere sopena de descomunion q̄ ninguno se ordene q̄ no estuuiere aprouado, ni tuuiere letras dimissorias, ordenandose no podra subir a otra orden mayor sin dispensacion del Sumo Pōtifice como lo dize Nauarro en el manual, capitulo veynte y cinco numero sententa y vno, y trae el capitulo, Innotuit de eo qui furtim ordines suscepit. Esto enseñan algunos Doctores modernos y en su cōfirmacion traen a Mayolo y a Gregorio Lopez, si el delicto fuere oculto, y no deduzido al foro exterior puede el Obispo dispensar en el tal caso, como lo determina expressamente el Cōcilio Tridentino.

Conc. Tri. sess. 23. c. 8.

Guti. in q. canon. c. 26. n. 24.

Mayol. de irreg. c. 8. Greg. in l. 18. tit. 6. p. 1.

Conc. Tri. sess. 14. c. 7.

Octaua conclusion. El que se ordena sin letras dimissorias de ordenes menores con Obispo ageno aunque peca mortalmente no queda suspenso. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Que peque mortalmēte es cosa clara Que no incurra suspēsion se prueua, porque en todo el derecho, y en el Concilio Tridentino no ay puesta tal pena. Luego no se incurre. Verdad es, que este tal puede ser suspenso por su proprio Obispo. Por lo qual es cosa conueniente, que el que se ordenasse assi pidiesse a su proprio Obispo, que tuuiesse por bien las ordenes recibidas. Y ansi quedaria habil para recebir las demas ordenes, y los beneficios que le diessen. Y si antes de tenerlo por bien su Obispo le huuiesse dado algun beneficio el otro Obispo que le ordeno seria bien que despues de auer tenido el beneplacito de su Obispo en lo que toca a las ordenes acudiesse al que le dio el beneficio, y le pidiesse nueua colacion supuesto que su proprio Obispo le ha hecho habil para recebirle. Desta manera quedara seguro.

Nona conclusion. El que recibe ordenes sacros del Obispo q̄ renuncio al Obispado quāto al lugar, y a la dignidad queda irregular, aunque se ordene con licencia y reuerendas de su proprio Obispo Esta conclusion consta del derecho, que trayamos arriba. Pero ha se de aduertir q̄ dixe de ordenes mayores. Porque si se ordena de ordenes menores no incurre irregularidad Tambien se ha de aduertir que ordenandose con el Obispo que renuncia tan solamente quanto al lugar queda irregular si se ordeno sin licencia de su proprio Obispo. Mas si con licencia, no quedara irregular como consta del mismo derecho. Finalmente se ha de aduertir, que en esta irregularidad por fuerça y virtud del derecho comun podra dispensar el Obispo, si no se ha contrahido a sabiēdas, o por ignorancia crassa, y supina. Despues del Concilio Tridentino, aunque lo ayan hecho a sabiendas podra el Obispo dispensar si el delicto fue oculto, y no pertenece al foro exterior. Aquel Obispo se dize auer renunciado su Obispado quanto al lugar, y dignidad q̄ huuiere renunciado no solamente al derecho que tiene de ordenar sus subditos, mas aun a los que vienen a ordenarse con reuerendas de sus Obispos como se colige de los Doctores en aquel capitulo primero Quando el Obispo renuncia simplemente es visto renunciar al lugar, y no a la orden Episcopal, como lo dizen los mismos Doctores.

Ca. 1. de ordinato ab Episc. qui renunciauit, &c.

Decima conclusion. Los religiosos no se pueden ordenar sin licencia de los prouinciales, los quales les pueden dar licencia para esto, y reuerendas, y no tienen necessidad de otras. El religioso que se ordenasse sin la tal licencia pecaria mortalmente, e incurriria suspēsion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque los seglares no se pueden ordenar sin licencia y letras dimissorias de los Obispos a los quales estan subjectos. Luego tampoco se puedē ordenar los religiosos sin licencia de sus prouinciales, a los quales estā subjectos como a Obispos. Porque tienen dignidad quasi Episcopal. Que incurran suspension si se ordenan sin la tal licencia, consta manifiestamente de la extrauagāte de

Pio Segundo y del motu proprio de Sixto Quinto que cóprehenden a los religiosos. Para lo qual se ha de aduertir, que los Prouinciales pueden dar licencia, y reuerendas para ordenarse sus subditos. Esto enseña Nauarro. Prueuase lo primero del Derecho en el qual se dize, que los prouinciales son ordinarios destos religiosos y tienen jurisdictió quasi Episcopal sobre sus subditos, como lo aduierte vna Glossa muy recibida. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino, el qual determina, que los Abades esentos no puedan dar letras dimissorias a los clerigos seglares. De lo qual bien claramente se colige, que a los religiosos sus subditos pueden dar licencia, y reuerendas. Lo tercero se prueua de la costũbre de la Iglesia la qual declara la ley. Lo vltimo se prueua de vn breue que concedio su Sãctidad Clemente Octauo a los religiosos de San Bernardo, disputando lo primero en el cõsejo de los Cardenales del Concilio Tridentino, si era contra el Concilio Tridentino, el dar los religiosos licencia, y reuerẽdas para ordenar, y resoluieron, que no era contra el. Desta resolucion haze mencion el Papa en aquel breue. Luego licito es ordenarle con reuerendas de los tales prelados. Sera razon dezir algo de lo tocante a los intersticios.

Nau. li. 1. consi. tit. de temp. ord. cons. 11. c. cum ab Ecclesiarũ de offic. ordi. Glos. in Clem. 1. de rebus Eccles. non alienandis. Conc. Tri. ses. 28. ca. 10.

Vndecima conclusion. No puede vno ser ordenado de diacono sin que passe vn año desde que se ordeno de subdiacono, y lo mismo es de lo que toca al sacerdocio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase de la determinacion del Concilio Tridẽtino. Pero ha se de aduertir, que los Obispos puedẽ dispensar con sus subditos en los intersticios, desuerte que no aguarden vn año. Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar citado, quando expressamente dize, que esto se entiende sino le pareciere otra cosa al Obispo. Sixto Quinto en el motu proprio tan solamẽte manda que se guarde el Cócilio Tridẽtino en lo que toca a las ordenes, y muy particularmente en lo tocante a los intersticios, y para esso pone graues censuras. Pero no quita la authoridad al Obispo de dispensar como antes, y ansi podra el Obispo dispensar conforme al tenor del Concilio Tridentino auiendo causa y razon. Hase de aduertir con Salzedo, que el que ha de dispensar en los intersticios es el Obispo proprio, y no el que ordena si es ageno. Por lo qual si vno se va a ordenar con Obispo ageno, el Obispo proprio que da las reuerẽdas en las mismas reuerendas ha de yr la dispensacion. Porque solo el Obispo proprio es el prelado y superior que ha de dispensar.

Conc. Tri. ses. 23. ca. 13. & 14.

Salze. in pra. ca. 23.

La dificultad es, de los religiosos quien es el que ha de dispensar en los intersticios que tienen. Si ha de dispensar su prelado, el Prouincial y los demas superiores, o el Obispo, parece que su proprio prelado. Lo primero, porq los religiosos tan solamente son subditos de sus prelados, y esentos de la jurisdiction Episcopal. Sus prelados les pueden dar reuerẽdas, y licencia para ordenarse, y no los Obispos. Luego a sus prelados pertenece el dispẽsar en los intersticios de los religiosos, y no a los Obispos que no tienen jurisdiction sobre ellos. Lo segundo, los Priores de las ordenes militares que tienen jurisdiction quasi Episcopal sobre algunos seglares, dispensan con ellos en los intersticios, porque estan esentos de la jurisdiction de los Obispos, y tienen jurisdiction quasi Episcopal. Luego lo mismo sera de los religiosos. Porque es la misma razon quanto a todo. Lo tercero se prueua, porque el Concilio Tridentino, no habla palabra ninguna de lo que toca a los religiosos, quanto a este punto. Luego los prelados de las religiones pueden dispensar en los intersticios de los subditos, teniendo atẽcion a las causas y razones de dispẽsar. Lo vltimo se prueua esto, porque en los intersticios de los religiosos, no puede dispensar el Obispo en cuyo Obispado residen. Porque puede ser que vayan a ordenarse con otro Obispo, y en el tal caso el Obispo donde residen no dispensa en los intersticios: porque no ay tal vso ni costumbre. La qual es interprete de la ley. Ni tampoco puede dispensar el Obispo con quien se ordenan, porque aquel no tiene jurisdiction ninguna sobre los tales religiosos. Por otra parte haze, que el Cócilio Tridentino determina, que el Obispo pueda dispensar en los intersticios, si a el le pareciere. Esto se confirma con vna declaracion que dizen que ay de la congregacion de los Cardenales de la reformacion, la qual refiere el Padre Fray Gaspar Parafelo, en vn compendio q̃ hizo, los quales declararõ, que solo el Obispo o Vicario suyo puede dispensar en los intersticios. En esta dificultad ay dos diuersas sentencias. La primera sentencia es, que los prelados de los religiosos que dan licencia, y reuerendas para ordenarse, essos mismos pueden dispẽsar en los intersticios. La segunda sentẽcia es, que los tales prelados no pueden dispensar con sus religiosos en los intersticios: los tales prelados pueden dar licencia, y reuerendas a sus subditos, para que se vayan a ordenar: pero deuen declarar en las licencias las causas y razones que ay para dispẽsar en los intersticios, pidiendo a los Obispos que han de ordenar a sus religiosos que dispensasen en los intersticios. Segun esta sentencia, los Obispos q̃ los ordenan tienen este derecho de dispensar en los intersticios. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos, los quales traen esta declaracion de los Cardenales.

Conc. Tri. sess 23. ca. 13.

A esta dificultad, mi parecer es, que la primera sentẽcia no es del todo improbable, aũque

que la segũda tenga mas probabilidad. La primera parte de esta resolucion se prueua con las razones hechas al principio, que son muy grandes, y al Concilio, y a la declaracion de los Cardenales se ha de responder conforme a esta sentencia, que hablan del Obispo, y Vicario, respecto de sus subditos, y no respecto de los religiosos que son esentos. Lo segundo se puede dezir que hablan del Obispo, o del q̃ tiene jurisdictiõ quasi Episcopal, como se vee claramente en los Priores de las ordenes militares que tienen jurisdiction quasi Episcopal, y no obstante el Concilio, y esta declaracion pueden dispensar en los intersticios, y los Prouinciales, respecto de sus subditos tienen jurisdiction quasi Episcopal, y ansi pueden dispensar en los intersticios. La segunda parte se prueua con la authoridad del Concilio, y desta declaracion que tiene mucha authoridad. Conforme a esta sentencia se ha de responder, que los religiosos quanto a este punto estan subjectos a los Obispos que los ordenan. Por lo qual ellos han de dispensar en los intersticios.

Vltima conclusion. En las ordenes menores, tambien ay sus intersticios, los quales se han de guardar. Ansi lo determina el Cõcilio Tridentino en la sesion 23. en el capitulo 11. y particularmente desde el vltimo grado hasta la epistola ha de passar vn año, sino es que por la necessidad o vtilidad de la Iglesia le parezca otra cosa al Obispo. En lo qual parece que da a entender que no es necessario que de vna orden menor a otra se aguarde vn año, como en las mayores.

Cap. IX. De la honestidad, con que han de andar vestidos los ordenados y de sus exempciones.

PRimera conclusion. El que esta ordenado de primera corona trayendola abierta no peca mortalmente, trayendo qualesquier vestidos, y lo mismo se ha de dezir de los que estan ordenados de ordenes menores, sino tienen algun beneficio de alguna importancia. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores particularmẽte modernos, y entre ellos el Padre Maestro Bañes, y Nauarro, y Cayetano, contra otros Doctores, como son Panormitano, y Innocẽcio, y la Glossa, y Syluestro. Estos Doctores enseñan dos cosas. La primera es, que los que estan ordenados de ordenes menores, o de corona, pecan mortalmente, si andan vestidos de color aunq̃ trayan abierta la corona. Lo segundo enseñan q̃ estos tales si traen barba, y no traen corona pecan mortalmente. Pero nuestra conclusion es mas cierta. Si traen corona abierta aunque trayan qualquier vestido no pecan mortalmente. La razõ es, porque este tal trae lo principal, que es la corona, la qual es lo principal del clerigo. Luego no peca mortalmente. Lo segundo se prueua, porque este tal no es perfectamente clerigo. Luego no es necessario sopena de pecado mortal, que traya habito clerical. Lo vltimo se prueua, porque ni los prelados ni los confessores doctos y de consciencia temerosa, aprietan a los ordenados de corona, y ordenes menores para que trayan habito clerical.

Bañ. in 2. 2. q. 12. ar. 1. Nau. in manual. c. 25. n. 109. Innoc. & Pan. in c. si quis de vita & honesta. cler. glo. in ea cle. ead. tit. Syl. ... cler. ... 6. dub. 2.

La dificultad es, si estos tales tienen obligaciõ a traer abierta la corona debaxo de pecado mortal, ya que no traen habito clerical. La razon de dudar es, porque estos tales no traẽ insignia ninguna de clerigos. Luego pecã mortalmente no trayendo abierta la corona. Los Doctores citados expressamente enseñan que es pecado mortal no la traer abierta.

A esta duda se responde que no teniendo beneficio pingue, no pecan mortalmente no trayendo abierta la corona. Esta conclusiõ enseñan los Doctores citados. La razon es, porque es ligera manera no traer abierta la corona. Luego no es pecado mortal. Lo segũdo se prueua, porque estos tales no estan en estado perfecto de clerigos. Luego aunq̃ dexẽ el habito, y la corona, no pecan mortalmente. Lo vltimo se prueua, porque los prelados veen y consientẽ que los tales no trayan corona. Luego no es pecado mortal no la traer. Pero es pecado venial no traer abierta la corona. Ansi lo dizen los Doctores citados. La razon es, porq̃ ay ley y mandato de traherla corona abierta, como cõsta del derecho. En el qual en particular se dize que si alguno no traxere corona, sea anathema, como lo dize la Glossa, no se ha de entender que luego quede descomulgado, sino que le han de amonestar. Luego por lo menos es pecado venial no traer la corona abierta. Lo segundo porq̃ este tal tiene estado de clerigo, aũque imperfectamẽte. Luego ha de traer alguna señal, por la qual se eche de ver que es clerigo. De lo que toca a la corona de los clerigos, y de sus significaciones, se ha de ver el Padre Maestro Soto, que trae muy elegantes razones.

De vita & honest. cle. in multis. c. pecu. c. si quis.

Sot. in 4. d. 24. q. 2. art. 1.

Dixe en la conclusion, sino es que el tal ordenado de ordenes menores, o corona tẽga algun pingue beneficio, o dignidad Ecclesiastica. Porque en el tal caso esta obligado sopena de pecado mortal a traer habito clerical, y corona. Esta cõclusion enseña el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. Esto se prueua lo primero, porque el tal esta obligado a rezar el oficio diuino, sopena de pecado mortal. Luego tambien esta obligado a traer estas señales de clerigo. Porque lo vno y lo otro esta annexo al beneficio Ecclesiastico. Lo segundo, porque esto seria en gran detrimẽto de la re-

publica Ecclesiastica. Porque sustentandose de su hazienda, es razon que traya sus insignias. Luego si no las trae peca mortalmente. De lo dicho se sigue que el que solamente tiene regresso del beneficio, o dignidad, no esta obligado so pena de pecado mortal, a traher habito clerical. Porque este tal no esta obligado a rezar, ni se sustenta con los reditos de la Iglesia, ansi lo enseña el Padre Maestro Bañes, en el lugar citado y otros modernos Theologos.

Segunda conclusion. Los que estan ordenados de orden sacro, estan obligados a traher habito clerical, corona y vestiduras decentes y no han de traher barba, ni armas ningunas. Esta conclusió enseñan todos los Doctores, citados por la conclusion passada. Esta conclusion se prueua de los derechos que trayamos en la conclusion passada. De suerte, que estos tales por lo menos pecaran venialmente, sino traen el tal habito clerical.

La dificultad es, si seria pecado mortal no traer el habito clerical, quanto a todas aquellas cosas. En esta dificultad Syluestro enseña, que aquellos que estan ordenados de ordenes mayores, sino traen corona, y quitada la barba pecan mortalmente; y cita por esta sentencia a Panormitano, y Ostiense. El Maestro Victoria enseña que estos tales aunque trayan corona, si en el habito exterior no se puede conocer que son clerigos ordenados de orden sacro, pecan mortalmente. Esta sentencia prueua, porque en los derechos ay grauissimas penas contra los clerigos que dexan el habito, como consta del titulo de la vida, y honestidad de los clerigos. Luego señal es q̃ es pecado mortal. Cayetano enseña, que si estos clerigos traen corona aunque no se pueda conocer por alguna señal exterior perteneciente al estado de clerigos, pecan tan solamente venialmente antes que el juez los amoneste con tres admoniciones, y despues de ellas pecan mortalmente. Esta sentécia prueua lo primero, porque lo essencial con que se conoce el clerigo es la corona, y las vestiduras exteriores, y otras semejantes señales có q̃ se conocé los clerigos, son accidentales Luego no pecan mortalmente no trayédo estas vestiduras, y señales, si traen corona Lo segundo porq̃ no incurré las penas del derecho, antes de la admonició del juez. Luego no peca mortalméte, si no venialmente. Lo tercero, porque no parece graue materia, antes de la admonició del juez.

Syl. verbo clerici. 2. §

Cai. sum. verbo clerici.

Digo lo primero, que si el clerigo esta ordenado de orden sacro y dexa el habito clerical, de tal suerte que por ninguna señal se conozca su estado, peca mortalmente, aunque no lo haga con animo de encubrir la persona. Pero si con alguna señal exterior se puede conocer su estado, no peca mortalmente. Este dicho tiene dos partes. La primera parte se prueua lo primero con el argumento del Padre M. Victoria, porque en el derecho con grauissimas penas se prohibe a los clerigos el dexar el habito, como consta de vna Clementina, en la qual priua de los fructos del beneficio, por seys meses a los que tienen beneficio, y si no tienen beneficio, estan suspensos por otros tantos meses de las ordenes mayores, y en el capitulo præcipimus, si amonestados del prelado no se corrigen, quedan priuados de todos los beneficios Eclesiasticos. Lo segundo se prueua, porque los que tienen ordenes menores, pecan venialmente, si dexan el habito. Luego los que tienen ordenes mayores, pecaran mortalmente, porque estan en estado mas perfecto de clerigos. Esta parte de la conclusion tiene dos limitaciones. La primera es, quando se dexa el habito por alguna necessidad. Entóces no sera pecado mortal Como si lo dexa para guardar la vida y defenderla, o la honra, o las riquezas proprias, o del proximo. Porque los derechos eclesiasticos y humanos no obligan con tanto rigor, y en semejantes casos. La segunda limitacion es, si se dexa el habito por algun breue espacio de tiempo En el tal caso no sera pecado mortal dexar el habito. Como si se dexa el habito para jugar a la pelota, o para otro juego, o para representar, o para otra cosa semejáte. La segunda parte se prueua lo primero con las razones de Cayetano. Lo segundo, porque en auiendo alguna señal exterior, por la qual se conoce que es clerigo, no haze graue injuria a la Iglesia, ni a los sacramentos, ni a nadie. Luego no peca mortalmente, qual sea suficiente señal para este efecto se ha de mirar de la costumbre de la tierra donde se viue Esta parte se ha de entender, no auiendo escandalo: porque si ay escandalo seria pecado mortal. Como si vn clerigo en España traxesse corona, y tuuiesse quitada la barba, y anduuiesse con capa y gorra, seria cosa escandalosa, y pecado mortal.

Clemen. de vit. & honesta. cler. quæ contingit quoniam

C. præcipimus. 21. q. 4.

Digo lo segundo, el que esta ordenado de ordenes mayores, y dexa el habito con animo de ocultar la persona, y andar por la ciudad libremente para hazer algun mal, peca mortalmente aunque sea por breue espacio, y lo mismo es si oculta el habito de suerte que no lo puedan conoscer los circunstátes La primera parte se prueua, porque los religiosos que dexan el habito pecan mortalmente. Luego tábien los clerigos que dexan el suyo, porque tanta obligacion tienen los clerigos a traher su habito, como los religiosos el suyo. Lo segundo se prueua esta parte, porque de dexar el habito clerical se siguen muchos escádalos, y irrisiones de los sacramentos, y del estado clerical. Luego es pecado mortal. La segunda parte se prueua, porq̃ el ocultar el habito formal-

formalmente hablando, y quanto a lo que toca a las coſtumbres, lo miſmo es que dexarle. Luego es pecado mortal. A la primera razon de Cayetano ſe reſponde, que aunque las veſtiduras no ſean de eſſencia del habito clerical. Pero los clerigos por precepto Eccleſiaſtico eſtan obligados a moſtrar con alguna ſeñal exterior lo que pertenece al eſtado clerical. A la ſegunda razon ſe reſponde, que no es neceſſaria admonicion del juez para cometer algun pecado mortal, ni tampoco para incurrir las penas que ſe ponen en el Derecho, ipſo iure. Si no baſta admonicion del juez que aya precedido quando puſo el precepto. A la vltima razon ſe reſponde que es grauiſsima materia en la republica Eccleſiaſtica moſtrar con alguna ſeñal exterior, que el clerigo pertenece al eſtado clerical, y ſi ſe junta la contumacia, es coſa mas graue.

Tercera concluſion. Los clerigos por algun derecho eſtan eſentos de la poteſtad ciuil. Eſta concluſion enſeña el Padre Maeſtro Soto contra algunos Hereges. Eſto ſe prueua del Derecho en el qual grauiſsimamente ſe determina eſta concluſion.

Sot. in 4. d. 25. q. 2. art. 2. 11. q. 1. per tot. c. nō minus de immuni. eccleſ. & c. quam quā de cenſib. l. 6. & multis alijs. Can. conſ. 11. q. 1. & c. quāquā de cenſibus li. 6. & d. 99. can. ſi impera.

Quarta concluſion. Quanto a algunas coſas la Igleſia eſta eſenta de la poteſtad ciuil por derecho diuino, como en el hazer Obiſpos, y Sacerdotes, y en otras coſas ſemejantes. Eſta concluſiõ enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado. La razon es, porque la poteſtad Eccleſiaſtica inſtituyda por Chriſto, es diſtincta de la ciuil, y ſuperior a ella. Luego en eſtas coſas meramente eſpirituales y Eccleſiaſticas, en ninguna manera depende de la poteſtad ciuil, de lo qual ſe ha de ver el derecho, en el qual ſe dizen coſas grauiſsimas, pertenecientes a eſte propoſito.

Quinta concluſion. Quales coſas y bienes de los clerigos ſean eſentos y libres de la poteſtad ciuil, no es de derecho diuino. Eſta cõcluſion enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y lo prueua con algunos argumẽtos. Verdad es, que eſto tiene alguna manera de fundamento en el derecho diuino. Porque como deziamos por derecho diuino la poteſtad Eccleſiaſtica eſta libre de la ciuil, quanto a las coſas eſpirituales. Luego conuenientiſſimo fue al derecho diuino, libertarlos de la poteſtad ciuil, en los bienes y coſas de los clerigos.

Sexta concluſion. Las perſonas Eccleſiaſticas, ni por fuerça y virtud del Derecho diuino, ni Eccleſiaſtico, eſtan del todo eſentas de la poteſtad ciuil. Eſta concluſion enſeña tambien el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado. La razon es, porque los clerigos por ſerlo no dexan de ſer ciudadanos y miembros de la republica ciuil, la qual ſe gouierna por las leyes de los principes ſeglares. Luego en quãto las tales leyes ſe ordenan al bien, paz y tranquilidad de la republica ciuil, eſtan obligados los clerigos a obedecer a las tales leyes. Por lo qual los clerigos eſtã obligados a obedecer a las pregmaticas del Rey, que ponen el precio juſto a las coſas. Como agora los clerigos, no pueden vender el trigo mas que a la taſſa, y ſi le venden pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr lo que lleuarẽ mas. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y el Docto Nauarro. La razõ deſte Doctor es, porque los clerigos tambien eſtan obligados a guardar ygualdad de los cõtratos, y no lleuar mas que el juſto precio, y el juſto precio es el que taſſa el Principe por ſu ley. Luego eſta obligado a guardar la tal ley.

Nauar. in Man. c. 23. n. 88.

La duda es, ſi los clerigos que paſſan las leyes ciuiles, han de ſer caſtigados por la pena de la ley, por el principe ſecular, y por los juezes ſeglares. La razon de dudar es, porque los clerigos cometen delicto contra la ley del Principe ſeglar, que tiene fuerça del tal Principe. Luego el caſtigar cõ la pena de la ley, pertenece al Principe ſeglar, y a ſus juezes. El exemplo puede ſer, quando vn clerigo vendieſſe el trigo excediendo la pragmatica del Rey, la qual pone graues penas a los trãſgreſſores. En eſta dificultad no ha faltado quien ſea de parecer: que los juezes ſeglares tienen derecho en el tal caſo para caſtigar los clerigos delinquẽtes, en las tales leyes. Y algunos juezes injuſtamente, y ofendiendo grauiſsimamente a Dios, han ſeguido eſte parecer.

A eſta duda ſe reſponde, que los juezes ſeglares no tienen derecho ninguno para caſtigar los tranſgreſſores de las tales leyes, ſino tan ſolamente los juezes Eccleſiaſticos. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque como eſta dicho, los clerigos eſtan eſentos de la juriſdiction y poteſtad ciuil. Luego los juezes ſeglares no pueden condenar ni juzgar a los tales clerigos. De lo qual ſe ſigue, que ſi los juzgaſſen, o ſentenciaſſen, el juyzio ſeria vſurpado, y contra juſticia, y no tendria fuerça ninguna. Y los tales juezes eſtarian obligados a reſtituyr los daños que ſe ſiguen de la tal ſentencia, y juyzio.

FIN.

ADDICIONES A LA PRIMERA PARTE de la Summa del Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, de la orden de Predicadores.

TRATASE CON DILIGENcia todo lo moral, tocante al Sacramento del Matrimonio.



CON LICENCIA.

En Çaragoça, En casa de Lucas Sanchez.

Año. M, DC. XI.

ADDICIONES A LA PRIMERA PARTE DE LA SVMma del Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, de la orden de Predicadores.

Tratado del Sacramento del Matrimonio.

Este Sacramento es muy necessario en la Republica Christiana, y tiene muchas cosas graues, y dificultosas, y dignas que se sepan.

EN la suma este tratado de matrimonio fue muy breue, teniendo atencion a que auia tratado muy extensamẽte aquella materia, y la auia impresso. Muchas personas doctas han sido de parecer, que la Suma de Sacramentos, que cõpuse en Romance, ha quedado corta, y como imperfecta, por no auer puesto mas copiosamente esta materia, siendo tan necessaria, y tã comun entre los fieles, y me han persuadido, que en la segunda impression la ponga mas extensamente. Conuencido con la razon me he determinado a poner copiosamẽte lo que toca este Sacramento, para que todos los sacramẽtos esten puestos de vna misma suerte. Lo que se hara en este tratado sera resumir todo lo moral, que esta impresso en el tratado de matrimonio, poniendo breuemente todas las dificultades y casos. Guardare el orden de sancto Thomas en las addiciones, como en el mismo tratado que esta impresso en latin. Y aũque es verdad, que en la primera impression de la suma se dixo algo deste sacramento, fue tan breue y corto, que me aure en este tratado como si no huuiera dicho nada. Deste sacramento disputan los Doctores en muchos lugares, los quales yremos citando a su tiempo.

Ante todas cosas se ha de considerar, que el matrimonio segun todos los Doctores tiene dos razones. Vna de contrato natural, porque el matrimonio no es otra cosa, sino vn contrato natural, celebrado entre los mismos contrahentes. La segunda razon que tiene, es de sacramento: por que este mismo contrato natural en la ley de gracia leuanto Christo a ser sacramento de la nueua ley. Por lo qual en este tratado ay muchas cosas, que pertenecen a la razon de sacramento, y otras que pertenecen al contrato natural. Y de todas ellas hemos de dezir en este lugar.

Capitulo I. Del precepto natural de Matrimonio.

D.Tho. in add.q.41. ar.1. Sot. in 4.dist. 26.q.1.artic.1.Fray Manuel Rodri. en la Sum. c. 214.cō.2.

PRIMERA conclusion: El matrimonio es de derecho natural. Esta conclusió enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Soto, y F. Manuel Rodriguez y todos los Doctores. La razon es, porque el matrimonio es muy cōforme a la inclinacion del hombre. Porque bié assi, como tiene natural inclinacion a la cōseruació propria del indiuiduo, ansi tábié tiene natural inclinació a la cōseruacion de la especie, por ser mayor bien, y la especie se conserua mediante el matrimonio. Luego el matrimonio es de derecho natural.

Medi. lib. 4. de continent. cōtrouersia. c.1. & 6.

Segunda conclusion. El precepto de matrimonio es natural. Esta conclusion es contra Medina, el qual enseña que no ay precepto de contraher matrimonio. Esta sentécia deste author es improbable, y sin fundaméto. Nuestra conclusion tiene S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, particularmente Soto. Que sea precepto se prueua, lo primero de lo que dize Dios en el Gen. en el c.2 Creced, y multiplicad en el genero humano. En estas palabras segú el Maestro de las sentécias, y todos los Doctores se pone precepto de cōtraher matrimonio. Lo segúdo se prueua, porq́ el matrimonio es grádeméte necessario para la cōseruació de la especie, como abaxo diremos. Luego el matrimonio cae debaxo de preceto.

D.Tho.ar. 2. Sot. art. 2. Magister in 4. d.26.c.1.

Que este precepto sea natural, es contra Scoto: el qual enseña q́ el precepto de matrimonio no es natural. Pero nuestra conclusion quáto a esto la enseña S. Tho. y el M. Soto, y todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase, porq́ las razones hechas para prouar, q́ ay precepto de matrimonio, conuencen ser precepto natural. Porq́ no se puede cōseruar la especie sin el matrimonio: y ay obligacion de conseruar la especie. Esta razó es natural, q́ conuéce, q́ el precepto es natural. Desta razó se ha de ver mi tratado en el art.2. citado, en el qual se declara esto muy extensamente.

Scot. in 4. d.36.q.1.

Tercera cōclusió El precepto de cōtraher matrimonio es precepto afirmatiuo, q́ obliga siépre, pero no por siépre, sino en caso de necessidad, como los demas preceptos afirmatiuos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Tho. en el lugar citado. Prueuase, lo primero, porque aquella forma y manera de dezir: Creced y multiplicad, da a entender ser precepto afirmatiuo. Lo segundo se prueua, porque el precepto de conseruar el indiuiduo, y de conseruar la patria es precepto afirmatiuo. Luego el precepto de conseruar la especie, tambien sera precepto afirmatiuo.

Desta cōclusion se sigue claraméte, q́ la obligació del precepto de matrimonio no corre despues de la multiplicació y propagació del genero humano. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razó es, porque el precepto de matrimonio es afirmatiuo, el qual solamente corre y obliga en caso de necessidad, como el precepto de dar limosna, luego la obligacion del tal precepto no corre, sino es en caso de necessidad, y quádo no esta suficientemente multiplicado el genero humano.

Acerca destas conclusiones ay algunas dificultades. La primera es, porque los preceptos no tienen repugnancia, ni contrariedad con los diuinos consejos como es cosa cierta segun nuestra fe. Y es cosa aueriguada, que ay consejo de la virginidad, como lo enseña S. Pablo: luego no ay precepto de contraer matrimonio: porque el matrimonio particularméte consumado, es contrario a la virginidad. 1. Corint. c.7.

A esta duda se responde, que el matrimonio, y la virginidad no tienen contrariedad, ni repugnancia entre si, hablando moralmente. La razon es clara, porque quando obliga el precepto de matrimonio, por aquel tiempo guardar la virginidad no es consejo. Y quádo es cōsejo guardar la virginidad, no obliga por entonces el precepto de matrimonio. Por lo qual el matrimonio y la virginidad no tienen contrariedad, hablando moralmente.

La segúda dificultad es, a que precepto del Decalogo pertenece el precepto de cōtraher matrimonio Porq́ todos los preceptos naturales pertenecen a los preceptos del Decalogo.

A esta duda algunos Doctores dizen, que este precepto se reduze al precepto de amar se a si mismo, el qual precepto es como preuio y antecedéte a los preceptos del Decalogo. La razon es porq́ està el hóbre obligado a amarse a si mismo, y conseruarse en el ser: y no se puede cōseruar perpetuaméte en el indiuiduo: luego hase de cōseruar en la especie. Otros Doctores enseñan, q́ se reduze al precepto de no matar. La razó es, porq́ como dize S. Ambrosio, el q́ no sustéta el pobre, y le mátiene en la extrema necessidad le mata: assi tá bié, el q́ no conserua la especie en tá grade necessidad, es como matarla y acabarla. Otros Doctores dizé: y enseñá, q́ este precepto se reduze al precepto del amor del proximo: porq́ la cōseruació y multiplicació de la especie en alguna manera pertenece al bié del proximo. Esta manera d dezir es bié prouable: y todas estas maneras d dezir tiené harta prouabilidad.

La

Sot. in 4. d.26.q.1. ar.2. discipuli. D. Thom. in add. q. 42.art.2.

La tercera dificultad es, si este precepto obliga a todos los hombres. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentēcia es Este precepto de matrimonio no obliga a todos los hombres, y en particular, sino a la comunidad, y a los gouernadores de la comunidad. Esta sentencia tiene el M. Soto, y muchos discipulos de S. Thomas. Y parece que la tiene Cayetano, y Durando, y Scoto. Para declaracion desta sentencia aduirten estos Doctores con S. Thom. Que las cosas necessarias son en dos maneras, vnas q̃ son necessarias para la cõseruaciõ del indiuiduo, como el comer: otras son necessarias para la comunidad, como la agricultura y el edificar. Las cosas necessarias de la primera manera caen debaxo de precepto, de tal suerte q̃ obligã a todos. Todos estã obligados a comer para sustẽtarse, y cõseruarse. Las cosas necessarias de la segũda manera caẽ debaxo de precepto: pero el tal precepto no obliga a todos en particular sino a la comunidad, y a los gouernadores de la comunidad. El matrimonio es necessario para el biẽ comun de la republica. Por lo qual el tal precepto tã solamente obliga a la comunidad: y a los gouernadores de la comunidad. Esta sentencia tiene fundamento en la doctrina de S. Tho. Que parece q̃ lo enseña ansi en el lugar citado de las addiciones, y tambien de la 2. 2. Esto se cõfirma cõ la doctrina puesta. Porq̃ las cosas q̃ son necessarias para el bien comun, tã solamente obligan a la comunidad y a los gouernadores de la comunidad: necessario es para el biẽ comũ de la Iglesia, q̃ aya sacerdotes en ella, y ansi ay precepto desto. Pero el tal precepto no obliga a los particulares. Porq̃ no estã todos los particulares obligados debaxo de precepto a ser sacerdotes, sino tã solamẽte obliga el precepto a la comunidad, y a los gouernadores de la Iglesia: luego lo mismo sera del precepto de matrimonio: porq̃ el matrimonio se ordena al biẽ comũ de la republica.

Cayet. in 2.2.quaest. 152.ar.2. Durand. in 4. dist. 26. q.1. Scot. in eadem d. quaest.2.

La segunda sentencia es totalmente contraria a esta, que el precepto del matrimonio obliga a todos los hombres en particular. Esta sentẽcia es muy comun entre todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado de las addiciones. El fundamento principal desta sentencia es, porque todos estan obligados a defender la Republica en caso de necessidad, como es cosa notoria: luego tambien estan obligados todos en particular a casarse en caso de necessidad, para conseruar la especie, y el biẽ comun. Y esto parece que enseña claramente S. Thomas en el lugar citado de las addiciones en la solucion del primer argumento, quãdo dize, que en caso de necessidad todos estan obligados a casarse.

Otros Doctores enseñan otra sentẽcia, que tiene mucha afinidad con la primera y se reduze a ella, y por esso no la puse distincta. Esta sentencia dize tres cosas. La primera es, que el precepto de matrimonio de si principalmẽte y primero obliga a la publica potestad. La razon es, porque el matrimonio se ordena al biẽ comũ de la Republica: y la publica potestad es la que principalmente ha de mirar por este bien comun. Dize lo segũdo, que despues de multiplicada suficientemente la especie, la potestad publica se escusa deste precepto. La razon es, porque el fin del precepto, es la conseruacion de la especie, y su multiplicacion se consigue por la voluntad de los particulares, como se escusa vn particular de dar limosna al que tiene grande necessidad, si otro le preuiene dando limosna al que tiene la tal necessidad. Dize lo tercero, que este precepto segũdariamente obliga tãbien a todos los particulares quando huuiesse necessidad en la Republica, o la potestad publica con razõ lo mãdasse a los particulares, porque en el tal caso todos estauan obligados a acudir al bien comun.

A esta dificultad se responde, que todas estas sentencias son probables, pero la segunda me parece la mas probable de todas. Esta resolucion se conoẽce de las razones hechas en fauor destas sentencias. La razon hecha en fauor de la segunda sentencia es mas fuerte, y ansi aquella sentẽcia es mas prouable. Al fundamento de la primera sentencia se responde, que S. Thomas habla de la circunstancia del tiẽpo presente, quãdo el genero humano esta suficientemente multiplicado. Porque en caso de necessidad obliga a todos los particulares, como lo enseña el mismo Doctor en la soluciõ del primer argumento. A la confirmaciõ se ha de responder, que las cosas necessarias para el bien comun caẽ debaxo de precepto, de suerte que obliga a todos, quando el hõbre de si tiene suficiencia, y poder para las tales cosas. Esto se vee claramente en la defension de la Republica, que obliga a todos en particular, porque tienen poder y suficiẽcia para ello: luego de la misma suerte se ha de entender que todos los particulares estan obligados a cõseruar el bien comun de la republica por el matrimonio. Porque todos tienen suficiencia, y poder para la conseruacion de la especie.

La quarta dificultad es de los religiosos, si ellos solos tan solamẽte estuuiessen en el mũdo, si en caso de necessidad, y que se acabasse el genero humano estarian obligados a casarse. Este caso moralmẽte hablando, no es possible, pero es necessario declararlo para explicar la fuerça deste precepto. En esta dificultad es la primera senten[c]ia, que en tal caso los religiosos estan obligados a contraer matrimonio, y casarse. Esta sentẽcia tiene el Padre Maestro Soto, y el Maestro Victoria, y otros discipulos de S. Tho. La razon desta sentencia

Sot. loco cit. Victo. in relectio. de matri.

es, porque todos los religiosos en vrgente caso de necessidad estan obligados a defender la Republica. Luego en caso de necessidad estan obligados a conseruarla. Esto se confirma porque el tal voto de religion esta hecho cõ esta condicion, como implicita si no fuere necessario lo contrario para el bien comun de la Republica Luego en el tal caso el religioso estara obligado a casarse. Esta sentencia ansi declarada es probable.

A esta dificultad se responde ser muy mas probable la segunda sentencia que tiene en el tal caso los religiosos no se pueden casar, ni tienen obligacion de casarse. Esta sentẽcia tienen muchos discipulos de S. Thomas y Durando, y Palude. Prueuase lo primero, porque si en el tal caso huuiesse algunos casados esteriles no podrian deshazer el matrimonio, y casarse con otras personas, porque ya estã entregados Luego lo mismo sera de los religiosos: porque los religiosos estan totalmente entregados a Dios. Lo segundo se prueua, porque la tal professiõn esta hecha sin ningun limite, ni condicion, ni auer obligacion de poner tal condicion sino huuiera necessidad en la Republica Lo qual consta porque vn hombre bien puede dar lo que es suyo absolutamente, y no tiene obligacion a poner condiciõ diziendo que lo da, si no fuere que despues aya alguna grande necessidad. Luego tambiẽ el religioso se puede entregar totalmente a Dios, sin poner condicion alguna, y por consiguiente en tal caso no estara obligado a casarse A la razon de la contraria sentencia se responde, que los religiosos en caso de necessidad estan obligados a defender la propria patria La razon es, porque para esto no estan impossibilitados: pero no pueden casarse, ni contraer matrimonio en nuestro caso: porque en el tal caso estan impossibilitados para contraer matrimonio por el voto solemne de religion que han hecho. A la confirmacion se responde facilmente, que el voto de religion esta hecho absolutamente, y sin condicion ninguna, como queda dicho conforme a nuestra sentencia.

Dura. in 4. dist. 36. q. 2 Palu. q. 2.

Quarta conclusion. El vso de matrimonio es licito y sancto. Esta cõclusion enseña sancto Tho. y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua. Lo primero de muchos lugares de la sagrada Escritura, en los quales claramente se dize. El acto matrimonial, es licito y sancto. S. Pablo enseña, que los casados estan obligados a el tal acto, y en otros lugares lo alaba. Lo segũdo se prueua: porq̃ la obra por la qual se conserua la especie humana es licita y sancta: y tal es el acto matrimonial. Luego la tal obra es licita y sancta.

D. Tho. in add. q. 4. art. 3.

D. Paul. 1. Cor. ca. 7. ad Hebra. 13.

De lo qual se sigue, que el contrato de matrimonio que se ordena de su naturaleza al vso matrimonial, es licito, y sancto. Esto cõsta del vso y consentimiento vniuersal de la Iglesia, y de la doctrina del Concilio Florentino, y Tridentino, en la session veynte y quatro, a donde alaban el matrimonio. Tambien consta de lo dicho porque el matrimonio de su naturaleza se ordena al acto matrimonial, que es licito y sancto. Luego el mismo contrato es licito y sancto.

La dificultad es. En el vso matrimonial a sabiendas se priua el hombre del vso de la razõ por lo menos por algun breue espacio. Luego no es licito, como no es licito beuer mucho vino en cantidad, de suerte que se priue el hombre del vso de la razon.

A esta duda se responde, que ay grande diferencia entre lo vno y lo otro. Porque en el vso matrimonial, si se priua el hombre del vso de la razon nace del amor moderado, y templado del multiplicar la especie humana, y ansi es licito, y sancto: pero en el otro caso priuase el hõbre del vso de la razon por el amor destemplado, y no moderado, que tiene al vino, y ansi no es licito. Para lo qual se ha de aduertir, que el vso matrimonial de su naturaleza se ordena a la conseruacion, y propagacion de la especie humana: por lo qual nunca es pecado mortal el vso matrimonial, aunque se siga la priuacion del vso de la razon, sino es que se siga detrimẽto en el fin del matrimonio: pero el beuer de su naturaleza se ordena a la cõseruacion y cõsistẽcia del indiuiduo. Por lo qual si para la conseruacion del indiuiduo, y su cõsistencia fuesse necessario beuer mucho vino de suerte que se embriagasse vn hombre, no seria pecado mortal.

Quinta cõclusiõ El vso matrimonial puede ser meritorio de la vida eterna Esto enseña S. Tho. en la question citada, y todos sus discipulos cõ el. Prueuase, porq̃ el vso matrimonial es obra de la virtud de justicia, cõ la qual se paga lo deuido, y se cũple el tal precepto de justicia: luego es obra q̃ puede ser meritoria. Pero hase de aduertir, q̃ sera meritorio el tal acto, quãdo el casado llega a su propria muger por el fin del matrimonio, q̃ es la cõseruacion de la especie, y quãdo esto lo refiere al fin sobre natural de la charidad, q̃ es el biẽ diuino. Pero si algun casado llega a su propria muger por la delectacion, que ay en la tal obra peca venialmente, como lo enseña S. Thomas en el lugar citado: y si llegasse a su propria muger con tal afecto de deleyte, que esta aparejado para tener el tal acto con otra qualquiera que no sea suya, peca mortalmente por el mal afecto y desseo que tiene.

D. Thom. art. 4.

Cap. II. Del Matrimonio, en quanto Sacramento.

PRimera conclusion. Cierto es segun la fe, que el matrimonio es verdadero sacramẽto de

D. Tho. in add. 42. artic. 1. Magi. in 4. d. 26. q. 2. art. 3.

to de la nueua ley, queda gracia. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularméte el Maestro de las sentencias. Prueuase de aquel lugar de San Pablo ad Ephesios quinto, Sacramentum hoc magnú est. En el qual habla el Apostol del sacramento del matrimonio. Y el Concilio Florentino en aquel decreto de vnione Armenorum, expressamente enseña, que en este testimonio se significa que el matrimonio es verdadero sacramento de la ley de gracia. Esto mismo enseña el Concilio Tridentino: luego el matrimonio es verdadero sacraméto de la ley nueua, y que da gracia. Esto se confirma, porque estos mismos Cócilios en estos lugares expressamente determinan, que el matrimonio es verdadero sacramento de la ley de gracia. Y en particular el Concilio Tridentino en otro lugar determina, que en la Iglesia ay siete sacramentos que dan gracia, y entre ellos cuenta el sacramento del matrimonio. Lo segundo se prueua con esta congruencia: porque era grandeméte necessario que Christo nuestro Señor instituyesse algun sacramento que diesse gracia para domar y templar la concupiscencia, que se despierta en el vso del matrimonio: luego el matrimonio es verdadero sacramento de la nueua ley de gracia.

Conc. Tri. sess. 24. in decreto de sacramento matri.

Conc. Tri. sess. 7. cano. 1.

A cerca desta conclusion es la primera dificultad, como se puede recebir precio y dote en el matrimonio, si es verdadero sacramento, que da gracia: porque es simonia recebir precio por la cosa espiritual, como se dira en la segunda parte desta suma.

A esta dificultad se ha de dezir, que sin ningun rastro de simonia se puede lleuar dote en el matrimonio. En esta resolucion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comú de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque la dote no se lleua por lo que tiene espiritual el matrimonio, sino por lo q̃ ay en el mismo contrato natural. Tiene el matrimonio dos razones. La vna es de Sacramento, que da gracia. Segun esta razon es cosa espiritual y sobrenatural, por la qual no se puede lleuar ningun precio natural. La segunda razó es de contrato ciuil. Y segun esta razó puede auer precio, y dote sin rastro de simonia. Lo tercero, porq̃ la dote se lleua por la obligació perpetua a las cargas del matrimonio, y no por lo espiritual. El exéplo es en el sacerdote q̃ dize missa, porq̃ no puede lleuar precio por lo espiritual que ay en la missa. Pero puedele lleuar por las cargas y obligaciones que puede auer en esso. Lo vltimo, porq̃ no se lleua precio por el matrimonio, sino tá solaméte por el deuido sustento: como el sacerdote que dize missa puede lleuar estipendio para su sustentacion.

La segunda dificultad es, porque si es sacramento, que da gracia, para vsar bien del matrimonio, y para que el vso del matrimonio se haga como conuiene, y con la deuida sanctidad, siguese que el casado, que vsasse de matrimonio y tuuiesse copula có su propria muger estando en pecado mortal, pecaria mortalmente. Lo qual en ninguna manera se ha de admitir. Que esto se siga se prueua: porque el sacerdote, que ministra de oficio algun Sacramento en pecado mortal, peca mortalmente, porque le dieron gracia en su ordenacion para administrar deuidamente los Sacramétos. Luego si al casado le dieron gracia para vsar sanctamente del matrimonio peca mortalmente, si vsa del en pecado mortal.

A esta duda se responde, q̃ de ninguna manera peca mortalméte. La razon es, porque para q̃ el acto y obra, para la qual se da gracia, sea pecado mortal, hecha en pecado mortal, es cessario, que sea obra sagrada, como hazer algun sacramento, o por lo menos ministrarle: de lo qual deziamos arriba, en el tratado de sacramentos en comun: y el vso matrimonial, como consta, no es obra sagrada: y ansi no es pecado mortal vsar del matrimonio en pecado mortal. El exemplo es facil en el confirmado, que protesta la fe estando en pecado mortal. El qual no peca mortalmente, aunque le dieron gracia en la confirmacion para hazer deuidamente la tal obra, porque el protestar la fe no es obra sagrada, esto es no hazer Sacraméto ni ministrarlo. De lo qual se suelta la razon de dudar. Siendo Sacramento es necessario declarar que sea tan solamente Sacramento, y que juntamente cosa y sacramento, y finalméte que sea la cosa tan solaméte significada por el sacramento, porque todos los sacramentos han de tener estas tres cosas.

Segunda conclusion. Sacraméto tan solaméte en el matrimonio son las expressiones, y declaraciones sensibles del consentimiento interior de los cótrahentes. De suerte, q̃ las declaraciones exteriores con que declara de presente q̃ se quieré casar y de hecho se casan, es verdadero sacramento de matrimonio. El cótracto de matrimonio tiene razon de verdadero sacramento. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado en la solucion del quinto argumento, y siguenle todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. Esta conclusion se prueua, porque en los sacramétos de la nueua ley, aquello tiene razon de sacramento tan solamente, que es por si sensible, como se vee en el sacramento del baptismo, en el qual el lauatorio exterior junto con la forma tiene razó de sacraméto tan solaméte. Y estas expressiones, y declaraciones son sensibles por si, como es cosa notoria: luego tiené razó de sacramento tan solamente. De lo qual se há de ver mas razones en mi tratado de matrimonio.

Tratado de matrimony q. 42. Art. 1. dubio 3. c. 1.

Tercera cóclusion. La cójunctió marital, y vincu-

vinculo,y lazo perpetuo q̃ resulta del cõtrato matrimonial,tiene razon de sacramento, y cosa juntamente. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos,como se puede ver en el lugar citado. La razon es, porque en qualquier sacraměto,res & sacramentum simul,es lo que es significado por el sacramento y juntaměte significa otra cosa,como ya hemos dicho muchas vezes. Y es assi que aquel vinculo marital se significa por el contrato matrimonial, y el signica la gracia y la conjunction, y vnion de Christo con la Iglesia: luego es juntamente sacraměto,y cosa significada por el sacramento.

Quarta cõclusiõ. En este sacramẽto lo que es tan solamente significado es la gracia, que causa este sacramento. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porq̃ en todos los sacramentos la gracia es cosa tan solamente significada: luego lo mismo sera en este sacramento. Qual sea la gracia que se da en este sacramento lo diremos luego, quando se trate del effecto deste sacramento.

Quinta conclusiõ. Este sacramento del matrimonio tan solamente es vno. Esto enseñan comunmente los Doctores, y yo lo trato muy en particular en la dificultad citada en la solucion del tercer argumento: alli se podra ver. La razon es,porque ambas las expressiones,y declaraciones de los consentimientos se juntan para hazer vn sacramento entero.

La dificultad es,porque este sacramento se recibe en dos subjectos, que son el marido y la muger,y causa dos gracias en ambos a dos. Luego no es vn sacramento sino dos, porque ningun sacramento ay, que se reciba en dos subjectos, ni cause dos gracias. Luego no es vn sacramento sino dos.

A esta dificultad se respõde,que este sacramento tiene esta particularidad que tiene por subjecto adequado marido y muger y la gracia sacramental,que causa este sacramento se recibe en ambos a dos, y en razon de efecto deste sacramento es vna entera y perfecta.

Sexta conclusiõ. El matrimonio,no fue instituydo sacramento antes de la ley nueua. La razon es,porq̃ todos los sacramětos de la ley nueua los instituyo Christo,como luego diremos,y el matrimonio es sacramento de la ley nueua. Luego no fue instituydo antes de Christo. Esto cõsta tambien,porque ni en el estado de la innocencia,ni de la ley de naturaleza,ni de la ley antigua huuo tal sacramento. Luego cierta cosa es,que no fue instituydo sacramento antes de la ley de gracia.

Conc. Tri. ss 7. can. 1. & sess. 24. in doctri. de sacra. matri. Septima conclusion. El sacramento del matrimonio lo instituyo Christo nuestro Señor en la ley de gracia. Esta cõclusiõ determina el Cõcilio Tridentino hablãdo de todos los siete sacramentos de la ley de gracia,y en particular del sacramento del matrimonio. La razõ es clara,porq̃ fundar la Iglesia es proprio de Christo: luego el instituyr los sacramentos de la Iglesia,que son los fundamentos della.

Octaua conclusiõ. No es cierto segun la Fe quando instituyo Christo este sacramento,en la ley nueua,ni tampoco a donde. Esta cõclusion se prueua,porque entre los Doctores ay diuersos pareceres. Vnos dizen que en las bodas quando conuirtio el agua en vino. Otros enseñan,que lo instituyo quando por S. Matheo dixo: Quos Deus coniunxit homo nõ separet. Otros dizen,q̃ despues de la Resurrection, quando hablaua con los Apostoles del Reyno de Dios. Esto es de la Iglesia. El Padre M. Soto acepta aquel segũdo modo de dezir, desuerte,que es cierto segun la Fe que el sacramento del Matrimonio fue instituydo por Christo nuestro Señor. pero no es cierto segũ la Fe,quando,y a donde se instituyo: porque esto segundo no era tan necessario saberlo. *Matth. c. 19.* *Sot. in 4. d. s. 26. q. 2. art. 2.*

Nona cõclusion. Cierto es segun la Fe,que el sacramento del Matrimonio da gracia a aquellos que no ponen impedimento, y esto por su fuerça y virtud,y como dizẽ los Theologos,ex opere operato. Esta conclusion determina el Concilio Tridentino, hablando de todos los siete sacramentos en comun. La razon es,porque todos los sacramentos dan gracia como queda determinado. Luego lo mismo sera deste sacramento: pero no es necessario declarar mas en particular este efecto del sacramento del matrimonio. *Conc. Tri. ss. 7. c. 8.*

Decima conclusion. El sacramento del matrimonio tiene proprio y particular efecto de gracia distincto de los demas sacramentos. La razon es, porque es distincto de los demas,como es cosa notoria. Luego da distincto efecto de gracia.

Vndecima conclusiõ. El proprio, y particular efecto de gracia deste sacraměto,es la gracia,que se da a los casados a manera de vinculo,y lazo,la qual se ordena a vsar bien,y santaměte del matrimonio. De suerte,que en ambos a dos los casados causa gracia para este efecto. Pero aquellas dos gracias tienen vna manera de vnidad,de tal suerte,que absolutamente se llaman vna gracia sacramental,ordenada a vn mismo efecto. De lo qual se sigue,q̃ si el vno de los contrahentes llega dispuesto para recebir el sacramento del matrimonio, y el otro no,al vno da gracia,y al otro no,y entonces el sacramento queda como imperfecto,porque su proprio efecto es la gracia,que se da a ambos a manera de vinculo y de lazo.

Duodecima cõclusiõ. Para recebir el sacraměto del matrimonio dignaměte es necessaria contricion en los contrahentes,si precedio pecado mortal,y no basta atricion. La razõ es, porque este sacramento no es de muertos,ordenado a quitar los pecados del alma,sino es

sacra-

sacramẽto de viuos. Luego supone gracia en el alma. De suerte, que si los contrahentes llegassen en pecado mortal a este sacramento pecarian mortalmente pecado de sacrilegio, por recebir indignamente este sacramento, y no se les daria gracia. Ha se de aduertir, que el sacramento del matrimonio se celebra quando delante del proprio cura y los testigos declaran su consentimiento, y no quando los velan en la Iglesia. Por lo qual los proprios parrochos auian de aduertir a sus subditos, que es necessario sopena de pecado mortal, que esten en gracia de Dios, quando contrahen delante del parrocho, y de los testigos: y que si no lo estan pecan mortalmente.

Terciadecima conclusion. No es necessario, que se confiessen antes de recebir este sacramento, aunque aya auido pecado mortal: pero seria bonissimo consejo, q̃ se confessassen. La primera parte desta conclusion es certissima, porque solamente ay precepto antes de llegarse a recebir el Sãctissimo Sacramẽto del altar, por su estraña pureza, pero para los demas basta tener contricion de los pecados, aũque seã mortales. La segunda parte se prueua, porque es cosa muy dificultosa tener cõtriciõ, auiendo precedido pecado mortal, y la atricion junta con el sacramento de la penitencia equiuale a contricion. Luego consejo muy saludable seria, confessarse antes del sacramento del matrimonio. Y el Concilio Tridentino reformando los abusos del matrimonio da por consejo, y amonesta que se confiessen, y comulguen antes de contraer el matrimonio.

Quartadecima conclusiõ. Para recebir este sacramento dignamente, y cõ merito, no es necessario que los que le reciben tengan actual intencion a cosa sobrenatural: sino basta que pretendan hazer lo que haze la Iglesia: como acontece en los demas sacramentos: porq̃ alli implicitamente se pretende fin sobrenatural: pero es necessario que por lo menos tengã virtual intencion de recebir este sacramento, no con efecto de deleyte, si no para gloria de Dios, y augmento de la naturaleza humana, que es el fin pretendido por la Iglesia.

Quintadecima conclusion. Muy probable cosa es, que el sacramento del matrimonio, q̃ se recibio indignamente de suerte que no dio gracia, si despues se quita el impedimento, da gracia. La razon es, porque en este sacramento se da gracia para vsar bien del matrimonio, y para que el vso del matrimonio se haga deuidamente. Luego probabilissima cosa es, que este sacramento hara despues su efecto, quando se quitare el impedimento: porque de otra manera, quedarian defraudados desta gracia que se da para vsar bien del matrimonio.

Acerca destas conclusiones ay algunas dificultades. La primera es, qual es la materia, y forma deste sacramento. En esta dificultad la primera sentencia es, que este sacramento no consta de materia y forma, como constan los demas sacramentos. Esta sentencia tiene Durãdo. El fundamento desta sentencia es, porque este Doctor tiene por opinion, que el matrimonio no es sacramento de la misma razon q̃ los demas sacramentos. Esta sentẽcia es falsa, y mas q̃ falsa, como lo enseñan todos los Doctores de nuestro tiempo. Porque todos ellos enseñan ser error, dezir que el sacramento del matrimonio no consta de materia y forma, ni es sacramento de la misma razon con los demas sacramentos. Porque el Concilio Tridẽtino en el decreto de la vnion de los Armenos, expressamẽte determina, q̃ todos los sacramẽtos de la nueua ley constan de materia y forma, y de cosas, y de palabras: y es cosa cierta y aueriguada en la Fe, q̃ el matrimonio es sacramento de la nueua ley. Luego cierto es, q̃ tiene materia y forma. Por lo qual el fundamẽto de la sentencia de Durando es muy falsa. *Dur. in 4. d. 1. q. 3. & d. 26. q. 3.*

La segunda sentencia es, que los consentimientos interiores de los contrahẽtes son materia deste sacramẽto, y la forma son las palabras o señales exteriores, con que declaran estos consentimientos. Esta sentencia tiene Capreolo, y Nauarro, y la glossa. La razõ es, porque aquello tiene razon de materia, q̃ recibe perfection y razon de forma, que la da. Y es assi que el consentimiento interior en razon de señal sensible recibe perfectiõ de la señal exterior: porq̃ el cõsentimiẽto interuiene por si mismo no puede ser señal sensible. Luego el consentimiento interior tiene razon de materia y la señal exterior de forma. Esta sentẽcia es falsa. Esto enseñan todos los Doctores modernos. La razon es, porq̃ el consentimiento interior no tiene razõ de sacramento, ni el sacramento de matrimonio supone por el cõsentimiẽto interior, como es cosa notoria. Luego el tal consentimiento no tiene razon de materia deste sacramento. A la razon desta sentẽcia se responde facilmente, que el consentimiento interior pertenece a la materia deste sacramẽto, y por esta razon se perficiona en razon de señal sensible, por las señales exteriores. El exemplo es claro en la contricion, la qual no es la materia del sacramento de la penitencia, sino pertenece a la materia del tal sacramento: y por esta razon tiene razon de señal sensible por la confession exterior. *Capreolo in 4. d. 26 q. vl. ar. 3. Nauar. in Man. c. 22 n. 20. Glossa in c. tuã nos, de spõsalibus.*

La tercera sentencia es al contrario, que la materia deste sacramento son las palabras o señales exteriores, y el interior consentimiento tiene razon de forma. Esta sentencia tiene Maiores. La razon desta sentencia es, porque aquello tiene razõ de materia, que es mas imperfecto, y se determina por otra cosa: y aq̃llo tiene razon de forma q̃ es mas perfecto, y deter- *Maior. in 4. d. 26. q. 1.*

termina,y es assi que las palabras son mas imperfectas que el consentimiento interior. Porque el cósentimiento interior espiritual,y las palabras son materiales, y se determinan por el consentimiento,luego el interior consentimiento tiene razon de forma, y las palabras de materia. Esta sentencia no es verdadera, y conuencese con la razon hecha contra la sentencia passada.

La quarta sentencia es. Que la materia deste sacramento es los cuerpos de los contrahétes,o las personas que se entregá por el matrimonio. Esta sentencia tiene Palude,y Adriano y Couarruuias,y Palacios. Y la forma dizé algunos que son los cósentimientos explicados por las palabras. La razon desta sentencia es, porque en los contratos la materia es la cosa q̃ se entrega,y la forma las palabras o señales exteriores, con q̃ se entrega,como es cosa notoria en todos los cótratos. Luego lo mismo sera en el contrato del matrimonio:y por cósiguiente en el sacramento del matrimonio. Esta sentécia no es verdadera,hablando de la materia proxima deste sacramento. Lo qual se declarara despues mas en particular.

Pal. in 4. d.26.q.4 Adria. q. 1. ad secundum. Couar. super quartum decretaliũ. p.2.n.8. Pal. in 4. d.26.p.1.

La quinta sentencia es. Que los actos del contrahente son la materia deste sacraméto, y que la forma se tiene de parte del sacerdote que es ministro de la Iglesia,el qual ha de pronunciar algunas palabras,que tienen razon de forma. El exemplo es en el sacraméto de la penitencia.en el qual los actos del penitente tienen razon de materia,y la forma la pone el sacerdote Esta sentencia tiene Cano. Y por esta sentencia trae el M. Cano algunos Doctores. La razon desta sentencia es, porque si el matrimonio es sacraméto de la Iglesia. Luego es necessario q̃ lo ministre el ministro de la Iglesia. Desta sentencia diremos en lo siguiente.

Canus relectio sacra.in genere p. 1. ad pri. & li.8 de locis.c.5.

Para declaracion de la verdad hemos de dezir algunas cosas.

Digo lo primero,que los contrahentes no son materia proxima deste sacramento, sino son materia remota. La razon es, porq̃ la materia proxima del sacramento es aquella,de q̃ se cópone el sacraméto,como se vee en todos los sacramentos:y cosa cierta es,que el sacramento del matrimonio no se compone de los mismos contrahentes. Luego los contrahentes no son materia proxima. Que los contrahétes sean materia remota deste sacramento,se conuence,porque por los actos de los contrahétes se entregá los cuerpos,y las personas. Luego son materia como remota. De suerte, q̃ como en el sacramento de la peniténcia los pecados son materia remota,y los actos del peniténte proxima:ansi tábien en el sacraméto del matrimonio los cótrahétes son materia remota,y los actos có q̃ se entregá son materia proxima

Digo lo segũdo. La materia proxima deste sacramento son los actos de los contrahétes, y las expressiones,con que declaran sus cósentimientos Esta sentencia es de S. Thomas, y la tiene Capreolo,y Victoria,y el Maestro Soto,y la siguen todos los discipulos de S. Thomas,y comunmente los Doctores. La razó desta sentencia es,porque el sacramento supone y se verifica de la materia proxima, como se vee claramente en el sacraméto del baptismo q̃ supone y se verifica del lauatorio que es la materia proxima, y el Sacramento del matrimonio verificase del contrato,y de las expressiones de los contrahentes,luego las tales expressiones son materia proxima del sacraméto del matrimonio Desta conclusion se sigue que el sacramento del matrimonio no se puede iterar a cerca de las mismas personas, como se puede iterar el sacramento de la penitencia de los mismos pecados. La razon es,porque el contrato del matrimonio no se puede repetir acerca de las mismas personas. Porque si vna vez han contraydo matrimonio, no pueden boluer a contraher, ni tiene fuerça de contrato. Pero de los mismos pecados puede vno tener muchas vezes contricion,y dolor, y puede repetir la confession. Es necessario dezir algo de la forma deste sacramento.

D.Tho. in 4.d.26.q. 2.ar.2. ad pri. mũ & secundum Capre.... sup. Sot. in 4.d.1.q.1. ar.6.d.26 q.2.ar.1.

Digo lo tercero. La forma deste sacraméto no se tiene de parte del sacerdote, ni consiste en algunas palabras que se tengan de parte del sacerdote. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores,particularmente despues del Concilio Tridentino. La razon es,porque los contrahentes con sus palabras, o señales suficientemente significan la conjuncion marital y el efecto del sacramento:luego las palabras del sacerdote no son necessarias como forma del sacramento. Porque si fuessen necessarias desta manera, serian necessarias para significar el efecto del sacramento. Esto tengo por tan verdero que lo contrario no lo tengo por probable sentencia.

Digo lo quarto. La forma del matrimonio en razon de sacramento, consiste en las palabras o señales exteriores con que los contrahentes declaran sus consentimientos. Esta sentencia enseña S. Thomas y todos sus discipulos. La razon es, porque Christo nuestro Señor en la ley Euangelica no hizo mas que leuantar el contrato de mateimonio a razon de sacramento de la nueua ley. Luego la materia y forma del tal sacramento consiste en la razon del contrato,y no en las palabras del sacerdote. Y por consiguiéte las señales exteriores,o palabras con q̃ los contrahentes declará sus consentimientos,tienen razon de forma.

D.Tho. in add.q.42. art.2. ad primũ. & q 45.ar.5

Toda via queda dificultad: porque como queda dicho, las expressiones, y declaraciones de los contrahentes, tienen razon de materia proxima deste sacramento, luego no pue-

den tener razon de forma, porque la materia y forma son cosas diuersas.

A esta dificultad se ha de responder con el padre M.Soto, y con todos los discipulos de S.Tho.esto tiene dos declaraciones. La primera es, que la declaracion del consentimiento del primer contrahēte tiene razon de materia, y la del segundo de forma. La razon es, porq̃ la segunda en alguna manera determina la primera: y ansi tienen razon de forma, y la primera de materia. Esta exposicion tiene alguna dificultad. Lo primero, porque estas declaraciones, y expresiones de los contrahentes ygualmēte se han en orden al matrimonio aũ en razon de sacramento: luego no ay razon, porque la vna tenga razon de materia, y la otra de forma. Porque la materia y forma no concurren igualmente a componer. Lo segundo, porque puede acontecer, que ambos contrahentes jũtamente declaren sus consentimientos: luego en el tal caso la vna declaracion no tendra razon de materia, y la otra de forma.

Sot. in 4. d.26.q.3. art.1.

La segũda exposicion mas probable, y mas conforme a razon es, q̃ las declaraciones, y expresiones de los mismos contrahentes seã como materia, y forma, vna respecto de otra, y la vna determina a la otra, y al contrario, para lo qual se ha de aduertir, q̃ cada vno de los cōtrahentes, quando declara su voluntad y cōsentimiēto haze dos cosas. La vna, es darse y entregarse al otro contrahente. La segũda es, aceptar y recebir la donaciõ, y entrega que haze el otro contrahente. De suerte, q̃ bien mirado, y cōsiderado la declaracion y expension de cada vno de los contrahentes, tiene como dos razones porque tiene razon de donacion, y aceptacion. Viniẽdo a nuestro proposito, por la parte q̃ tiene razõ de donacion tiene razõ de forma, porque tiene razon de cosa mas perfecta, y por la parte que tiene ser aceptaciõ tiene razõ de materia, y de cosa imperfecta: de manera q̃ de ambas partes ay razon de materia, y de forma, porque se determinan ambas las expresiones, segũ estas diuersas razones. Exẽplo desto puede auer en las cosas naturales, quando de dos figuras se haze vna tercera, aq̃llas dos figuras se determinan, y se han como materia y forma en alguna manera. Desta misma suerte en el sacramento del matrimonio q̃ es como vna cosa artificial, las expresiones y declaraciones de los cōtrahẽtes se hã como materia y forma, y se determinan. Tãbien puede ser el exẽplo en el sacramẽto del altar, en el qual ay especies de pan, y especies de vino, y las vnas especies determinã a las otras, y al cōtrario y se hã como materia, y como forma. Pero ha se de aduertir, que las expresiones, y declaraciones de los cōtrahentes no tienẽ razõ de materia ni de forma, sino es cõ orden a la presencia del sacerdote. Porq̃ como diremos abaxo, despues del Cõcilio Tridentino no ay verdadero sacramẽto de matrimonio, sino es que este presente el sacerdote. Por lo qual las expresiones, y declaraciones del cōsentimiẽto interior han de dezir orden a la presencia del sacerdote, para tener razon de materia y forma. De lo dicho se colige claramẽte, que en este sacramẽto ay vna cosa particular, que no la ay en los demas sacramẽtos, y es, que la materia y forma se tiene de parte de los que reciben el sacramẽto, y no de parte del ministro de la Iglesia, como declararemos luego mas extensamente.

La segunda dificultad es, qual es el ministro deste sacramento, si es el sacerdote ministro de la Iglesia, o los contrahentes. La razon de dudar es, porque el sacramento es vna obra sagrada: luego necessario es que el ministro sea cosa sagrada.

A esta dificultad se ha de responder, que el ministro deste sacramento son los contrahẽtes y no el sacerdote, que se halla presente. Esta resolucion es comũ entre todos los Doctores, muy particularmente despues del Concilio Tridẽtino. Prueuase lo primero, porque la tal materia y la forma deste sacramento la ponen los mismos contrahentes, y no el sacerdote: luego los contrahentes son ministros deste sacramento y no el sacerdote. Porque aquel es verdadero ministro del sacramento, q̃ pone la materia y forma, o por lo menos la forma. Esto se confirma, porque el sacerdote no haze cosa alguna de las que pertenecen al sacramẽto, porque no haze la materia, ni la forma, ni la aplica: luego no es ministro del sacramento. Lo segundo se prueua: porque antes del Cõcilio Tridentino auia verdadero sacramento de matrimonio sin sacerdote, ni ministro de la Iglesia, como se determina abaxo. Luego el ministro del matrimonio en razon de sacramẽto no es el sacerdote, sino los contrahentes, que ponen la materia y la forma.

A la razõ de dudar en contrario se ha de responder, que la actiõ sagrada que se halla en el sacramento del matrimonio, no se dize sagrada, porque sea autor della ministro cõsagrado: sino llamase sagrada porq̃ la leuãtò Christo a la razon sobrenatural de sacramento. Esto se vee claramente en el sacramẽto del baptismo, quando lo ministra algun seglar. En el tal caso es action sagrada, y cõ todo esso el ministro no esta consagrado. De la misma suerte se ha de dezir en el sacramento del matrimonio.

Desta resolucion se colige claramente, q̃ el sacerdote q̃ assiste al sacramento del matrimonio no peca mortalmente aunque este en peccado mortal. La razon es, porq̃ en el tal caso no haze obra ninguna sagrada, ni ministra sacramento. Verdad es que assiste al tal sacramento como testigo honorifico, y sagrado, como testificando que el tal matrimonio es sacramento.

Pero podria auer dificultad de los mismos contrahẽtes, si pecan mortalmente en razõ de

miniſtros deſte ſacramento, quando contrahẽ en pecado mortal. Dixe en razon de miniſtros de ſacramento, porq̃ coſa cierta es, y auerigua da, que pecan mortalmente contrahẽdo en pe cado mortal, porque reciben el tal ſacramẽto en pecado mortal. La duda es, ſi como miniſtros del tal ſacramento, pecan mortalmẽte mi niſtrãdo el ſacramento del matrimonio en pecado mortal. La razon de dudar es, porq̃ miniſtran vn ſacramẽto en pecado mortal: luego pe can mortalmente. Eſto ſe confirma, porque el ſacerdote quãdo dize miſſa no ſolamẽte peca mortalmente recibiendo el ſacramento del al tar en pecado mortal, ſino tambien miniſtrando el miſmo ſacramento, y haziẽdole. Luego lo miſmo ſera de los contrahentes que pecan mortalmente, recibiendo el matrimonio en pe cado mortal, y tambien miniſtrandole.

A eſta duda ſe reſponde facilmẽte, que los contrahentes tan ſolamente pecan mortalmẽte recibiendo eſte ſacramento en pecado mor tal, y no pecan mortalmante miniſtrandole en pecado mortal. De ſuerte, que el pecado de ſa crilegio, que cometen los contrahentes, que contrahen en pecado mortal, no tiene dos razones de ſacrilegio, ſino vna tan ſolamẽte Eſta reſolucion tienen comunmente todos los Doctores. La razon es, porque los contrahentes no eſtan conſagrados con alguna conſagra cion particular, para adminiſtrar el ſacramẽto del matrimonio Luego no pecan mortalmẽte por miniſtrarle en pecado mortal. Porque como queda dicho en la materia de ſacramentos en comun, para que ſea pecado mortal el miniſtrar algun ſacramento en pecado mortal, es neceſſaria condiciõ que el que le miniſtra eſte conſagrado con alguna conſagracion particular para adminiſtrarle. De lo qual ſe reſponde bien facilmente a la razon de dudar. A la cõfirmacion ſe reſponde tambien de lo dicho. Porque el ſacerdote eſta conſagrado con vna particular conſagracion para adminiſtrar, y ha zer y conſtituyr el ſacramento del altar, lo qual no eſtan los contrahentes.

Siguese lo ſegundo, que como començamos à dezir, en eſte ſacramento el miniſtro de la Igleſia no pone la materia ni la forma, ſino ſolos los contrahẽtes. Porque como queda dicho en la materia de los ſacramẽtos en general ay tres maneras de ſacramentos. Vnos, en los qua les la materia y forma pone el miniſtro de la Igleſia, como ſe vee en el ſacramento de la cõ firmacion, en el qual la forma, y la materia la pone el Obiſpo, y lo miſmo es de otros ſacramentos. Otro ſacramento ay, en el qual el miniſtro Ecleſiaſtico pone la forma, y la materia no la pone el miniſtro Ecleſiaſtico, como ſe vee en el ſacramẽto de la penitẽcia, en el qual la abſolucion pone el ſacerdote, pero la materia la pone el penitente. Porq̃ los actos del pe nitente ſon la materia del tal ſacramẽto. Otro ſacramento ay, en el qual el miniſtro de la Igle ſia no pone la materia, ni la forma: como ſe vee en el ſacramẽto de matrimonio, como que da ya declarado. Siguese lo tercero, q̃ las pala bras que dize el ſacerdote: Ego vos coniungo, no ſon parte eſſencial ni materia, ni forma deſ te ſacramento, como lo dizen comunmente to dos los Doctores, y ſe dira mas extenſamente abaxo, aunque el Concilio Tridentino manda que el ſacerdote diga aquellas palabras. *Conc. Tri. ſeſ. 24. c. 1.*

Decima ſexta concluſion. El ſacramẽto del matrimonio tiene ſu eſpecifica y particulariſſi ma razon de ſacramento de la nueua ley en quanto ſignifica la conjũcion, y vniõ de Chriſ to con la Igleſia, y el amor que ha de auer entre los contrahentes, y que ha de cauſar Chriſto en ellos por ſu gracia. Eſta concluſion eſta declarada muy a la larga en el tratado mio de matrimonio. Prueuaſelo primero del derecho, en el qual bien claramente determina eſta con cluſion. Lo ſegundo ſe prueua, porque como queda dicho en la materia de ſacramentos en comun, aunque es verdad, que la ſignificacion de los ſacramentos depende del beneplacito de Chriſto, con todo eſſo ſiẽpre Chriſto inſtituyo los ſacramẽtos de la nueua ley en coſas q̃ tuuieſſen alguna manera y aptitud y ſemejãça para ſignificar el effecto del miſmo ſacramẽto. Como ſe vee claramente en el ſacramento del baptiſmo, en el qual el lauatorio exterior tiene proporcion, y vna manera de ſemejança cõ el lauatorio interior, q̃ ſignifica: y el contrato del matrimonio tiene proporciõ y ſemejança con la conjũction, q̃ tiene Chriſto con la Igle ſia, y con el amor que ſe deuen tener los cõtra hentes. Luego la eſpecifica y particulariſsima razõ deſte ſacramẽto es ſignificar eſtas coſas. *In tract. de mat. q. 42. ar. 1. dub. 5. Cap. debitũ. de biga mis nõ or dinãdis. c. cum ſecu. 17. q. 2.*

Decima ſeptima concluſion. El ſacramento del matrimonio ſi ſe conſidera en razon de ſacramẽto de la nueua ley, tiene el infimo lugar entre todos los ſacramẽtos. Eſto enſeña Sãcto Tho. y todos ſus diſcipulos, y yo muy particu larmente en el tratado de matrimonio en el lu gar citado, dubio ſexto. La razon es, porque el ſacramento del matrimonio en razon de ſeñal practica que haze lo que ſignifica, tiene el infimo lugar, porque da el menor grado de gracia entre todos los ſacramẽtos de la nueua ley como luego diremos: luego tiene el infimo lugar entre todos los ſacramentos. *D. Tho. 3. p. q. 5. ar. 1. & 2.*

Pero haſe de aduertir, que el ſacramẽto del matrimonio tiene vna grãde excellencia entre todos los ſacramẽtos de la nueua ley en razõ de ſeñal eſpeculatiua. Porque ſignifica la puriſ ſima conjunction, y vnion del Verbo diuino con la humanidad, y de Chriſto con la Igleſia. Por eſta razon el Apoſtol San Pablo llama al matrimonio ſacramento grande por excellencia. Eſta ſignificacion tan eſpiritual, y de coſas tan eſ- *Ad Ephe. c. 5.*

tan espirituales júto Christo al sacraméto del matrimonio para leuantar la mente de los con trahentes. La razon desto fue porq̃ el matrimonio de su naturaleza se ordena a la copula carnal, que es vna obra q̃ grádemente oprime la mente a los casados, por ser ella vna obra muy crassa y material. Y para leuantar la mente de los casados aun en la obra, ordeno el author de la gracia, que el matrimonio en razon de sacramento significasse cosas tan puras, y tan espirituales, y tan leuantadas de los sentidos: para que desta manera se purificasse, y como espiritualizasse la tal obra crassa, y material, considerando tan alta significacion.

La duda es, si todo matrimonio entre los fieles baptizados tiene razó de sacraméto. En esta dificultad la primera sentencia es, que no todo matrimonio entre los fieles baptizados es verdadero sacramento. Particularméte afirman esto del matrimonio, q̃ se contrae entre los absentes por procurador, como se suele có traer muchas vezes. Esta sentencia tienen muchos Doctores, y entre ellos la tiene Cayetano, Durando el Maestro Cano, y el Mastro Victoria, y Fray Martin de Ledesma. Y esta senté̃cia tiene algunos fundamétos. El primer fundaméto es, porque ningun otro sacramento se puede recibir por los procuradores, y en ausencia, como se vee claramente en todos los sacramentos, y particularmente tiene esto verdad del sacraméto de la penitencia. Y la razon es, porque el recebir el sacramento es cosa personal, q̃ no se puede recebir por otro. Luego el sacramento del matrimonio no se puede celebrar entre ausentes, ni por procuradores. Lo segundo, porque bié ansi como el matrimonio es vn contrato natural, q̃ se haze y celebra entre los contrahentes: ansi tambien en el sacramento de la penitencia en vn juyzio, tiene vna manera de sentencia la absolucion. Y aunque es verdad que a la razon de juyzio, y sentencia; no le repugna, que sea entre ausentes, pero por ser sentencia, y juyzio sacramental le repugna hazerse entre ausentes, como tiené todos los Doctores: luego lo mismo sera del matrimonio, porque es la misma razon. Lo tercero, porque la razon de contrato, y la razon de sacramento: son grandemente differentes, y muy diuersas, como es cosa notoria. Luego puede vno pretender hazer contrato de matrimonio, y no sacramento: y por consiguiente tendra razon de contrato, y no de sacramento. Otros fundamentos tiene esta sentencia, que yo pongo mas a la larga en el tratado de matrimonio en el lugar citado. La segunda sentencia es de algunos Doctores modernos que enseñan que el matrimonio que se hazia por procuradores, y en ausencia antes del Concilio Tridentino era verdadero contrato de matrimonio, y verdadero sacramento: pero despues del Concilio Tridentino, enseñan que no es verdadero cótrato de matrimonio, ni verdadero sacraméto. El fundaméto desta sentencia es, porque el Concilio Tridentino parece que pide la presencia delos cótrahentes, para la razon de matrimonio. Dize el Cócilio q̃ el parrocho que ha de estar presente, ha de preguntar al varon, y a la muger si quieren cótraher. En lo qual se da a entender, que el varon y la muger han de estar presentes. Luego segun el Concilio Tridétino el matrimonio celebrado por los procuradores y en ausencia, no es verdadero sacramento. En esta dificultad se ha de suponer como cosa cierta, que el matrimonio que se celebra en ausencia, y por procuradores, sino esta preséte el parrocho, y dos, o tres testigos, no es verdadero sacramento, como lo diremos muy extensaméte abaxo en su lugar, porque esto lo tiene assi ordenado el Concilio Tridentino. Esto supuesto.

Caieta. in opusc. de matr. 1. Durã. in 4 dist. 26. q. 3. Can. li. 8. de locis cap. 5. & in relect. de pœni. par. 5. Victori. in Sum. nu. 222. Martin. de Ledes. in 2. to. 4. quiqua. q. 44 ad. 8.

Conc. Tri. sess. 24. cap. 1.

Digo lo primero, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad. Esto se córuence có la authoridad de los Doctores que tienen esta sentencia, y có las razones hechas en su fauor. Segun esta senté̃cia se ha de dezir, que Christo nuestro Señor no leuáto a razon de sacramento todo contrato de matrimonio, sino tan solamente el que se haze en presencia.

Digo lo segúdo, que es muy mas probable, y casi cierto, q̃ todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacraméto, aunq̃ se haga en ausencia, y por procuradores. Esto enseña S. Thomas, y comunmente sus discipulos, particularmente el Maestro Soto. Esta sentencia tiene Couarruuias, Palacios, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razó desta sentencia es, porq̃ Christo nuestro Señor, en la ley Euágelica no hizo mas q̃ leuantar la razon del cótrato natural de matrimonio a ser sacramento. Luego todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacramento. Lo segundo, porque la gracia que se da en el sacramento del matrimonio se ordena al buen vso del matrimonio, y para que el tal vso se haga deuidamente. Luego todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacraméto, y se da gracia en el, porque todo matrimonio se ordena al vso. Lo tercero se prueua del vso de toda la Iglesia, y del cósentimiéto della, q̃ tiene por verdadero sacraméto el matrimonio, q̃ se celebra en ausencia, y por los procuradores.

D. Tho. in ad. q. 42. ar. 3. Sot. in 4. dist. 27. q. 1. art. 3. Co. super quartum decretalium, p. 2. c. 1. nu. 5. Palac. in 4. dist. 26. disp. vnic. Na. in Manu. Hispan. fol. 49.

De lo qual se sigue cótra la segunda sentencia, q̃ el matrimonio celebrado por los procuradores delãte del parrocho, y dos, o tres testigos, es verdadero contrato de matrimonio, y verdadero sacraméto, aú despues del Cócilio Tridentino. Esto consta del vso de toda la Iglesia. Porq̃ despues del Cócilio Tridentino no se celebrã matrimonios por los procuradores, y en ausencia. Y la razon y fundamento de aquella

aquella segunda sentencia no conuiene. Porque el parrocho puede preguntar a los procuradores, que tienen poder del varon, y de la muger. Y ansi se verifica lo que dize, y determina el Cócilio Tridentino, que el sacerdote, que se halla presente al matrimonio, ha de preguntar al varon, y a la muger, si quieren cótraher. Porque los procuradores que está presentes substituyé en lugar del varó y dela muger.

Pero han se de aduertir algunas cosas acerca del matrimonio, que se contrahe por procuradores. La primera es la que aduierte Soto en el lugar citado, q̃ es muy bué consejo, q̃ quando el matrimonio se contrahe por procuradores, lo ratifiquen despues en presencia, y de ante del parrocho, y testigos. La razon es, porque la opinion de Cayetano, que dize, que el tal matrimonio, celebrado por procuradores, no es sacramento, tiene alguna probabilidad. Por lo qual, quando se celebró por procuradores y en ausencia es bien ratificarlo en presencia, a la manera dicha, para q̃ sea cierto, y seguro el tal matrimonio, y en razó de sacraméto.

Lo segundo se ha de aduertir, que el matrimonio celebrado por los procuradores, para que sea valido ha de tener algunas condiciones, como lo determina Bonifacio Octauo. La primera condicion es, que los procuradores tengan poder particular, y especial para contraher matrimonio, y no solamente para contraher matrimonio, sino para contraher con este, o có esta en particular. Aduierte la Glossa en el lugar citado, que si vno diesse poder para negocios, y para contraher, y no le diesse especial y particular para contraher con esta, el matrimonio cótrahido en virtud del tal poder no seria valido. La segunda condicion es, que el procurador que tiene el tal poder para contraher con esta en particular, no puede substituyr otro en su lugar, aunque esto se puede hazer en otros negocios. La razon es, porque este es negocio grauissimo y puede auer peligro en instituyr tal procurador. La tercera condicion es, que se celebre el matrimonio antes que se reuoque el poder. Porque si se celebra despues de reuocado no vale el tal matrimonio. La razon es, porque como diremos despues, para ser verdadero matrimonio es necessario el consentimiento: y en el tal caso falta el consentimiento, luego no es verdadero matrimonio.

Capit. finali, de procuratoribus.

Lo vltimo se ha de aduertir, que teniendo atencion tan solamente al derecho comun, no es necessario q̃ sean los procuadores hombre y muger, sino que puedé ser procuradores dos hombres, y contraher en lugar del hombre, y de la muger. La razon es, porque en el derecho no se determina cosa en contrario. Y por otra parte los principales cótrahentes son hóbre y muger: luego valido es el matrimonio.

Acerca desta determinació quedá toda via algunas dificultades. La primera es, si vn fiel baptizado pretende hazer verdadero cótrato de matrimonio, y en ninguna manera preté de hazer verdadero sacraméto, si en el tal caso sera verdadero sacraméto, aunq̃ sea contrato de matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ en el tal caso tiene intencion de contraher, y no de celebrar sacraméto: luego de que sea verdadero contrato matrimonial, no sera sacramento: porq̃ la intenció es necessaria para la razon de sacraméto. A esta duda se ha de respóder, que hablando del fiel baptizado, q̃ sabe, que la razon de sacramẽto esta junta con la razon del contrato matrimonial, por institució de Christo, no se puede admitir, q̃ pretéda celebrar el contrato matrimonial, y que no pretenda celebrar el sacramento, y por consiguiente, si pretende hazer verdadero contrato de matrimonio, tábien pretende hazer sacraméto, y verdaderaméte le haze. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porq̃ el tal sabe muy bien, q̃ por institucion de Christo la razon de sacraméto esta junta con la razon de contrato: por lo qual no puede vno pretender hazer el contrato matrimonial, sin que juntamente pretenda hazer sacramento. Esto se entiéde, quádo vno sabe muy bien q̃ la vna razon esta junta con la otra. Porq̃ hablando del q̃ lo ignora, diremos en la duda siguiẽte. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

La segúda dificultad es, si vuiesse vn Christiano tan barbaro, y tan ignoráte, que entendisse, q̃ en el matrimonio tan solamente ay razó de cótrato natural, y en ninguna manera de sacramẽto, en el tal caso es la dificultad, si este tal quisiesse y pretédiesse cótraer matrimonio si seria contrato natural, y no sacramento. La razon de dudar es, porq̃ este tal pretéde hazer cótrato natural de matrimonio, y no sacraméto: luego es contrato natural, y no sacraméto.

A esta dificultad se responde, que si el tal pretende hazer lo que hazen los demas hombres, que biuen en la Iglesia, quando contrahen, haze verdadero matrimonio, contrato natural y verdadero sacraméto. Esta resolucion es comun de todos los Doctores. La razon es, porque teniendo intécion de hazer lo que hazen los demas Christianos implicitamente, y virtualmente tiene intencion de hazer verdadero sacramento. El exemplo es claro en el derecho, de Athanasio, el qual baptizaua algunos niños pretendiendo hazer lo que hazia el Obispo de Alexandria. Y esta determinado en derecho, que los tales niños verdaderamente quedaron baptizados, y recibieron verdadero sacramento. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Cap. Spiritus Sanctus. 1. q.

La tercera dificultad es, quádo el matrimonio

nio se celebra por procuradores, y en ausencia, qual sea la materia y forma del tal sacraméto: si son las expressiones del cósentimiento interno, que estan en los contrahentes, o en los procuradores. La razó de dudar, es porque los contrahentes quando se celebra el matrimonio, y es actualmente sacramento puede acontecer que no tenga expressió, porque ya passaron, o porque estan durmiédo: luego las expressiones de los contrahentes no tienen razon de materia, y forma de este sacraméto, sino las expressiones de los procuradores.

A esta duda se responde, que la materia, y forma del tal sacramento son las expressiones de los mismos contrahentes, en quanto son de los contrahentes. Esta resolucion es de todos los Doctores, la razon es, porq́ el sacramento de matrimonio, q́ se celebra por los procuradores es de la misma razon vniuocamente con el sacramento de matrimonio, que se celebra en presécia, como es cosa notoria. Y es cosa cierta, y aueriguada, q́ en el sacramento de matrimonio, que se celebra en presencia, la materia y forma son las expressiones de los cótrahentes, luego lo mismo sera en el matrimonio, q́ se celebra por los procuradores. De lo qual se responde facilmente a la razó de dudar, diziendo que las expressiones de los contrahentes quedan como en virtud en las expressiones de los procuradores, las quales substituyen en lugar de las expressiones de los contrahentes.

De lo qual se sigue, que los procuradores no reciben el sacramento de matrimonio, sino tan solamente los cótrahentes. Por lo qual los procuradores, si celebrassen el matrimonio en pecado mortal, no pecariã mortalmente: pero los cótrahentes, si estuuiessen en pecado mortal al tiempo, que se celebra el matrimonio, pecarian mortalmente. De lo qual se colige, que los que cótrahen matrimonio en ausencia, y por sus procuradores, tienen obligacion sopena de pecado mortal a estar dispuestos y aparejados para recibir el tal sacramento, quando entendieren, moralméte hablando, que se ha de celebrar el tal sacraméto por los procuradores. La razon es, porque estan obligados sopena de pecado mortal a recebir el tal sacramento dignamente, y con la deuida disposicion. Qual sea la deuida disposició lo diremos abaxo.

Decima octaua conclusion. El matrimonio en razon de sacraméto fue instituydo en la ley de gracia. Dixe en razon de sacraméto, porque en razon de cótrato natural fue instituydo en el parayso. Esta conclusion con su declaracion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y yo entre ellos en el tratado de matrimonio en la duda segúda de aquel articulo. Tambien enseña esto Scoto, y Castro, y Soto, y Fray Martin de Ledesma. La razon es, porque solamente en la ley nueua significa la gracia y la conjuncion de Christo con la Iglesia, como es cosa notoria: luego tan solamente en la ley de gracia es sacramento.

D. Tho. in addit. q. 42. art. 2. Scoto in 4. di. 26. q. 1. Soto. d. 26. q. 2. articul. 1.

Mart. de Ledes. to. 24. q. 44. artic. 29.

Decima nona conclusion. El sacramento de matrimonio lo instituyo Christo en la ley de gracia. Esta cóclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediaméte citado. Pruebase lo primero del Concilio Tridentino, que lo determina ansi en general de todos los sacramentos de la ley de gracia, y en particular de este sacramento. Lo segundo se prueua, porq́ Christo por si mismo fundo la Iglesia: y el instituyr sacraméntos es fundar la Iglesia: luego Christo por si mismo instituyo todos los sacramétos de la ley de gracia, y entre ellos el sacramento de matrimonio.

Conc. Trid. sess. 7. ca. 1. sess. 24. can. 1. & in doctri. de sacra. men. matr.

La difficultad es, Quãdo instituyo Christo el sacraméto del matrimonio en la ley nueua.

A esta duda se responde, Que no ay cosa cierta segun la Fe, en lo q́ toca a quãdo instituyo Christo este sacramento. Esto enseñan todos los Doctores citados, y yo muy en particular en la duda citada. Vnos Doctores enseñan, q́ Christo instituyo el sacraméto del matrimonio, quãdo estuuo presente a las bodas, y conuirtio el agua en vino, como lo refiere S. Iuã en el capitulo segundo. Otro dizen que lo instituyo, quãdo dixo por S. Matheo en el capitulo diez y nueue. Los q́ Dios junto, no los aparte el hombre. Otros dizen, q́ Christo instituyo este sacramento, quando despues de la resurrectió hablaua có sus discipulos del Reyno de Dios, esto es de la gouernacion de la Iglesia. Las dos primeras maneras de dezir pone Adriano, y el Padre Maestro Soto, y Victoria siguen el segundo: y lo mismo hazen otros Doctores.

Adria. in 4. q. 1. de matr. Soto in 4. dis. 26. q. 2. articu. 2. Victo. in summ. num. 221.

Vigesima conclusion Cierto es segun la Fe que el sacramento del matrimonio de si, y ex opere operato, q́ dizé los Theologos, da gracia q́ sanctifica el alma. Esta có clusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y yo muy particularméte en el tratado del matrimonio. Esta cóclusió se prueua del Concilio Tridétino, q́ lo determina ansi. La razó es, porq́ fue cosa cóueniétissima, q́ en el matrimonio se diesse gracia, para q́ los cótrahétes vsassé bié del matrimonio, y para la buena criãça de los hijos.

D. Tho. in addit. q. 42. art. 3. Con. Trid. sess. 6. cap. 24. can. 1.

Pero hase de aduertir, que el sacraméto del matrimonio tiene proprio y particular effecto de gracia distincto de todos los demas sacramentos. Porq́, como enseña el Angelico Doctor, todos los sacramétos de la nueua ley tienen proprio, y particular effecto de gracia. El sacramento del matrimonio tiene con effecto proprio y particular de gracia a los cótrahétes y la tal gracia tiene modo y manera de lazo, y de cójunctió: como se declara mas a la larga en el lugar citado. De suerte, q́ bien assi como el sacra-

D. Tho. 3. par. q. 26. arti. 2.

sacramento del baptismo da gracia, que tiene manera de generacion. Ansi tambien el sacramento del matrimonio da gracia que tiene manera de conjunction y de lazo.

Vigesimaprima cóclusion. En el sacramento del matrimonio ay las tres cosas, que ay en todos los demas sacramentos, que son sacramento tan solamente, y cosa significada por el sacramento tan solamente, y cosa y sacramento junctamente. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y yo muy en particular. La razon es, porque es comun doctrina de todos los Doctores, que en todos los sacramentos de la nueua ley se hallā aquellas tres cosas, lo qual queda declarado arriba, en el tratado de sacramentis in genere: luego tambien se han de hallar estas tres cosas en el sacramento del matrimonio. Porque es sacramento de la nueua ley. Pero es necessario declarar en particular estas tres cosas en el sacramento del matrimonio.

D. Th. in addit. q. 42. artic. 1. ad. 5.

Sacramento tan solamēte. En este sacramento son las expressiones sensibles del consentimiento interior. La razon es porque estas expressiones son las q̃ tienen de si, y por si fuerça, y virtud de significar el effecto interior de la gracia: luego estas expressiones tienen razon de sacramento tan solamante.

La cosa tan solamente significada es la gracia, que se da en este sacramento, a manera de lazo, y conjunction. La razon es, porque el sacramēto de matrimonio significa la tal gracia, y esta gracia no significa otra cosa alguna: luego tā solamēte tiene razó de cosa significada.

La conjunction marital, y aquel vinculo y lazo, que ay entre los contrahentes, y se sigue del contrato, es juntamente cosa y sacramēto. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque la tal conjunction es significada por el sacramento, y juntamente significa la gracia. Luego la tal conjunction tiene aquellas dos razones.

Vigesimasecunda conclusion. Para recebir el sacramento del matrimonio, es necessario que aya disposicion de parte de los cótrahentes, que son los que reciben el sacramento. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado: y Sancto Thomas enseña esto muy en particular. La razon es, porque como queda dicho, el matrimonio es verdadero sacramēto que da gracia: luego para recebille dignamente es necessaria disposicion de parte de los contrahentes que reciben el sacramento.

D. Th. 4. contra gentes. c. 78.

La dificultad es, qual es la disposicion necessaria para recebir el tal sacramēto, de suerte que sino la tienen los cótrahentes sera peccado mortal el contraher.

Digo lo primero, q̃ para recebir el sacramēto del matrimonio: es necessario disposicion y estar en gracia. De suerte, que el que recibe el tal sacramento, si le recibe sabiendo que esta en peccado mortal, pecca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este sacramento es sacramento de viuos: luego para allegarse a el es necessaria disposicion y estar en gracia.

Digo lo segundo, que si vno ha cometido peccado mortal, no es necessaria disposicion para recebir el sacramento del matrimonio, el confessarse antes de recebirle. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque no ay lugar ninguno, de scritura ni tradicion, ni otra cosa alguna, que diga ser necessario el confessarse antes de recebir el sacramento, aun que aya precedido peccado mortal.

Digo lo tercero, que si ha precedido peccādo mortal, es necessaria disposicion para recebir este sacramēto, y tener cótricion, y no basta atricion conocida, sino fuesse junta có confession, que equiuale a contricion. En este dicho conuienen todos los los Doctores. La razon es, porque como queda dicho, el matrimonio es sacramento de viuos, q̃ requiere gracia en el que se recibe, luego si ha precedido peccādo mortal, es necessaria contricion, o atricion junta con confession.

Digo lo quarto: Cósejo sancto, y muy bueno es, que los que quieren contraher matrimonio, se confiessen primero, principalmēte si ha precedido peccado mortal. La razó es, porque es difficultosa cosa tener verdadera contricion, si ha auido pecado mortal Por lo qual el Concilio Tridentino, amonesta a los contrahentes, que antes que celebrē el matrimonio, o por lo menos tres dias antes de la consummació del matrimonio, se confiessen y comulguen. Pero ha se de aduertir, que el sacramento del matrimonio se celebra, quando contrahen delante del parrocho, y de los testigos, y no quādo les dan las bendiciones en la Iglesia. Y ansi si ha precedido peccado mortal, es necessario, que los cótrahentes antes de contraher delante del parrocho y testigos, tengan contricion, o se confiessen legitimamente.

Con. Tri. ses. 24. c. 1. de reform. matrim.

Digo lo vltimo, que para recebir este sacramento pia mente, y con merito delante de la diuina magestad, basta que los contrahentes implicitamente, y virtualmente pretendan hazer lo que pretende la sancta madre Iglesia, como en los demas sacramentos: y es necessario que tengan por lo menos virtual intencion de cótraher, no por el deleyte, sino para tener hijos, para honra, y gloria de Dios, y que pretenda el varó auerse có la muger como Christo con la Iglesia. De lo qual tenemos muy buen exemplo en Tobias.

Tob. ca. 6.

La segūda dificultad es, si el sacramēto del matrimonio se recibe có fiction, esto es no deuidamente, si despues quando se quite el impedi-

pedimento dar la gracia facramental que auia de dar al principio, y no la dio por auer impedimento.

A esta dificultad se responde ser muy probable, que quando se quite el impedimento dara la gracia. La razon es, porque en este sacramento se da gracia para exercitar deuidamente el vso del matrimonio, y para la criança deuida de los hijos. Luego sino se restituyesse la tal gracia, quando se quita el impedimento careceria el hombre de la tal gracia: lo qual es grande inconueniente.

D. Tho. in additionibus q. 42. art. 4. Vualdens. de sacram. c. 230. Turrec. canon est dubium. 28. q. 2. Sot. in 4. d. 27. q. 2. art. 4. Bartho. de Ledes. de mat. diff. 7. Manu. Rodrig in sum. cap. 214. conc. 4.

Vltima conclusion: Cierto es, segun la fe, q̃ la copula carnal actual, no es de essencia del matrimonio, en quanto es contrato natural, ni en quanto es sacramento. Esta conclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos, e yo muy particularmente en el tratado de matrimonio en el lugar citado de S. Tho. Esta misma sentencia tiene Thomas Vualdense, Turrecremata, Soto, y Fray Bartolome de Ledesma, y Fray Manuel Rodriguez, y otros muchos, que yo cito en el lugar alegado. La razon es clara, porque el contrato matrimonial se salua muy bien antes que aya copula carnal, con solo el orden a ella: y la materia y forma del tal sacramento se salua muy bien, sin que aya copula carnal actual. Luego la tal copula no es de essencia del matrimonio. Todas las demas cosas que pertenecen a esta conclusion estan tratadas a la larga en el lugar citado.

Cap. III. De los desposorios.

Diffinitio sponsaliorum, sponsalia sunt futurarũ nuptiarũ promissio. D. Tho. in addit. q. 34. art. 1. Sot. in 4. d. 27. q. 2. art. 1. Sum. v. spõsalia. Nauarr. in man. c. 22 nu. 25. & sequenti. tit. de sponsalibus. Couar. sup. quartum decretal. c. 1. §. 1.

PRimera conclusion. Los espósales, y desposorios hablando propriamente, y en todo rigor se difinen muy bien, que sean vna promessa del matrimonio, que ha de ser. Esta cõclusion es comun entre todos los Doctores. Particularissimamente la enseña S. Tho. y todos sus discipulos, particularmente el M. Soto, y los sumistas particularmẽte Syluestro, y Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez, y los juristas particularmente Couarruuias. Esta conclusiõ se prueua del derecho en el cap. nostrates trigesima, quæstione quinta, en el qual se pone esta difinició de lo tocante a los desposorios.

Esta difinicion es necessario declararla, para que se entienda bien, y para su declaracion se ha de aduertir, que desposorio se toma al presente propriamente y en todo rigor Algunos impropriamente llaman desposorios al cõtrato matrimonial que se haze, y celebra delãte del parrocho y de los testigos: el tal contrato es verdadero matrimonio, no desposorio. En este lugar hablamos de desposorio propriamente, y en rigor, segun que es vna promessa del futuro matrimonio.

Lo segũdo se ha de aduertir, que la promission que se pone en la difinició de los sponsales, no es simple promission, de la qual se trata en la materia de voto; sino es promessa de ambas partes, que los juristas llaman stipulacion: y es promissió, que pertenece a la virtud de justicia. Esta promission ha de ser mutua de ambas partes: de suerte que ambos se obliguen. Como el matrimonio es vn lazo de ambas las partes, ansi tambien el desposorio ha de ser vna promessa de ambas las partes.

Lo tercero se ha de aduertir, que esta promessa para obligar, no requiere ciertas y determinadas palabras: y puedese hazer con qualesquier palabras, y señales, que signifique la voluntad, y animo de obligarse. Muchas vezes los tales desposorios se pueden hazer sin palabras, tan solamente con señales, que declaren el tal animo y voluntad.

L. veteribus ff. de pactis l. labeo. ff. de contrahẽ. emptio.

Lo vltimo se ha de aduertir, q̃ esta promessa tiene por objecto y materia el matrimonio futuro. Lo qual se declara en aq̃lla particula, futurarũ nuptiarũ. Porque los que se desposan promete de casarse en el tiempo venidero. La obligació, q̃ nace de la tal promessa es de casarse, quando las palabras promissorias tienen duda, hanse de juzgar en el foro exterior por promissorias, porq̃ pudo pronunciar las palabras sin duda ninguna, y no quiso. Esto se determina enel derecho ciuil. Pero enel foro de la consciencia las palabras promissorias dudosas se han de juzgar conforme a la intencion del que promete. Porque la tal promission es ley particular, que el hombre se pone a si mismo. Por lo qual en el foro de la consciencia se ha de juzgar conforme a su intencion.

Segunda conclusion. Quãdo la promessa se haze tan dissimuladamente, que el q̃ promete no tiene animo de prometer, ni de guardar lo prometido, ni de obligarse, la tal promessa no tiene verdadera razon de desposorio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado, la razon es, porq̃ la tal promessa se haze tan solamente con las palabras. Luego no es obligatoria, ni tiene razõ de desposorio. Esto se confirma, porque si vno hiziesse voto desta manera, no seria verdadero voto, ni obligaria, como se dira abaxo en la materia voto: luego lo mismo es a nuestro proposito.

Tercera conclusion. Si vno tiene animo de prometer, y de obligarse: pero no tiene animo de guardar lo prometido, la tal promessa tiene verdadera razon de desposorio En esta cõclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es porque es verdadera promessa, y tiene fuerça de obligar, y el no tener proposito de cumplir lo prometido, es muy accidentario, luego es verdadero desposorio Esto se confirma porque el voto que se hiziesse desta manera seria verdadero voto, como diremos abaxo: luego lo mismo es de la tal promessa, y desposorio.

La dificultad es, quando vno tiene animo de prometer, pero no tiene animo de obligarse: si en el tal caso esta promessa tẽdra verdadera razon de desposorio. Este caso no puede acontecer en vn hombre que sabe, que la obligacion esta annexa a la promessa, sino fuesse, q̃ el tal hombre fuesse muy tonto, q̃ sabiẽdo, q̃ la obligacion esta annexa a la promessa cõ todo esso quisiesse prometer, y no se obligar.

A esta duda digo lo primero, q̃ si vno tiene ignorancia, de suerte que piensa que la obligacion no esta annexa a la promessa, este tal aunque tenga voluntad de prometer, sino tiene animo de obligarse, la tal promessa no tiene verdadera razon de promessa, ni de desposorio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque aquella es verdadera promessa, que tiene junta la obligacion: y es assi que esta no tiene junta la tal obligaciõ, como consta del caso puesto: luego no tiene verdadera razon de desposorio, ni de promessa. Esto se cõfirma, porque el tal no piensa, que ay mas obligacion en la tal promessa, q̃ en el simple proposito de contraher, y el simple proposito no obliga, ni tiene razon de verdadera promessa: lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segundo; que si vno sabe, que a la promessa esta annexa la obligacion, si el tal verdaderamente quiere prometer, aunque no se quiera obligar, la tal promessa tiene verdadera razon de desposorio. La razõ es, porque la promessa de su naturaleza tiene junta la obligacion: luego si quiere prometer, y sabe esta conjunction, necessario es, que quede obligado. Todo esto se declara mas en particular en el tratado de matrimonio.

Quarta conclusion: Certissima cosa es que el desposorio obliga a contraer el matrimonio sopena de pecado mortal. Esto enseñã todos los Theologos en el lugar citado, particularmente el Padre M. Soto. Y lo mismo enseñan los juristas, muy en particular Couarruuias. La razon es porque el que promete qualquier otro cõtrato graue esta obligado sopena de pecado mortal a cumplirle. Luego lo mismo sera deste contrato. Esto esta determinado en derecho. De suerte que el desposorio es cõtrato de justicia, y assi obliga debaxo de pecado mortal, quando es verdadero desposorio.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 1. ad. 2 & art. 2 Cap. de sponsas, & de sponsa. gali. 27. q. 2. & c. praeterea. & c. sicut de sponsalibus.

Acerca desta conclusion ay algunas dificultades. La primera es, quando la promessa no es mutua sino tan solamente de la vna parte, y no de la otra, y la otra tan solamẽte acepta la promessa, la duda es si la tal promessa obliga sopena de pecado mortal. La razon de dudar es, porque la tal promessa es materia graue y de importancia Luego obliga debaxo de pecado mortal. En esta dificultad F. Manuel Rodriguez parece que da a entẽder que la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal. Porque dize q̃ obliga como los desposorios, y es cierta cosa que los desposorios obligan debaxo de pecado mortal. Por esta sentencia cita a S. Thomas, y al Maestro Soto y a Nauarro.

Ma. Rodr. en la sum. c. 242. c. 1.

Soto li. 2. de iust. q. 2. ar. 1. Naua. in sum. c. 18. n. 6.

Digo lo primero, que la tal promessa hecha de vna parte tan solamente no tiene verdadera razon de desposorio. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es clara, porque los desposorios essencialmente incluyen promessa de ambas partes y obligacion de justicia, porque es vn contrato que se celebra entre ambas las partes. Luego si la promessa tan solamente se tiene de vna parte, no tiene razõ d̃ desposorio

Digo lo segũdo: que la tal promessa por lo menos obliga debaxo de pecado venial. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es clara, porque por lo menos obliga a cũplir la palabra y la promessa, y la veracidad obliga por lo menos debaxo de pecado venial. Luego por lo menos sera pecado venial.

Digo lo tercero: que es bien probable q̃ la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal, pero tãbiẽ es probable que no obliga debaxo de pecado mortal, no auiẽdo otras circunstancias mas que simple promission de aceptaciõ. La primera parte se prueua cõ la authoridad de los Doctores que tienẽ esta sentẽcia, y cõ la razon hecha en fauor della. Esta se cõfirma porq̃ como diremos abaxo, algunos Doctores tienẽ q̃ la simple promissiõ en materia graue obliga debaxo de pecado mortal. La segunda parte tienẽ muchos Doctores, los quales sientẽ que la simple promissiõ aũque sea en materia graue, no obliga debaxo de pecado mortal. Aduiertase, que dixe, si no ay otras circunstãcias, porque tales podian ser, q̃ la promessa obligue debaxo de pecado mortal. Exẽplo es, si se huuiesse hecho la promessa como en precio, y pago del cuerpo de la muger: porque entonces no seria simple promission, si no cõtrato obligatorio de justicia. Tãbien si por la tal promessa huuiesse incurrido algun daño, qual es no se poder casar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta en el principio.

La segunda dificultad es, si el juez ha de cõpeler a los desposados a que cumplã la promessa hecha. La razon de dudar es, porque el matrimonio siendo perpetuo ha de ser libre y voluntario, no violẽto. Luego el juez no deue cõpeler a los desposados, para que contrayan matrimonio. En esta dificultad algunos Iuristas tienen, que el juez no deue compeler a los desposados para contraher matrimonio.

Digo lo primero, que los juezes regular, y comunmente han de compeler a los desposados, para que cumplan la promessa, y se casen: y si no lo hazen pecan contra justicia. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porq̃ el juez Ecclesiastico esta obligado a dar a ca-

ã cada vno su derecho:y es cosa cierta, y aueriguada,que los desposados tienen derecho de justicia.Luego el juez Eclesiastico esta obligado,regularmente hablando,a compelerlos a que cumplan la promessa.De lo qual se sigue, que no dize bien el Padre Fray Manuel Rodriguez,que alegando a Gutierrez en el lugar immediatamente citado,enseña que tan solamente puede el juez compeler quando alguna de las partes esta con alguna infamia agrauiada,y si no esta agrauiada desta manera deue el juez amonestar,pero no compeler.

Digo lo segundo,que en algũ caso fuera de regla,y como dizen los Theologos per accidens podria el juez Eclesiastico permitir a los desposados,q̃ no se casen, aũque los desposorios sean jurados.El caso es,quando del casamiento se temen grandes inconueniẽtes como son la muerte de la muger o riñas perpetuas,o cosas semejantes.Esta conclusion se entiende, quando ay malicia en alguna de las partes, la qual ha de ser notoria y manifiesta al juez,segun lo alegado y prouado.Esta conclusion esta determinada en derecho.Adonde se dize,q̃ el juez ha de cõpeler a los desposados a que se casen,sino es que aya alguna vrgente necessidad qual se pone en la conclusion.Lo segundo se prueua, porque el juez Ecclesiastico ha de compeler a los desposados a que se casen, quando fuere conueniente al fin del matrimonio,que es la buena criança de los hijos , y la amistad que ha de auer entre el marido , y la muger. Y en tal caso no es cosa conueniente para estos fines mãdarlos casar Luego el juez Eclesiastico en el tal caso no los ha de mãdar casar.Lo tercero,porque no los compeliendo en el tal caso,mira muy bien el juez por el derecho de la parte innocente.Porque en el tal caso no le esta bien el matrimonio. Luego no ha de cõpeler.Digo lo tercero,que el juez en el foro exterior,y el cõfessor en el tal caso hã de obligar al desposado, q̃ no quiere guardar la fee,y promessa que hizo, a restituyr los daños que se siguen a la otra parte,de no querer cumplir lo prometido.El exẽplo es,si por no q̃rer cũplir la palabra el desposado, la muger incurriesse algun daño,como es no hallar varõ igual:en el tal caso estaria obligado a resarciar este daño,y acrecentarle la dote, para q̃ se pueda casar con su igual. El juez en el foro exterior le deue cõdenar a esto,y el cõfessor, quando llegare a sus pies le ha de obligar a lo mismo.En esto conuienẽ todos los Doctores. La razon es:porque como se dira en la materia de restitucion,el pecado contra justicia commutatiua q̃ causa daño,obliga a restituciõ del tal daño.Y tal es el pecado q̃ comete el tal desposado: luego obliga a restituciõ del daño q̃ se sigue,y por consiguiente el juez en el foro exterior, y el confessor en el foro de la consciencia se han de obligar a esto.Y si el juez no le obligasse pecaria contra justicia.

Cap. ex literis silua ni de spõs.

La tercera dificultad es de la promessa,que se haze con fiction,y sin animo y voluntad de cumplirla,si obliga en consciencia a cumplirla y contraher matrimonio.Põgo exemplo. Desposanse dos en la aparencia, y en lo exterior:y el vno dellos no tiene animo de prometer,ni obligarse:la duda es,si este tal tiene obligaciõ a cumplir lo prometido,y casarse. La razon de dudar es,porque esta no es verdadera promessa, ni tiene verdadera razon de desposorio.Luego no obliga en consciencia.

Digo lo primero.Este tal no esta obligado a cumplir lo prometido, y casarse por razõ de la promessa En esto conuienen todos los Doctores , y se conuence con la razon de dudar, porque la tal no es verdadera promessa.

Digo lo segundo:que este tal esta obligado a cumplir la promessa,y contraer matrimonio por razon del escandalo,y de la injuria,que hizo a la otra parte . En esto conuienen todos los Doctores.La razon es , porque de la verdadera promessa por esto obliga,porq̃ de otra suerte la otra parte padeceria engaño:y lo mismo acontece en nuestro caso.Luego lo mismo es en este caso.Esto se confirma: porque de otra suerte seguirsehian grandes inconuenientes delo contrario.Porque dirian muchos,que no tenian animo de prometer.

Desta resolucion se sigue claramente, que lo mismo se ha de dezir del matrimonio contrahido fictamente , y sin animo ni voluntad, porque es la misma razon.

La quarta dificultad es:si el desposado por el desposorio adquiere algun derecho de justicia al cuerpo de su esposa: y al contrario , de suerte que sea pecado especial tener copula carnal cõ otro.En esta dificultad Couarruuias enseña,que los desposados no adquierẽ derecho de justicia,ni es especial y particular pecado.La razon es,porque el desposorio no es otra cosa,sino vna promission, q̃ se haze de ambas partes , por la qual se obliga a contraher. Luego no adquieren derecho ninguno de justicia Esto se confirma:porque por el voto simple de religion no adquiere la religiõ derecho ninguno de justicia Luego lo mismo sera del desposorio . Porque comunmente dizen los Theologos,que como se ha el voto simple de religion respecto del solemne,ansi tambien se ha el desposorio respecto del matrimonio.Esta sentencia no es del todo improbable.

Couar. super quartũ decretalium. c. 1. n. 14.

A esta dificultad se ha de respõder ser muy mas probable, y casi cierto lo contrario . De suerte,que adquierẽ los desposados por el desposorio alguna manera de derecho de justicia en orden al cuerpo del otro desposado:desuerte, que si tiene copula carnal con otro , o con otra,el tal pecado se reduze a adulterio, auq̃

no sea del todo perfecto adulterio. Esta sentencia tiene comunmente los discipulos de S. Tho. La razon es, porque los desposorios no son simple promissio, sino promissió de ambas partes, que obliga de justicia a contraher matrimonio, y es verdadero contrato de justicia Luego algun derecho de justicia se adquiere por el. Esto se confirma, porque si algun desposado se casasse con otra persona, y le entregasse su cuerpo, pecaria contra justicia, como es cosa notoria. Luego señal es manifiesta, que auia algun derecho de justicia.

A la razon de dudar se responde facilmente, que la promessa de los desposorios no es simple promissió, sino stipulacion, y obligació de justicia A la confirmacion se responde, que ay gran diferencia entre el voto simple de religion, y los desposorios. Porq el voto simple hazese a solo Dios, y ansi la religió no adquiere por el tal voto derecho algun de justicia: pero el desposorio es contrato de justicia, que se haze con tercero: y assi por el tal contrato se adquiere algun derecho de justicia.

Pero hase de aduertir, que tiené los desposorios alguna manera de conueniencia con el voto simple de religion. Porq como por el tal voto no se entrega el votãte a la religió, sino por el voto solemne, ansi tambien por los desposorios no se entrega el desposado perfectamente, sino tan solaméte por el matrimonio.

La quinta dificultad es, que cosas sean licitas entre los desposados: y en particular se pregunta, si es licita la copula carnal. La razon de dudar es, porque como queda dicho por los desposorios el desposado adquiere algú derecho de justicia al cuerpo de la esposa. Luego sera licito tener copula carnal con ella.

A esta dificultad digo lo primero, ser cosa certissima, y muy aueriguada, q́ los desposados por palabras de futuro, no pueden tener copula carnal: y si la tienen, pecan mortalmente. En esto côuiené todos los Doctores, y particularmente lo enseña Cayetano, y Nauarro. La razon es, porq́ por el desposorio no se adquiere derecho perfecto, y dominio del cuerpo d̃l desposado, sino tã solaméte, se adquiere vn derecho imperfecto al cuerpo del desposa Luego no es licita la copula carnal, y el vsar del cuerpo del desposado có tal vso. A la razó de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Caie. 2. 2. q. 54. art. 4. Nauar. in man. c. 16. num. 12.

Digo lo segundo, que por este derecho, q́ tienen los desposados son licitas algunas cosas entre los mismos desposados, como son abraços, y osculos y tocarse la mano, y otros tocamiétos semejantes, q́ de si no son impudicos. Lo qual se entiéde no auiédo peligro de pollució, porque auiendo el tal peligro, no seria licito Esto enseñan comúmente los Theologos, particularmente Cayetano, y Nauarro, en los lugares ya citados. La razon es, porque como queda dicho por los desposorios se adquiere algun derecho de justicia al cuerpo del desposado. Esto se confirma, porq́ el desposorio no es otra cosa, sino vn principio del matrimonio en el qual comiéça: luego los desposados podrá tener los tocamiétos, y osculos, que son como preuios y antecedentes a la copula carnal.

La sexta dificultad es, si vno despues de desposado con vna muger se casa de presente có otra, si este tal tuuiesse copula carnal có otra muger, si pecaria particular pecado contra la primera esposa. Dixe cótra la primera esposa, porq́ es cierta cosa, q́ seria adulterio contra la muger presente, có la qual esta agora casado.

A esta dificultad se responde facilmente, q́ en tal caso no ay pecado particular contra la primera esposa. En esto han de côuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque como diremos abaxo, el primer desposorio se deshaze por el matrimonio de presente. Luego ninguna injuria se haze a la primera esposa.

La septima dificultad es, de la promessa de casamiento, que se haze debaxo de condició, si el Papa dispensare: si tiene verdadera razon de desposorio. Pongo exéplo. Tienen dos canonico impedimento, porque son parientes, o afines dentro del quarto grado, y danse las palabras, y prometen de casarse, y hazen este cócierto con esta condicion, si el Papa dispẽsare. La dificultad es, si el tal contrato, y la tal promessa tienen verdadera razon de desposorio. Esta dificultad se trata muy a la larga en mi tratado de matrimonio. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que el tal contrato no tiene razó de desposorios, ni obliga en consciencia, aúque venga la dispensació, y se ponga la tal condicion. Esta sentencia tiene Victoria, y Soto, y Syluestro, y Innocécio, y Panormitano, y otros muchos La razon es, porque si el contrato se celebrasse sin condicion ninguna entre los que tienen legitimo impedimento, no seria valido, ni induziria obligacion en consciencia, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera, si se pone la condicion: porque esta condicion siempre se entiende en el contrato. Esto se confirma, porque si el tal impedimento sobreuiniesse y se siguiesse a los desposorios, se deshazen los desposorios, como es cosa notoria en derecho. Luego lo mismo sera, quando antecede al desposorio. Porque mas facil cosa es impedir, que no sa siga vna cosa que no deshazerla.

In addit. q. 47. art. 5. dub. 2. Victor. in sum. tit. de matrimo. num. 258. Sot. in 4. d. 29. q. 2. art. 1. Syl. v. matrim. 3. q. 9. Innoc. & Panor. c. sup. eo, de conditionibus appositis. Ca. veniés de eo qui cognouit consanguineam vxoris, &c. super eode cósanguinitate & affinitate.

La segunda sentécia es, que la tal promessa tiene verdadera razon de desposorio, y obliga en consciencia, venida la dispensació. Esta sentencia tiene Adriano, y el M. Cano, y la suma Angelica, y muchos discipulos de S. Thomas la siguen agora, tiene la Couarruuias, y Acosta, y la suma Rosela, y Syluestro, y otros muchos Doctores. Esta sentencia se prueua, porque

Adria. in 4. in ma. de matri. q.10. Angelus verbo matrimonium Cona. super quartũ Decretalium p. 2. c. 8. §. 5. nu. 12. Aceña, lib. 1. Select. c. 8. n ult. Sũ. Ros. vt refert Silues. loco citato. Angles in suis floribus, in materia de matri. q. de consensu conditionato. arti. 2. Sot. lib. 6. de iust. q. 2. art. 1.

que muchas vezes es necessario para el bien comun que se celebre el contrato del desposorio debaxo desta condicion: y no esta prohibido en derecho el celebrarse debaxo de la tal condicion. Luego licito es celebrarlo debaxo de aquella cõdicion, y es obligatorio en consciencia, y de tener razõ de desposorio. Esto se confirma porque quãdo ay alguna difficultad acerca de algun beneficio, licito es prometer alguna pension con esta condicion, si el Papa dispensare aunque sin la tal condicion el contrato ser a illicito, y simoniaco, y con la condicion es obligatorio en consciencia. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

La tercera sentencia es, que la tal promessa no tiene razon de desposorio, ni obliga como tal, pero puesta la condiciõ obliga de justicia. Esta sentẽcia tiene Angles. La primera parte la prueua cõlos argumẽtos dela primera sentẽcia. La segũda parte se prueua porq̃ la promissiõ simple en materia graue, qual es la de matrimonio obliga de justicia, como lo tienẽ muchos autores, y entre ellos el Maestro Soto.

A esta difficultad digo lo primero, que la tercera sentencia no me parece verdadera. La razon es porque como se dira en la materia de voto, la promissiõ simple aunque sea de cosa grauissima, no obliga de justicia.

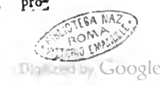
Digo lo segundo, que la primera sentencia es probable. Esto se prueua con la autoridad de los Doctores, que tienen la tal sentencia, y con la razon hecha en su fauor.

Desta sentencia se sigue cõ el Maestro Soto, que las personas q̃ no son legitimas, si prometen casarse con aquella cõdicion, si el Papa dispensare, si pretenden hazer desposorio, pecan mortalmente, sino es q̃ los escuse la ignorancia, o buena fe. Y sera mas graue el peccado y peccado de sacrilegio, si juran el tal desposorio. La razon es, porque el tal contrato es illicito, y esta prohibido en el derecho, por lo qual el juramento cae sobre materia prohibida. Pero dize Soto, que sino pretendẽ los tales desposarse, sino obligarse de cierta honestidad para que los gastos de la dispensaciõ, no se hagã en vano, o por otra justa, y legitima causa, en el tal caso no sera peccado ninguno. Otros Doctores enseñan, que en el tal caso no seria licito jurar. La razon es, porque ya no pretenden obligarse de honestidad, sino de necessidad, y el juramento cae sobre cosa prohibida.

Digo lo tercero, que la segunda sentencia es mucho mas probable. Esta resoluciõ se prueua cõ la autoridad de los Doctores q̃ la tienen, y cõ las razones hechas en su fauor: de suerte, q̃ es verdadero contrato, y tiene verdadera razõ de desposorio debaxo de la tal cõdicion, y obliga de justicia en cõsciẽcia. Pero esta resoluciõ tiene ciertas limitaciones, y para declararlas se ha de aduertir, q̃ ay dos maneras de impedimentos. La primera manera es, quando el impedimento haze las personas inhabiles para contraher qual es el impedimẽto de consanguinidad, y affinidad dẽtro del quarto grado. La segunda manera de impedimẽto es que no haze inhabiles ni illegitimas las personas, sino tan solamẽte impide, de suerte, que no se puede hazer el matrimonio sin pecado mortal. Esto supuesto la primera limitaciõ es, que si el impedimento es tal, en el qual no suele auer dispẽsacion, en el tal caso, la promessa de ambas partes aunque se haga debaxo de condicion, si el Papa dispensare no tiene verdadera razõ de desposorio. El exemplo claro es en el primer grado de la linea transuersal, que es entre hermanos, en el qual no ay dispensacion. La razon es clara, porque la tal condicion siendo impossible en derecho, es como sino se pusiera: y sino se pusiera, el tal contrato no era valido. Luego tampoco es valido poniendosela. La segunda limitacion es, si el impedimẽto es tal que se suele dispensar en el auiẽdo causa razonable, y los que quieren contraher no tienen la tal causa, en el tal caso la promissiõ no es obligatoria en cõsciencia, ni tiene razon de desposorio. La razon es, porque el tal matrimonio no se puede hazer sin dispẽsacion, y los tales no tienẽ causa razonable para pedir dispensaciõ, y assi serà peccado mortal el pedirla. Luego la promessa no es obligatoria en consciencia. Porque obligaria a pecar mortalmente. Pero si el impedimanto es tal, q̃ se suele dispensar en el por causa razonable, y los contrahentes tienen la tal causa, en el tal caso la promessa hecha debaxo de condicion, si el Papa dispensare obliga en consciencia. De lo qual se sigue, que si vn fiel promete a la infiel de casarse con ella, si se cõuierte a la Fe, la tal promessa tiene verdadera razon de desposorio, y le obliga en consciencia, y si ella se conuierte a la Fè esta obligado a casarse cõ ella. Esta sentencia es la mas probable declarada desta manera, y la q̃ esta en el vso en la Iglesia. A las razones de las otras sentencias facilmente se responde de lo dicho. Toda via queda difficultad, quando el impedimento no es dirimente, sino impediente, si los desposorios hechos debaxo de condicion sean validos y obliguen en consciencia. El exemplo es, si Pedro hizo voto de castidad, y promete a Maria que se casara con ella, si el Papa dispensare.

A esta difficultad se responde, que segun la mas probable sentencia, la tal promessa hecha de ambas partes debaxo de aquella condicion tiene verdadera razõ de desposorio, y obliga en cõsciencia. Esto conuencen las razones hechas por la sentẽcia, q̃ vamos siguiendo. Pero ha se de aduertir, que ay gran differẽcia entre todos los demas impedimẽtos, q̃ tan solamente impiden, y el voto de castidad, que el que

pro-



promete con los demas impedimentos debaxo de la condicion, si el Papa dispensare esta obligado a procurar la dispensacion, y si el Papa dispensare, tiene obligació de casarse. Pero el que hizo voto de castidad, y prometio de casarse, si el Papa dispensasse no tiene obligacion de procurar la dispensacion, aunque tenga legitima causa para pedirla. La rasó es, porque los desposorios de futuro se pueden deshazer por el voto simple de castidad, que sobreuiene a los desposorios. Luego lo mismo sera del voto de castidad, que antecede.

Todo esto nace, y procede de que el voto de castidad pertenece al estado de perfection. Pero si el Papa dispensasse en el tal voto estaria obligado a cótraher, porq ya no tiene voto sino fuesse q quisiesse hazer voto de nueuo.

Tambié se ha de aduertir, que en toda sentencia se ha de dezir, que si dos parientes, o affines dentro del quarto grado, se dieron la palabra de contraher matrimonio: y por auerse dado la palabra, ella le entrego su cuerpo, y tuuieron copula: en el tal caso el esta obligado a procurar la dispensacion, y alcançando la tiene obligacion de casarse con ella. Porque aunque fuesse asi, que la tal promessa no tuuiesse razon de desposorio, có todo esso auria obligacion por razon del daño que le hizo. Esto enseña Syluestro, y otros muchos Doctores. La duda octaua es, supuesto, que la promessa debaxo de condicion tiene verdadera razon de desposorio conforme a lo dicho, si los desposados podran tener licitamente, y sin pecado alguno, tocamiétos y osculos. El exéplo es, quando estan dos cócertados de casarse, si el Papa dispensare en el impediméto, que tienen de consanguinidad, o affinidad. La duda es, si estos tales podran tener los tales tocamientos, y osculos antes que venga la dispensacion. La rasó de dudar es, porq como queda dicho, estas cosas son licitas entre los desposados, y estos tales verdaderamente son desposados conforme a esta sentencia. Luego licitos son los tales tocamientos, y osculos, como entre los demas desposados.

Sylu. verbo, luxuria. q. 5.

A esta difficultad se respóde ser lo más cierto, que no son licitos. La razon es, porque no son desposorios absolutamente, sino debaxo de condicion. Como ay impedimento para el matrimonio, ansi tambien ay impediméto para las cosas preuias, y antecedentes al mismo matrimonio. A la razon de dudar se responde facilmente, que estas cosas son licitas entre los desposados absolutamente, y que no tienen impediméto. Pero no son licitas entre los desposados debaxo de condicion, y que tienen impedimento.

Quinta cóclusion. No es de essencia del matrimonio, q los desposorios precedan al mismo matrimonio. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y Fray Alonso de Vega, y comunmente los Doctores. La razon es, porque puede muy bien acontecer, q algunos se casen immediatamente, sin que preceda cótrato ninguno de desposorio: luego el tal contrato no es necessario ni essencial al matrimonio.

Sot. in 4. dis. 27. q. 2. artic. 1. Veg. en la Sylua. lib. 3. cas. 16.

Sexta conclusió. La edad de siete años es la conueniente para cótraer el desposorio de futuro. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y yo muy particularmente en el trata do de matrimonio. El Maestro Soto y Fray Manuel Rodriguez, Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque para contraher desposorio de futuro es necessario, q los contrahentes tengan algun vso de razon acerca de las cosas, que estan por venir: porque el desposorio es vna promessa del matrimonio futuro: y en la edad de siete años regularmente ay tal vso de razon. Luego la tal edad es có ueniente para los desposorios.

D. Tho. in add. q. 43. art. 2. Sot. in 4. dist. 27. q. 2. art. 2. Ma. Rodrig. in sum. capi. 242. có. 2. c. veniens, de sponsa. ca. literas. c. accessit. capit. duo pueri, de desponsatione impuberum

La primera difficultad es. Si para los desposorios es necessaria la edad de siete años, de tal suerte, y calidad, q sino los tienen cúplidos no sea valido el desposorio. En esta difficultad algunos Doctores tienen, q los tales desposorios no son validos, aunq los desposados tengan vso de razon. Esta sentencia tiene Panormitano, Couarruuias, y cita a Palude. Estos Doctores enseñan, q sino estan cumplidos los siete años, aunque sea poca la distácia, no son validos ni obligan en cósciencia. Prueuase, porque la professió hecha antes de cúplidos diez y seys años, no es valida, porq el Cócilio Tridentino en la sesion veynte y cinco, en el capitulo quinze determina, q no se puede hazer antes de diez y seys años cumplidos. Y es asi q el derecho en los lugares citados determina, que la edad necessaria para los desposorios es la de siete años. Luego antes de cúplidos los siete años, el desposorio no es valido, ni obliga en cósciécia. Esta sentencia no es improbable.

Panor. cap. iuuenis de sponsal. Couar. sup. per quartum decretalium par. 1. ca. 2. n. 1. Pal. in. 4. d. 27. q. 1. arti. 2.

La segunda sentencia es contraria a esta, y dize, que si los desposorios se hazen vn poco antes de los siete años, son validos, y que la malicia y prudécia suple lo que falta de edad. Esta sentencia enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del septimo argumento. Esta misma tiene Soto, y Victoria, y comunmente los Thomistas, y la glossa.

Soto. loco citato. Victoria in sum. num. 65. Glos. capi. iuuenis, & ca. sponsam, de spósalibus.

Digo lo primero, q si los que quieren contraher no tienen vso de razon los desposorios no son validos, aunque tengan cumplidos los siete años. En esta resolucion conuiené todos los Doctores. La razon es clara, porque para contraher, y hazer semejante contrato, que ha de ser libre y voluntario, es necessario, que tengan los contrahentes vso de razon: luego no le teniendo no es valido.

Digo

Digo lo segundo, que teniendo suficiente vso de razon para los desposorios, aunque disten vn poco de la edad de siete años seriã validos los desposorios, y obligarian en consciencia, como si les faltassen quinze dias, o vn mes para cumplir siete años. Esto tienen los que tienen la segunda sentencia. La razon es, porque aqui tiene verdad lo q̃ traen comunmen- de Aristoteles que lo que dista poco, es visto no distar nada. Particularmẽte, q̃ la ley de derecho que pide edad de siete años lo haze, por que los contrahentes tengan vso de razon.

Aristo. 2. Phys. c. 1.

Digo lo tercero, q̃ si la distancia es mucha, aunque tengan suficiente vso de razon, el desposorio no es valido, como si les fatassen vn año, o dos para llegar a siete años. Esto tienen los Doctores, que siguen la segunda sentencia. La razõ es, porque la ley mira lo que regularmente, y comunmente acontece. Y regular, y comunmente en la edad de siete años, o proximamente a la tal edad tienen los hombres suficiente vso de razõ, para los desposorios. Y si algunos tienẽ el tal vso de razõ mucho antes, es cosa extraordinaria y fuera de regla. De lo dicho se respõde facilmẽte ala razõ de dudar.

La segunda dificultad es. Si es licito contraher, y hazer los dichos desposorios antes de siete años, y si es pecado, si es venial, o mortal. Esta dificultad tiene lugar en los cõtrahentes, y en los que les aconsejan, y en los que los induzen. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan, que no es pecado mortal desposarse antes de los siete años. La razõ es, porque no hazen injuria a tercera persona, ni irreuerencia al sacramento: porque alli no es sacramento: luego no es pecado mortal.

Digo lo primero, q̃ es muy mas probable, y casi cierto, q̃ es pecado mortal de su naturaleza, particularmẽte si se haze sin gran necessidad, y sin licencia del Obispo. Esta es comun sentẽcia de los Doctores, la qual tiene Syluestro, y cita a Palude, y a Panormitano, y Archidiacono y Hostiense. Tienela Nauarro, y la Glosa. La razon es, porque Nicolao primero en el capitulo vbi non est, estrechamente veda el cõtraher antes de legitima edad, sin vrgentissima necessidad. Luego señal es, que ay precepto, que obliga a pecado mortal. Verdad es, que alguna vez podia acontecer, que no fuesse pecado mortal porque los contrahentes tienen ignorancia inuincible del derecho.

Sylu. verbo matrimonio. 1. q. 6. Nau. in Manu. c. 22. nu. 31. glo. ca. vbi nõ est de desponsatio. impuberum.

Digo lo segundo, que los que dan consejo, o induzẽ a los tales para cõtraher antes dela legitima edad, tãbiẽ pecan mortalmẽte: porque dã cõsejo, ó induzẽ a hazer vn pecado mortal.

Digo lo tercero, q̃ los que contraen matrimonio, antes de tener legitima edad, pecã mortalmente. Esto tienẽ todos los Dotores. La razon es, porq̃ hazen contra el precepto, y mandato de Nicolao primero. Esto se confirma, porque de los tales matrimonios se siguen grandissimos inconuenientes.

A la razon de la primera sentẽcia se respõde facilmẽte, que aunq̃ no se haga injuria al sacramẽto, ni a tercera persona, con todo esso es pecado mortal por hazer cõtra el precepto ya dicho, y por los inconuenientes que se siguen.

La vltima dificultad es. Si los padres puedẽ prometer matrimonio por los hijos, y si los hijos pueden despues reclamar, y no consentir, quando fueren mayores. La razõ de dudar es, porque los padres pueden disponer de los bienes de los hijos, porq̃ son alguna cosa del padre: luego tambien pueden contraher desposorio por los hijos, de suerte que no puedan despues reclamar. A esta duda digo lo primero, auiendo alguna legitima causa, licitamente pueden cõtraher los padres por los hijos, si los hijos son pequeños: como si vuiesse poca paz entre algunos, y se hiziesse esto para el biẽ de la paz. Esto enseña el Maestro Soto, y es comun sentẽcia. Prueuase del derecho: en el qual se determina esto, y conuencese con la razon de dudar. En el tal caso los padres estã obligados a cumplir la promessa, quanto fuere de su parte, y procurar con el hijo que la cumpla.

Sot. in. 4. d. 27. q. 2. arti. 2. ad. 2. cap. duorum non c. de desponsatione impuberũ.

Digo lo segundo, q̃ para que aquellos desposorios sean validos siẽpre depende del consentimiento del hijo, quando fuere mayor, y puede el hijo reclamar y no consentir. Digo, que puede, y en este sentido, que no valdra el desposorio, sino es, que consienta el hijo. Pero ha se de aduertir, que puede consentir positiuamente, y formalmente, o tambien virtualmente, è interpretatiuamente, y de qualquiera manera son validos los desposorios. Esto se prueua del derecho, en el qual se determina esto.

Cap. 1. de desp. im pube. & c. veniẽ. eodẽ titu. in 6.

Digo lo tercero, que el hijo quando llegare à la edad de adulto, ha de cumplir lo que el padre prometio, y es muy deuido, que lo cumpla, y alguna vez sera pecado graue no lo cumplir. Esto se determina en el capitulo, dubio, y la Glossa en el mismo lugar. A la razõ de dudar se responde facilmente, que el hijo en los bienes temporales depẽde de la voluntad del padre, quãto al disponer dellos: pero en lo que toca a disponer de su propria persona no depende tanto de la voluntad del padre, porque es supuesto distincto: y ansi quanto a ser validos los desposorios depende de la voluntad del hijo, y de su consentimiento.

Septima conclusion. Los desposorios de futuro se dirimen, y deshazen por entrarse el vno de los dos en religion. Lo qual se ha de entender, aunque los desposorios sean jurados. Aduiertase, que es cosa cierta, que el voto simple de religiõ es suficiente para deshazer los desposorios, si antecede irritarlos, y annullarlos. La razõ es, porque ninguno puede hazer promessa

messa con iniuria, y agravio de Dios, y si se sigue el tal voto, deshaze los desposorios q̃ erã validos. Tambien el voto de castidad, que se haze quando vno se ordena de ordenes mayores, por fuerça, y virtud del derecho positiuo deshaze los desposorios. Toda esta es doctrina comun de los discipulos de S. Thomas.

D. Tho. in ad. q. 43. articu. 3.

Acerca desta conclusion es la primera dificultad, si vno se desposo por palabras de futuro, y jurò los desposorios, si puede passar a la religion, sin que primero se case. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, q̃ el que jurò los deposorios, esta obligado sopena de pecado mortal a cumplir el jurameto, y casarse, y despues puede passar a la religion si quisiere. Esta sentencia tiene Hostiense, y Innocencio. Esta sentencia se prueua: porque Alexando Tercero determina, que es cosa mas segura, que el que jurò los desposorios se case primero, y despues se passe a la religon, antes de la consumacion del matrimonio. Esto se confirma, porque el mismo Alexando determina, que no es cosa segura hazer contra el juramento, quando el juramento es tal, que el cumplirle no es dañoso para la salud eterna. Y en nuestro caso el cumplimiento del juramento no es dañoso para la salud eterna: porque puede casarse, y despues passar a la religion: luego està obligado a cumplir el juramento.

Cap. comissum de spõ. Cap. si vero de iure iur.

La segunda sentencia es, que en el tal caso puede licitameute passar a la religiõ, sin contraer primero: y puede hazer lo contrario, pero mas seguro es casarse, y despues passar a la religion. Esta sentencia tiene la Glossa, y el Abbad en el capitulo cõmissum, citado, y Couarruuias. Pero aduierte la Glossa, que si despues de los desposorios jurados hizo voto de religion, esta obligado a meterse religioso sin casarse primero. Esta sentencia se funda lo primero en lo que se dize en de echo, que ay obligacion de cumplir el juramento sino sea impedimento de mayor bien: y en el tal caso el tal jurameto es impeditiuo de mayor bien, como es cosa notoria. Luego no obliga. Lo segundo, porque en los desposorios simpre se entiende aquella condicion, sino es que quiera passar a la religion Luego aunque se juren, el juramento se ha entender con esta condicion. Lo tercero, porque el que se casa sin intencion de consumar el matrimonio, no cumple el juramento en el sentido que el otro recibe el juramento. Luego ociosa cosa es e impertinente el casarse on animo de passar a la religion.

Cou. super quartũ decretalium. p. 1. c. 5. n. 11. Capi. 3. de iure iurando.

La tercera sentencia es, que es pecado, si se casa, y despues passar a la religion. Esta sentencia tiene Palude, y Soto. Los fundamentos desta sentencia son los mismos, que de la passada. Otros Theologos dizen, que no es pecado ninguno.

Palud. in 4. di. 27. q. 1. ar. 3. Soto. dist. q. 2. art. 5.

A esta dificultad digo lo primero, que si se sigue alguna comodidad, y vtilidad a alguno de los desposados siempre se ha de cumplir primero el juramento, y casarse: y està, obligado a casarse aunque no aya juramento de por medio, y aunque aya hecho voto de religion. El exemplo es claro, si el desposado por palabras de futuro tuuo hijos de la desposada: en el tal caso se siguen algunas vtilidades, de que primero se case, y despues passe a la religion: y assi esta obligado a hazerlo assi. La primera vtilidad es, q̃ los hijos de la desposada sean ligitimos. La segunda, que la tal desposada sea tenida por muger de bien, y honrada, y que no dio su cuerpo, sino a su esposo, que le auia jurado el desposorio. Esta conclusion se prueua, lo primero de aquel capitulo cõmissum. Cuya legitima intelligencia es, que habla conforme al tenor desta conclusion. Lo segundo se prueua, porque como despues diremos, el juramento que se haze en fauor de alguna tercera persona, siempre se ha de cumplir si se sigue alguna vtilidad, o prouecho a aquella tercera persona, y en el tal caso siguesele vtilidad, y comodidad. Luego ha se de cũplir el juramento.

Digo lo segundo, que sino se le sigue vtilidad, ni comodidad ninguna, puede muy bien passarse immediatamente a la religion sin casarse primero. Esto conuencen las razones hechas en fauor de la segunda sentencia. Esto se confirma, porque el tal juramento se hizo en fauor de tercero. Luego si al tercero no se le sigue comodidad, ni prouecho ninguno, no obliga el tal juramento. La segunda dificultad es, si se deshazẽ los desposorios de futuro, por entrarse en la religion, de suerte, que si el vno se entra en religion aprobada, queden luego deshechos los desposorios. La primera sentencia es, que por entrarse tan solamẽte en la religion sin hazer profession, no se deshazen los desposorios. Esta sentencia tiene Palude, Sylvestro, Sancto Antonino, Durando, Couarruuias, y otros muchos Theologos. Prueuase, porque Sãcto Thomas en el lugar citado, soltando el primer argumento expressamente enseña, que los desposorios se deshazen por la professiõ solene, porque por tal profession el hombre muere al mundo. Y es assi, que por entrarse en la religion sin hazer profession no se muere el hombre al mundo Luego no se deshazen los desposorios. Lo segũdo, porque no parece que ay razon que conuença, que el que se entra en la religion si se buelue a salir no esta obligado a guardar promessa que hizo. Luego no se deshazen los desposorios por entrarse tan solamente en religion.

Palud. in 4. dis. 27. q. 1. ar. 3. nu. 3. Sylvest. ver. sponsalia. D. Anto. 3. p. ti. 1. c. 18. Durand. d. 27. q. 3. ar. 4. Cou. super quartũ decretaliũ. 1. to. ca. 5. num. Sot. in. 4. dis. 27. q. 2. ar. 5. Syl. loco immediato. Angelus verbo sponsa. 22.

La segunda sentencia es, que se deshazẽ los desposorios por solo el entrarse en la religiõ. Esta sentẽcia tiene Soto, Syluestro suma Angelica y Nauarro, y esta siguen comunmente

Naua. in Manu. ca. 22. n. 26.

los

los discipulos de S.Tho. A esta duda, se respō de, que la primera sentencia es probable, pero la segunda es muy mas probable. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor que son probables. La segūda parte se prueua con la autoridad de los Doctores q̄ la tienen. Prueuase tābien porque los desposorios se pueden deshazer por la voluntad de ambos los cōtrahentes. Y en el tal caso el que se entra en la religiō, ya declara su voluntad. Luego el otro podra muy biē querer deshazer el desposorio, y casarse con otro, o con otra, y assi se deshaze el desposorio. Esto se cōfirma, porque de otra suerte el que queda enel siglo no se podria casar, sino estaria obligado a guardar la promessa hecha. Demanera q̄ como el matrimonio rato, se deshaze por la professiō solene, ansi tābien el desposorio q̄ es preuio al matrimonio, se deshaze por el nouiciado q̄ es antecedēte a la professiō. Esto se entiēde quā do se entra en la religion de veras, y con animo de perseuerar en ella. Porq̄ si entrasse por vellaqueria, y por librarse del desposorio con proposito de salirse luego, seria diferente.

A la primera razon se respōde, q̄ el nouiciado y el entrar en la religiō, es vn principio de muerte espiritual: y ansi se deshaze el desposorio por el entrar en la religion. A la segūda razon se respōde, q̄ si el desposado dexa el habito, esta obligado a guardar la palabra por razon de la promessa passada. El exēplo esta claro. Porque es cosa notoria que los desposorios se deshazen por el matrimonio de presente. Con todo esso, si se le muriesse la muger al q̄ se caso por palabras de presente, despues del desposorio de futuro cō otra, si se le muriesse la muger estaria obligado a casarse cō la primera d̄sposada por razō d̄ la promessa passada

Toda via queda dificultad, porque si se deshizieron los desposorios, luego no queda obligado de justicia a guardar la promessa.

A esta duda se responde, que este tal no esta obligado a guardar la promessa de justicia por razon de los desposorios. Porque los tales desposorios ya se deshizieron: pero esta obligado de justicia por razon del cōtrato que precedio, el qual se rescindio sin culpa del otro contrahente. Y en caso que se aya deshecho el desposorio por matrimonio de presente, estara obligado muerta la muger por razon de la injuria que le hizo.

La tercera dificultad es, si por el voto de castidad, q̄ sobreuiene a los desposorios se deshazen los desposorios. En esta dificultad se habla del voto simple de castidad. Tābien se habla del voto simple, quādo se sigue al desposorio. Porque si antecede es cosa cierta y aueriguada, q̄ deshaze los desposorios, como se determina en el derecho. La razon es clara, porque son dos promessas incōpatibles: y la primera tiene mayor fuerça: porque se hizo a Dios. Luego los desposorios no tienen fuerça en el tal caso. Toda la dificultad es, quando el voto de castidad se sigue al d̄sposorio. En esta dificultad Syluestro refiere diuersas sentēcias.

Cap. rursus qui clerici. l. vouentes. c. unico, de voto & voti redemp. in 6. Syl. verb. spons. q. 7. D. Tho. in addi. q. 5. ar. 1. ad 1. Ric. in 4. d. 27. art. 3. q. 4. Sco. q. 2. art. 5. Antoni. 3. p. tit. 1 cap. 18. §. 10.

La primera sentencia es, que el tal voto de castidad deshaze qualesquier desposorios. Esta sentencia tiene S. Tho. Ricardo de Mediauilla Scoto, y Sant Antonino, y otros Doctores. La razō desta sentēcia es, porque el voto de castidad es bueno y sancto, y no se cōpadece cō los desposorios. Luego deshaze los desposorios: Esto se confirma, porque la obligacion del voto de castidad es mas fuerte, y mayor q̄ la obligaciō de los desposorio, porque se haze a Dios. Luego el voto de castidad deshaze los desposorios. De suerte, que aunque vno prometa de casarse, y jure la tal promessa siēpre va alli embeuida esta condicion implicitamente, sino es, que quiera passar a otro mejor estado, qual es el estado de la castidad.

La segunda sentencia es que el voto de castidad, que sobreuiene a los desposorios no los deshaze. Esta sentencia tuuo Victoria como se dize comunmente, y le siguen algunos discipulos suyos. La razon es, porque Dios no acepta la promessa de cosa deuida a otro: y en el tal caso el desposado deue dar su cuerpo a la desposada, y casar cō ella. Luego la promessa del voto no deshaze los desposorios. Esto se cōfirma, porque el voto de castidad no dize estado de perfection. Luego no puede deshazer los desposorios, q̄ dizen orden al estado perpetuo de matrimonio. La tercera sentencia es, que los desposorios no jurados, se deshazen por el tal voto de castidad, pero los jurados no. Esta sentēcia tiene Maiores. La razō desta sentencia es, porque quādo los desposorios no son jurados preualece el vinculo del voto, que pertenece a la virtud de religion: pero quādo son jurados, el vn lazo, y el otro pertenecen a la virtud de religion: y algunos hā querido dezir, q̄ la obligaciō del juramēto es mayor. Luego entonces no vence la obligacion del voto.

Maior. in 4. d. 27. q. 5 ad secundum.

La vltima sentencia es, que los desposorios por lo menos quando no son jurados se deshazen de la vna parte tan solamēte, y es de parte de aquel q̄ no hizo el voto de castidad, pero no se deshazen de parte de aquel q̄ hizo voto de castidad De suerte, q̄ el que hizo voto de castidad queda obligado a los desposorios: pero el q̄ no hizo voto, no queda obligado. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado. La razon deste autor es, porque tiene por opinion, que el q̄ haze voto de castidad, despues de los desposorios, sino tiene animo de entrar en religion, peca mortalmente, y haze injuria al otro desposado. Toda esta dificultad cōsiste en entender si es licito el hazer voto de castidad

dad

dad despues de los desposorios: porq̃ si es licito, sera valido: y siendo valido, deshaze los desposorios: porque no es compatible con ellos.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ la vltimà sentencia no tiene probabilidad. La razon es, porque los desposorios dizẽ promission de ambas partes, como q̃da ya determinado. Luego si se deshazẽ, de ambas partes se deshazẽ. Esto se cõfirma, porque es cosa improbable dezir, que el que haze voto de castidad sin animo de entrar en la religion, peca mortalmẽte.

Digo lo segundo, que la tercera sentẽcia tãbien me parece improbable, aunque no tanto como la passada. La razon es, porq̃ lo mismo es quanto a esto de los desposorios jurados, y de los no jurados. Digo lo tercero, que la segũda sentencia es probable, como se conuence con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor.

Digo lo vltimo, que la primera sentẽcia es la mas probable de todas, y la que se ha de seguir. Esto se conuence con la autoridad de los Doctores, q̃ la tienen, y con las razones hechas en su fauor. De lo qual se sigue, que si se desposaron dos, y el vno despues del desposorio hizo voto de castidad, el otro q̃ no hizo el tal voto, en sabiendolo podra muy biẽ casarse cõ otro, porque el que hizo voto, cedio a su derecho. Esta sentencia como esta explicada enseña el M. Soto, y Nauarro, y Cordoua, y fray Manuel Rodriguez. A las razones de las demas sentencias, se responde facilmẽte teniẽdo atencion a lo q̃ queda dicho en esta sentẽcia.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5. & d. 37. q. 3. art. 1. Nauar. in Manu. ca. 22. n. 2. Cord. d. cõsib. q. 136. Man. Rod. in sum. t. 243. cõ. 3.

Todauia queda dificultad, que deue hazer el que hizo el tal voto, si en el foro exterior le obligan a que se case, y cũpla la promessa.

A esta dificultad se respõde, que en el foro de la consciencia nũca esta obligado. La razõ es, porque la tal sentẽcia se funda en falsa presumpcion: porque se presume, q̃ no guardara el voto de castidad fuera de la religiõ. Y la sentẽcia q̃ se funda en falsa presumpciõ no obliga en consciẽcia. Aduiertase, q̃ el otro desposado no puede casarse hasta q̃ publicamẽte conste del voto hecho, como lo aduierte Cordoua en el lugar alegado, y tãbiẽ lo enseña Syluestro. La razon esta clara, porque se escandalizarian con mucha razon viendo que se casa cõ otro, y que no cumple con el primer desposorio.

Desuerte que la primera causa, por la qual se deshaze el desposorio, es por entrarse en la religion, a la qual se reduze el voto simple de castidad.

Octaua conclusion. La segũda causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunque sean jurados, es el matrimonio de presente cõ otra muger. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho, en el qual expressamẽte se determina esto. Lo segũdo se prueua cõ razon, porq̃ mayor obligaciõ es la del matrimonio que no la del desposorio: porque en el matrimonio ay donacion, y entrega, y en el desposorio tã solamẽte ay promessa: luego el tal matrimonio deshaze el desposorio. De suerte q̃ aũque peque mortalmẽte el q̃ se casa auiendo precedido desposorio, cõ todo esso el matrimonio es valido, y tiene fuerça de deshazer los desposorios passados. Pero ha se de aduertir, q̃ si se casa el desposado, y se deshazẽ los desposorios, si despues se le muere la muger tiene obligacion de casarse con la primera desposada, si ella quiere. Principalmente tiene esto verdad, si jurò los desposorios. La razõ es clara, porque queda libre, para guardar la primera promessa, y el juramento. Verdad es, que si este tal tuuiesse muchos hijos de la muger con quien se caso, desuerte que no pudiesse comodamente sustentarlos, si se casasse segunda vez, o fuesse tan viejo, que no estuuiesse ya apto para el matrimonio, no estaria obligado a casarse con la primera desposada. Esto es como dizẽ los Theologos per accidens: porque de su naturaleza, obligacion ay de casarse con la primera desposada.

Ca. sicut. c. si inter. c. adolescẽs. de spons. c. 1. de sponsa duorum.

Nona cõclusiõ. La tercera causa, por la qual se deshazẽ los desposorios, aũque seã jurados es el impedimento de afinidad, q̃ sobreuiene a los desposorios. En esta conclusion conuienen todos los Theologos El exemplo es, si vno de los desposados tiene copula carnal cõ vna parienta de la desposada dẽtro de los grados prohibidos: prueuase esta cõclusion del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque entonces tiene impedimento para contraher: luego no tiene obligacion de contraher matrimonio: y por consiguiente se deshazen los desposorios, aunque seã jurados. Lo mismo es de qualquier otro impedimento, que impide, y dirime el matrimonio. Tambien la fama publica del tal impedimento, y el escãdalo es suficiente para deshazer los tales desposorios, como se determina en el derecho. Pero aduiertase, que si el impedimẽto fuere oculto, de suerte que no lo sepa nadie, sino el desposado, està obligado el tal desposado a buscar dispensacion, antes de contraher matrimonio, si algun estraño supiere delicto secreto, si ay esperança, que el desposado se enmẽdara, y buscara el remedio ha le de amonestar primero. Pero si no ay tal esperança, ha lo de dezir al ordinario, como a padre, para q̃ ponga remedio.

Ca. veniẽs 1. & 2. c. ex literis de eo qui cognouit. consangui neã vxoris Cap. cũ in tua de spõ.

Decima conclusion. La quarta causa, por la qual se deshaze los desposorios, aunque seã jurados, es la voluntad y consentimiento de ambos los desposados. La razon es, porq̃ el cõtracto, q̃ de su naturaleza es dissoluble se puede deshazer por la volũtad de los cõtrahentes: y cada vno dellos puede ceder a su derecho: y el contracto de los desposorios de su naturaleza es dissoluble. Luego puedese deshazer por la

volun-

voluntad de ambos los desposados. Esto tiene verdad, aunque sean jurados, porque el juramẽto se ordena al biẽ y comodidad de los mismos cõtrahẽtes. Esto tienẽ todos los Theologos, y Iuristas, y esta determinado en el derecho.

Cap. 2. de sponſ.

Vndecima conclusion. La quinta causa, por la qual se deshazen los desposorios, es alguna graue enfermedad, qual es la lepra, o el mal Frances. Lo mismo es si ay alguna deformidad señalada, qual seria si a vno le sacasẽ los ojos, o le cortassen las narizes. Aduiertase que si estas cosas anteceden los desposorios, y las ignora el desposado, justamente se deshazẽ los desposorios. La razon es, porque seria inuoluntario el tal contracto, y tambien, porque el desposado aborreceria a la otra parte, y el tal matrimonio no podria tener buen fin. Esto esta determinado en el derecho.

Duodecima conclusion. La sexta causa, por la qual se deshazen los desposorios es la fornicaciõ de vno de los desposados: de suerte, q̃ si vno dellos comete el tal delicto se deshaze el desposorio. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero, porq̃ assi esta determinado en el capitulo, quemadmodũ de iure iurando. Lo segundo se prueua, porque el tal ya comiença a quebrar la fee, y se presume justamente que no la guardara. Esto se confirma, porque el matrimonio se deshaze por la fornicacion quanto a la cohabitaciõ como despues se dira: luego los desposorios se deshazen quanto al vinculo y obligacion. Porque menor vinculo es el del desposorio.

Cap. lite. de cõiugio leproſorũ, & c. quemadmodum, de iureiu.

Aduiertase que esto tiene verdad aunq̃ los desposorios sean jurados. Porque el juramẽto tan solamente obliga, quando obligan los desposorios. Tambien se ha de entender, que esto tiene verdad, quãdo el desposado no tiene culpa, y pide que se deshagã los desposorios. Porque si este tal quiere casarse, no obstante la injuria, que el otro le hizo, el otro esta obligado a guardar la fee, y casarse. La razon esta clara, porque de otra suerte la fornicacion cometida seria fauorable al que la cometio.

La dificultad es, quando alguno tuuo copula carnal con la desposada por violencia, si en el tal caso se deshazen los desposorios. La razon de dudar es, porque entonces sin culpa la desposada huuo la tal copula: luego no es cosa cõueniente, que se deshagan los desposorios por la tal copula, que no es voluntaria. En esta dificultad Couarruuias enseña, que no se deshazen los desposorios.

A esta dificultad, se responde, que sin duda ninguna en el tal caso se deshazen los desposorios. Esta sentencia tiene Syluestro, y el M. Soto, y Nauarro. Prueuase lo primero del Derecho en el capit. raptor. 27. quæst. 2. En el qual se determina esta verdad mirando muy biẽ la glossa en el mismo capitulo. Lo segundo se

Couarr. 4. decret. p. 2. c. 5. n. 3. Syl. verb. sponſa. q. 7. Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5. Nauar. in Manu. c. 22. n. 25.

Addit.

prueua, porque seria cosa durissima obligar al tal q̃ se casasse cõ la tal muger, y del tal matrimonio se siguirian grandes inconuenientes.

A la razon de dudar se responde facilmẽte, que aunque ella no tenga culpa en la tal copula, con todo esso se deshazen los desposorios por el bien del matrimonio, por las razones ya dichas.

De la resolucion desta dificultad se responde facilmente a otra que podria auer, quando la desposada tuuo copula con otro, pensando con ignorancia inuincible, que era su proprio desposado. En el tal caso como en el passado se ha de dezir, que se deshazen los desposorios por las razones ya dichas.

Tambiẽ se ha de aduertir, que esta doctrina se ha de estẽder a la fornicacion, q̃ huuo antes de los desposorios, quando al tiẽpo de prometerlos se entendio, que era dõzella y como tal se prometio. Esto enseña Soto, y Syluestro, y Nauarro. La razon es clara: porque seria durissima cosa obligar al esposo a que se casasse cõ la tal muger, y no se esperaria biẽ del tal matrimonio. Tãbien se ha de estender a la fornicacion espiritual, como si vno de los desposados se apartasse de la fee. En el tal caso se deshazen los desposorios, y con mucha razon. Esto esta determinado en derecho.

Sot. in 4. q. 27. q. 2. ar. 5. Syl. vbi. Nau. in Man. c. 22. n. 25. Ca. nõ solũ. 28. q. 1.

Tercia decima conclusiõ. La septima causa de deshazer los desposorios es, quãdo vno dellos se ausenta, y se va a lexas tierras. En el tal caso se deshazen los desposorios, aunq̃ seã jurados. Esto enseñan comunmente los Doctores, principalmente los discipulos de S. Tho. y yo muy en particular en el tratado de matrimonio, y Couarruuias, y el M. Soto, y Fray Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero del derecho en el capitulo de illis, desponsa ibus: en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua con razon, porque por el mismo caso, que se va a lexas tierras, parece que cede a su derecho, luego deshazense los desposorios.

D. Tho. in add. q. 43. ar. 3. Couarr. in pra. quæſt. q. 6. n. 8. Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 3.

Ha se de aduertir, que en el tal caso se ha de buscar el desposado, y esperarle, cõforme a lo que se determina en las leyes ciuiles. Las quales mandan, que si no se sabe en q̃ lugar esta, le hã de esperar por tres años. Assi se determina en el derecho ciuil. Pero si el tal esposo estuuiere dentro de la prouincia le han de esperar por espacio de dos años. Esto se determina en el derecho ciuil. Y si le hallaren, y diere justa causa, y razonable de su tardança, la esposa le deue aguardar hasta que cesse la tal causa. Esto se determina en el derecho ciuil.

Man. Rod. in ſum. c. 243. cõ. 4. L. 2. C. de repudys, l. Regia. §. ti. 1. p. 4. L. 2. C. de ſponſ. L. ſepe, de ſponſ.

La dificultad es, si estas leyes obligan en consciencia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que las tales leyes no obligan en consciencia. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto, que lo disputa.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5. Syl. verb. ſpõſa 2. q. 10.

A esta dificultad se responde, que estas le-

c ... yes

yes obligan en consciencia. Ansi lo enseña Sylvestro, y otros Doctores. La razon es, porque aquellas leyes son justas, y sanctas: y no estan abrogadas por el derecho canonico: luego obligan en consciencia. Esta es la verdad, aũque el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado parece que dize lo contrario.

Quartadecima conclusion: Los desposorios se deshazen quando en el tal contracto se pone termino y dia señalado para contraher matrimonio, y llegado el tal dia vno de los desposados no quiere cumplir la promessa: en el tal caso el otro queda libre para deshazer los desposorios. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Pruevase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es clara, porque en el tal caso el desposado no cumple con el contrato celebrado, y con la obligacion hecha para tal dia.

Cap. sicut despons.

Quarta decima conclusion: La nona causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunq̃ sean jurados, es quando los desposorios se hizieron debaxo de condicion, y no se cũple con la tal condicion. El exemplo es, quando le prometieron en dote alguna cantidad de dinero y no se la dan, o no se la pueden dar: en el tal caso se deshazen los desposorios. Esta conclusiõ tienen todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del derecho, que lo determina asi. Lo segundo se prueua con razõ: porque entonces el contrato esta hecho debaxo de condicion: luego si no se cumple la condicion, no obliga el contrato.

Ca. de illis de condit. appositis.

Decima sexta conclusion. La decima causa, por la qual se deshazen los desposorios, es el defecto de la edad. El exemplo es si hizieron contrato de desposorio, y se casaron antes del tiempo determinado por el derecho, que son doze años en la muger, y catorze en el varon: entonces si qualquiera [de] ellos reclamare, se deshazen los desposorios. Esta conclusion enseñã los discipulos de S. Thomas en el lugar citado. Esta conclusion se determina en derecho. Pero ha se de aduertir, que si el vno tenia edad para matrimonio, y el otro no, el que la tiene ha de aguardar al otro hasta que la tenga: y si el menor consintiere en el matrimonio, el mayor no puede reclamrr, ni apartarse del tal contrato.

Ca. de illis, & c. a nobis de despõsatione impuberum.

Decima septima conclusion. La vndecima causa de deshazerse los desposorios es, quãdo se leuantan grandes enemistades entre los desposados, o se descubren algunos grandes vicios que no se sabian antes. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso justamente se pueden temer malos fines del dicho matrimonio. Esta razon es muy conforme a derecho.

C. ex litere quesiuit de spons.

Decima octaua conclusion: La duodecima causa de deshazerse los desposorios, es qualquiera causa q̃ de nueuo sobreuiene a los desposorios: la qual si la huuiera al principio, impidiera los tales desposorios. Esta conclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Juristas. La razon es, porque si al principio la tal causa deshiziera los desposorios, cierta cosa es, que los deshaze despues, porque el tal contrato con la tal causa, no es voluntario.

D. Tho. in 4. d. 27. q. 2. ar. 3. ad 3.

La dificultad es acerca destas causas, si es necessaria la authoridad del juez, para que se deshagan los desposorios, o si basta la authoridad particular de los mismos desposados.

Digo lo primero. Si los desposorios se celebraron en secreto, no es necessaria la authoridad del juez para deshazer los desposorios. Esta es comun sentencia de todos los Doctores en la distinction veynte y siete. Ansi lo tiene Ricardo, y S. Antonino en los lugares citados. La razõ es, porque los tales desposorios no estan subjectos a la potestad publica, siẽdo secretos, y por otra parte ay legitima causa para deshazerlos: luego para este efecto no es necessaria la authoridad del juez. Digo lo segũdo, quãdo los desposorios son publicos es necessaria la authoridad del juez, a lo menos para que se haga esto mejor. La razon es, porq̃ los tales desposorios ya estan subjectos a la potestad publica. Luego cosa decente es, que la misma publica potestad los deshaga.

Digo lo tercero, quando los desposorios, y la causa de deshazerse el desposorio es publica, no es necessaria, absolutamente hablando la authoridad del juez para deshazerse los tales desposorios en el foro de la consciencia. De suerte, que no sera pecado apartarse por su propria authoridad de los tales desposorios. La razon es, porque los desposorios se deshazen en el foro de la consciencia, por las causas alegadas, y trahidas: luego si las tales causas son notorias, y publicas, no sera necessaria la authoridad del juez. Esto se entiende hablando de si, porque en algun caso raro por razon del escandalo podra ser necessaria la authoridad del juez para deshazer los tales desposorios: pero esto raras vezes: por que si la causa es notoria cessa la razon de escandalo.

Digo lo quarto, que quãdo los desposorios son publicos, y la causa de deshazerse los desposorios, es dudosa en derecho, o en el hecho, es necessaria aun en el foro de la consciencia la authoridad del juez, que determine por su sentencia la tal duda, y deshaga los desposorios. La razon es, porque los subditos en sus dudas hã de acudir al juez como lo dize Aristoteles: y con la sentencia del juez y con su difinicion quedan seguros en consciencia.

Arist. 5. c. 4.

Digo

Digo lo quinto. Todas las vezes q̃ los desposorios se deshazen por el matrimonio, que sobreuiene cõ otra persona, o por entrarse en la religion, no es necessaria la sentencia del juez para deshazer los desposorios, aunq̃ sean publicos. En los demas casos necessaria es la autoridad del juez, o por lo menos declaratoria sobre el derecho dudoso, o sobre el hecho dudoso. La primera parte es de S. Thomas en el lugar citado, en el articulo tercero, y le siguen todos los Doctores en la distinctiõ veinte y siete. La razõ es, porque en aquellos dos casos el derecho es notorio, y el hecho tambien: porque el matrimonio que deshaze los desposorios, se ha de hazer in faciæ Ecclesiæ, y el entrarse en la religion tambiẽ es notorio, porque se haze con solenidad. La segunda parte de la conclusion es manifiesta.

Capitulo. IIII. De la difinicion del matrimonio.

D. Tho. in add. q. 44. per totum. Doctores in 4. d. 27. Sot. q. 1. Syl. v. matrim. 1. q. 1. Couar. super 4. decret. c. 1.

PRimera conclusion. El matrimonio tiene varias, y diferentes difiniciones. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y Couarruuias, y yo en el tratado de matrimonio, en el lugar citado de S. Thomas. Esta conclusion no se puede prouar de otra manera, sino es declarandola. Para su declaracion se ha de aduertir, que en el matrimonio ay seys cosas. La primera, el consentimiento interior, con el qual se quiere entregar al otro. La segunda es, el contrato exterior, q̃ se haze con señales, o con palabras, cõ el qual se declara el interior consentimiento. La tercera es, la tradicion de los cuerpos de ambas partes, que es como efecto del contracto. La quarta es, la conjunction, y orden, y relaciõ que ay entre marido y muger, en orden al fin del matrimonio. La quinta es, la obligacion que se cõsigue a pagar el debito, o la deuda del matrimonio. La vltima es, la facultad, y derecho que tiene a pedir el debito marital. Entre todas estas cosas es necessario saber, qual es lo essencial del matrimonio, para que se ponga en su difinicion. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ el matrimonio se puede tomar de dos maneras. La primera es, por el contrato matrimonial, q̃ se haze entre el marido y la muger. La segunda es, por el vinculo, y lazo, q̃ resulto del contrato: y esta formalmente tiene razõ de matrimonio. Esto supuesto entre los Doctores, andan varias difiniciones del matrimonio. La primera difinicion es: El matrimonio es vn cõsentimiento de dos personas idoneas, de lo q̃ toca a la conjunction marital. Esta difinicion es de Hugo de Sancto Victore, y la trae Thomas Vualdensis, y la aprueua. La segunda difinicion es, que el matrimonio es vna legitima cõjunction del varon, y de la hembra, en la qual es licito engendrar hijos. Esta difinicion refiere Thomas Vualdensis en el lugar citado, capitulo. 30. La tercera difinicion es de todos los Theologos, y Iuristas, que el matrimonio es vna conjunction marital del varon, y de la muger entre legitimas personas, que hazen vida particular.

Matrimo. est duarum personarũ idonearum legitimus de coniunctione consensus.

Hugo lib. 2 de sacram. part. n. c. 4 Vual. to. 2. de sacramẽtis. c. 131. Secũda diffi. matrim. est legitima viri & fœminæ copulatio secundum legem Dei, licet eis sine crimine filios procreare. Tertia diffini. matrimonium est coniunctio viri, & fœminæ maritalis inter legitimas personas indiuiduam vitæ consuetudinem retinens.

La segunda conclusion: El matrimonio, hablando formalmente de matrimonio, no se difine bien por el consentimiento. Por lo qual la primera difinicion no es buena. La razon es, porq̃ el consentimiento es causa eficiente del matrimonio: luego no es de essencia del matrimonio. Esto se confirma, porq̃ el matrimonio permanece y dura toda la vida, y el consentimiẽto passa facilmente: luego el consentimiento no es de essencia del matrimonio, y por cõsiguiente no es buena la difinicion primera, en la qual se pone el consentimiento.

Tercera conclusion. El contracto del matrimonio, aunque se llama matrimonio, no es de essencia del matrimonio, tomando el matrimonio formalmẽte: y por el vinculo del matrimonio. La razon es, porque el cõtracto del matrimonio, es la causa que haze el matrimonio: luego no es de essencia del matrimonio. Esto se confirma, porq̃ el contrato passa, y el matrimonio permanece: luego el cõtrato del matrimonio no es de essencia del matrimonio. Pero porque el contrato del matrimonio se llama algunas vezes matrimonio, y es el que es sacramento, es necessario poner la difinicion del matrimonio, tomandole por el contrato.

Diffinit. matrimonij isto modo: Matrimo. est pactio viri, & fœminæ inter legitimas personas ad indiuiduã vitæ cõsuetudinẽ destinata significans cõiũctionem Christi cũ Ecclesia.

Quarta conclusion. Si el matrimonio se toma por el contracto, se difine muy bien, que es vn pacto y concierto entre el hombre, y la muger, y entre personas legitimas, ordenada a vida particular que ha de auer entre ellos. Y la razon de sacramento se declara quando se dize, que significa la conjunction de Christo cõ la Iglesia.

Quinta conclusion. La vltima difiniciõ puesta es la buena, y artificiosa. Desuerte q̃ el matrimonio formalmente hablando, es vna conjunction marital del varõ, y la muger entre legitimas personas, para hazer vida particular, y marital. Esta conclusion pone S. Thomas, y la admiten todos los Theologos cõ el Maestro, y todos los Iuristas. Esta difinicion se colige claramente del derecho, y declara muy biẽ la naturaleza del matrimonio: como se declara muy en particular en el tratado de matrimonio. Es necessario poner la difinicion del matrimonio, en quanto es sacramento.

D. Tho. in add. q. 44. per totam. Magist. in 4. d. 27. Cap. illud, de præsumptioni. 27. q. 5. & 29. q. 2. in principio.

Sexta conclusion. El matrimonio en quanto sacramento se difine muy bien. Este sacramento tiene dos difiniciones. La primera es, el sacramento del matrimonio es sacramento de la nueua ley, que significa la conjunction de

Addit. c 2 Christo Pri-

Prima difinit. matrimonium est sacramentum nouæ legis significans coniunctionem Christi cum ecclesia.

Christo con la Iglesia. Esta difinicion aceptan todos los Theologos y Iuristas. La razon es porque en ella se pone el genero y la diferencia deste sacramento: el genero es sacramento de la nueua ley: la diferencia el significar la vnion, y conjunctiō de Christo con la Iglesia. Por la tal significacion se diferencia este sacramento de todos los demas sacramentos de la nueua ley. La segunda difinicion es. El sacramento del matrimonio es el contrato del matrimonio despues de recebido el baptismo debaxo de la forma instituyda por Christo. Esta difinició aceptā todos los Doctores, ansi Theologos, como Iuristas. Declaremos esta difinició. En el sacramēto del baptismo, el lauatorio se pone en lugar de genero, y es como materia del tal sacramēto: de la misma suerte en el sacramēto dl matrimonio se pone el cōtrato como genero, porq̄ es materia deste sacramēto, la qual leuantò Christo a razon de sacramēto.

Secunda diffinit. sacram. matrimonium est contractus matrimonij post baptismum susceptum sub forma a Christo instituta.

Cap. V. Del consentimiento que es necessario para el matrimonio.

D. Tho. in add. q. 45. ar. 1. Sot. in 4. d. 28 q. vni. art. 1. Couarr. sup. 4. dec. c. 2. §. 2. Syl. ver. matr. 2 §. 2 Cap. cum locum, c. si despon. ca. duas desp. duorum. c. suffit. 17. q. 1.

PRimera conclusion. El consentimiento es necessario como causa eficiente de matrimonio. Esto enseña S Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y Syluestro, y Couarruuias. Prueuase porque el contracto natural depende de la voluntad de los contrahētes, y el sacramento del matrimonio no es otra cosa, sino el mismo contrato natural: luego en quanto contrato, y en quanto sacramento es necessario el consentimiento de los contrahentes. Como causa del mismo matrimonio. Esto se determina en el derecho, y en el Concilio Florentino en el decreto de la vnion de los Armenos.

A cerca desta conclusion ay vna grauissima dificultad, quando los casados dudan de la verdad del matrimonio, por auer falta de cōsentimiento, o porque dudan de alguna afinidad, o consanguinidad, o si es muerto el primer marido: la dificultad es, que deuen hazer, y si pueden vsar del matrimonio, pidiendo el debito y dandole. En esta dificultad se ha de suponer, como cosa cierta, que a los contrahētes les ha de constar del consentimiento del otro contrahente. La razon es clara, porque el consentimiēto es necessario para el matrimonio, como queda determinado, pero para q̄ les conste del consentimiento, no es necessaria otra diligencia, sino que vean que exteriormēte se quierē casar: y no ay señal ninguna exterior, que no consientan. El exēplo es claro, en el baptismo que es necessaria intencion del baptizante, y con todo esso para estar cierto moralmēte de la intencion del baptizante, basta que exteriormente baptize, y que no aya señal ninguna, q̄ no quiere baptizar. De la misma suerte se ha de entender en nuestro proposito. Lo segundo se ha de suponer, que quando el contrahēte al principio dixo, que tenia consentimiento, y despues dize que no le tuuo, ha se de creer, y estar a lo que dixo al principio. Esto esta determinado en el Derecho. De lo qual se sigue, que si vno se caso exteriormēte, y no huuo aparencia alguna que no consentia, aunque despues diga que no tuuo consentimiento, el otro contrahente esta seguro en cōsciencia: porque no ay razon de dudar: y en ambos foros se ha de estar al primer dicho. Toda la dificultad es, quando ay duda. Esto supuesto.

Cap. per tuas, de probatio.

La primera sentencia es, que los que dudan de la verdad del matrimonio, ni pueden pedir el debito cōjugal, ni darle. Esta sentēcia tiene Scoto, Ricardo, Adriano. Esta sentēcia se prueua, porque dando el debito, o pidiēdole, duda con razon, si llega a su propria muger, o a la agena: luego duda si comete fornicacion, y por consiguiente en ninguna manera puede vsar del matrimonio, pidiēdo el debito conjugal, o dandole. Esto se cōfirma, porque de qualquiera destas maneras se pone a peligro de fornicar, por la duda que tiene.

Sco. in 4. d. 5. qu. 1. Ric. l. 27. art. 10. q. 1. Adria. in 4. in materia de mat. q. 2.

La segunda sentencia es, que el casado que duda del valor del matrimonio por buenas razones, que ay de dudar despues de auer hecho suficiente diligencia, puede muy bien no solamente dar el debito conjugal, pidiendoselo, sino tambien lo puede pedir: de suerte que puede vsar del matrimonio de ambas maneras. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y el Maestro Victoria, y otros Doctores. La razō desta sentencia es, porque si vno possee vna cosa, y duda, si es suya o no, hecha la suficiente diligencia, puede muy bien vsar della, como si fuera suya. Porque en caso de duda, mejor es la condicion del que possee: luego lo mismo sera en el caso del matrimonio.

Sot. in 4. de iust. q. 5. ar. vlt.

A esta dificultad digo lo primero, q̄ si los casados sin razon ninguna, y como temerariamēte dudan del valor del matrimonio han de deponer la tal duda, por el parecer, y sentēcia del prelado, o del confessor: y ansi podran pedir y dar el debito conjugal, y sera licita la copula carnal entre ellos. Esta es comū sentēcia de todos los Doctores. Prueuase del Derecho, en el qual Innocencio Tercero determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque en tal caso no es duda, sino escrupulo: y como diremos abaxo, licito es hazer contra el escrupulo.

Ca. inquisitione, de sent. excōmunicat.

D. Tho. in 4. dist. 38. Syl. ver. mat. 6. §. 8. & mat. 8. §. 3. Nauar. in Man. c. 22. n. 54 Led. diffinit. 52.

Digo lo segundo. Si los casados despues de hecha suficiente diligencia, quedan dudosos del valor del matrimonio, no pueden pedir el debito conjugal: y si lo piden pecan mortalmente. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores: particularmente S. Thomas y Syluestro, y Nauarro, y Ledesma. Prueuase lo prime-

primero, porque en el capitulo Inquisitione citado, y en el capitulo, Dominus, de secundis nuptijs, expressamente se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque en no pedir el debito conjugal no ay peligro ninguno, y pidiendole se pone a peligro de fornicar, y de llegar a la que no es su muger: luego no es licito pedir el debito conjugal.

Digo lo tercero, que quando dudan razonablemente, licito es dar, y pagar el debito cõjugal, quando el vno dellos lo pide: antes ay obligaciõ de hazerlo assi. Esto enseñan los Doctores citados del dicho passado. Prueuase lo primero de los derechos citados alli, que lo determinan assi. Lo segundo, porque en caso de duda se ha de elegir la parte mas segura, y mas seguro es pagar el debito conjugal, porq̃ si lo paga, solamente se pone a peligro de fornicar, y no pagandole, haze grauissima injuria al que possee, y abre la puerta a muchas riñas, y discordias. Luego licito es pagar el debito.

A la razon de la primera sentencia se respõde, que en el tal caso no se pone el que paga el debito a peligro de fornicar. La razon es, porque la possession con la duda haze certidumbre moral, que es licito pagar el debito. Lo mismo se responde a la confirmacion. A la razon de dudar de la segunda sentencia se respõde facilmente, que quiça no es cierto, que el q̃ es posseedor de alguna cosa, despues de hecha suficiente diligencia, si queda dudoso, que pueda vsar de la tal cosa como el quisiere: porque algunos dizen, que ha de dar alguna parte al otro: aunque dizen, que se ha de quedar con la mayor parte por razon de la possession. De lo qual se han de ver mas soluciones en mi tratado de matrimonio.

Acerca de la resolucion desta duda quedan algunas breues dudas, que es necessario resolverlas. La primera duda es, quando dos estã casados, y el varon dize a la muger, que no tuuo consentimiento en el matrimonio, y por esta razon comiença a dudar del valor del matrimonio. La duda es, si en el tal caso el varõ pidiesse el debito, si estaria la muger obligada a pagar el debito. La razõ de dudar es, por la parte afirmatiua: porq̃ como q̃da dicho, en caso de duda si vno pide el debito, el otro està obligado a pagarle: luego en el tal caso estarà la muger obligada a pagar el debito conjugal. Por otra parte parece que no ay obligacion, porque el mismo confiessa, que no consintio en el matrimonio, y por consiguiente, que no tiene derecho ninguno para pedir el debito.

In add. q. 45. arti. 1. dub. 2. ad 1. arg. sectã de senten.

A esta dificultad muchos Doctores enseñan, que en el tal caso la muger no està obligada a pagar el debito, y esta sentencia me parece bien: porq̃ el mismo se prejudica a si. El exẽplo es, si yo pense, q̃ deuia a vno ciẽ ducados, y lo tenia por cierto para mi: y aquel, a quien pense que les deuia, me dize que se los pagué, por lo qual yo comienço a dudar razonablemente, si se los deuo, o no. En el tal caso no estoy obligado a pagarlos, por auerme el dicho, q̃ ya se los he pagado, de la misma suerte se hã de dezir en nuestro proposito. Conforme a esta sentencia se ha de dezir, q̃ no le es licito à la tal muger pagar el debito, y que pecara mortalmente pagandole. A la razõ de dudar se responde, q̃ en caso de duda, està la muger obligada a pagar el debito conjugal, si se lo pide el marido, quando el mismo no dize, que no le deue nada: pero en el tal caso el mismo cõfiessa, que no ay duda ninguna.

La segunda dificultad es, porque si ambos dudan del valor del matrimonio ninguno puede pedir el debito, y peca mortalmẽte pidiendole: luego ninguno puede licitamente pagar, y boluer el debito: porque si el otro peca pidiẽdole el otro dandolo, juntamẽte obra y ayuda al pecado del otro: esto se cõfirma, porque el otro no tiene derecho para pedir el debito: porque nadie tiene derecho para pecar: luego el otro no pagando el debito no haze contra el tal derecho. Lo segundo. El q̃ duda no tiene derecho de justicia para pedir el debito cõjugal: porque la duda parece que le quita esse derecho: luego el otro no està obligado a pagar el debito: porque esta obligacion nace del derecho de justicia, que el otro tiene. A esta dificultad se ha de responder lo mismo, y por las mismas razones: y se ha de dezir, que aunq̃ ambos duden del valor del matrimonio, si el vno dellos pide el debito conjugal, el otro tiene obligacion a pagarle. La razõ es, porque ambos dudan, y estan en la possession, y en el tal caso es mejor la condicion del que possee: luego obligacion ay de pagar el debito.

Al primer argumento se responde facilmẽte, que el que paga el debito, en el tal caso no ayuda a pecar al otro, sino tan solamẽte haze lo que tiene obligacion. El exemplo està claro, en caso que el vno de los casados tuuiesse voto de castidad, y pidiesse el debito cõjugal, en el qual caso el otro estaria obligado a pagar el debito cõjugal: y aunq̃ el otro peca pidiẽdo, cõ todo esso no le ayuda pecar, sino haze lo q̃ deue. Tãbien puede auer otro exẽplo en el pecador oculto, q̃ pide publicamente el sacramento de la Encharistia, y peca mortalmente pidiẽdole, y el Sacerdote està obligado a darsele, y no le ayuda a pecar, quando se le da, sino cumple con su obligacion. A la confirmacion se responde, q̃ alguna vez puede acontecer, que alguno tenga derecho de justicia a alguna cosa, q̃ peca pidiendola. Esto se vee claramente en el que pide el debito conjugal, teniendo voto de castidad, y en el que pide publicamente la Encharistia siendo oculto pecador. A la segunda razon se ha de responder lo

miſmo, que el tal tiene derecho de juſticia: porque eſta en la poſſeſsion, y duda: en el qual caſo es mejor la condicion del que poſſee.

La vltima dificultad es del que tiene opinion probable del valor del matrimonio. El exéplo es, quando ay opiniones probables del valor del matrimonio: en el tal caſo es la duda, ſi es licito pedir y dar el debito conjugal.

A eſta duda ſe reſponde ſer licito. Porque, como deſpues diremos, licito es ſeguir la opinion probable dexando la mas probable: luego en el tal caſo licito es vſar del matrimonio pidiendo el debito, y pagandole.

Segunda cóclusion. El conſentimiento neceſſario para el matrimonio ſe ha de declarar por palabras de preſente. Eſta concluſió ſe ha de entender del matrimonio, no ſolamente en razon de contrato, ſino tambien en razon de ſacramento. Eſta concluſion es de S. Thomas y de todos ſus diſcipulos, y de todos los Theologos, y juriſtas. Prueuaſe lo primero del Cócilio Florentino en el Decreto de la vnion de los Armenos, en el qual ſe determina eſto: y tábien ſe determina en el Derecho. Lo ſegundo ſe prueua, porque en todos los demas cótratos los contrahentes declaran ſu voluntad con palabras, y eſto es neceſſario para la razó de cótrato: luego lo miſmo ſera del matrimonio. Hablando en razon de ſacramento ſe prueua, porque como queda dicho, el ſacramento ha de ſer coſa ſenſible: luego no baſta la voluntad interior, ſino que es neceſſario, que ſe declare con ſeñales. De lo qual infiere S. Thomas que como ſe ha el lauatorio reſpecto del ſacramento del baptiſmo, anſi tambien ſe ha la expreſsion de las palabras en el ſacramento del matrimonio.

D. Tho. in add. q. 45. ar. 2. Cap. penulti. de ſpon.

Pero ha ſe de aduertir lo primero, que aunque regularmente las palabras ſean neceſſarias para contraer el matrimonio, como ſe dize en el Concilio Florentino, con todo eſſo no ſon tan neceſſarias, que no ſe pueda hazer el matrimonio ſin ellas. La razon es, porque baſtan otras ſeñales exteriores equiualentes, por las quales ſe declare el conſentimiento interno: y anſi puede auer matrimonio entre los mudos, como ſe determina en el Derecho. Tambié enſeña S. Thomas, que aun entre aquellos que pueden hablar, puede auer matrimonio ſin palabras, ſi declararen ſu conſentimiento de preſente por ſeñales.

Cap. cum apud ſede. c. tuæ fraternitati de ſponſ.

Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que como diximos, eſto ſe ha de entender del matrimonio en razon de ſacramento, como lo dize el Concilio Florentino. Y es clara la razó, porque los ſacramentos de la nueua ley há de ſer ſeñales exteriores ſenſibles. Por lo qual las ſeñales exteriores ſon neceſſarias para la eſſencia del matrimonio, porque la tal eſſencia no ſe puede ſaluar, ſin alguna ſeñal ſenſible.

La primera dificultad es, ſi las palabras ſon de eſſencia del matrimonio en razon de ſacramento, de ſuerte, que no pueda auer ſacramẽto de matrimonio, ſin palabras, aunque aya otras ſeñales exteriores declaradoras del conſentimiento. La razon de dudar es, porque como ſe dize en el Concilio Florentino, todos los ſacramentos de la nueua ley han de cóſtar de coſas y palabras: y eſto ſe vee claramente en todos los demas ſacramentos, que conſta de palabras: luego lo miſmo ha de ſer en el ſacramento del matrimonio.

En eſta dificultad la gloſſa en el capitulo, Tuæ fraternitati: y otros juriſtas enſeñan, que las palabras ſon de eſſencia del matrimonio en razon de ſacramento, en aquellos que tienen facultad de hablar, de ſuerte, que no ſera ſacramento ſi no ay palabras.

A eſta dificultad digo lo primero, q̃ las palabras no ſon de eſſencia del matrimonio en razon de ſacramento, aun en aquellos que pueden hablar, ſino q̃ baſtá ſeñales exteriores. Eſto enſeña Soto, Ledeſma, Cano, Palude, Sylueſtro, Nauarro, Couarruuias, y otros muchos Doctores. Prueuaſe porq̃ el Concilio Florétino expreſſamente dize que las palabras regularmẽte ſon neceſſarias: y ſi fueran neceſſarias como de eſſencia de ſacramento, no dixera, q̃ eran neceſſarias regularmente, ſino abſolutamente: y en el capitulo, Tuæ fraternitati ſe determina, que puede auer matrimonio entre los mudos: luego las palabras no ſon de eſſencia del matrimonio en razon de ſacramento.

Sot. in 4. de iuſt. q. 5. ar. 1. Ledeſ. in 4. q. 27. ar. 2. Cano li. 8. de locis. c. 5. ad 3. Palu. in 4. diſt. 27. q. 2. ar. 3. Syl. ver. ma. 2. q. 7. Nauar. in Man. ca. 22. n. 2. Cou. ſuper 4. decre. p. 2. c. 4. n. 1. Cap. ſi inter. c. tua fratern. de ſponſ.

Digo lo ſegúdo, que las palabras ſon de neceſsidad del matrimonio en eſte ſentido, que caen debaxo de precepto eccleſiaſtico en aquellos que pueden hablar. Eſto ſe determina en el Derecho. La razó es, porque el matrimonio es contrato grauiſsimo: luego conuenientiſsima coſa fue, que ſe declaraſſe el conſentimiẽto clariſsimamente y por palabras claras y liſas, y deſto ay precepto ecleſiaſtico.

Digo lo tercero, que comunmente hablãdo no pecan mortalmente los que no vſan de palabras en el matrimonio, aunque puedan hablar: ſino quando mucho pecaran venialmẽte. La razon es, porque no es coſa tan graue el no vſar de palabras, ni ſe ſigue algun graue inconueniente: luego no ſera pecado mortal.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el ſacramento del matrimonio no eſtá tan determinadas las palabras para la razon del ſacramento, como en los demas ſacramentos: por lo qual los demas ſacramẽtos no los puede auer ſin que aya palabras. Pero el ſacramento del matrimonio puedele auer ſin que aya palabras. En el tal caſo las ſeñales exteriores tienen razon de palabras.

La ſegunda dificultad es, quando vna donzella ſe caſa, y de verguença calla, y el padre

reſponde

responde por ella. En este caso es la dificultad, si es verdadero matrimonio, y sacramento. La razon de dudar es, porque para la razó de sacramento por lo menos se requiere en los con trahentes alguna señal exterior: y en el tal caso no ay señal ninguna exterior de parte de la donzella que se casa: porque no haze mas que callar: luego no es verdadero sacramento. En esta dificultad la primera sentencia es, q̃ solo el callar de la donzella sin otra señal exterior no basta para razon de sacraméto de matrimonio. Esta sentencia tiene Gabriel, y otros modernos Theologos, y conuencese cõla razon de dudar. De suerte, que aunque responda el padre, o otro qualquiera por ella, no es valido el matrimonio, por lo menos en razon de sacramento.

Gabr. in supplemento quart. dis. 21. q. 2. ar. 2.

A esta dificultad se responde, ser mas verosimil, que en el tal caso puesto es verdadero matrimonio, aun en razon de sacraméto. Esta doctrina es de Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del tercero, y tienela Palude, y Ricardo, y comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, que parece lo dize claramente. Confirmase de la regla del Derecho que dize, que el que calla es visto cõ sentir. Lo segundo se prueua, porque aquel callar de la donzella con las circunstancias del tiempo, y de la persona que responde por ella es suficiente señal de consentimiento interior: luego basta para razon de matrimonio, aun en quanto sacramento. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar.

Palu. in 4. d. 27. q. 2. ar. 9. Rica. ar. 1. q. 3. Cap. vnic. de desponsatione impuberũ in 6. Reg. 43. de reg. iur. in 6.

Toda via queda dificultad, si es necessario, que en el tal caso responda el padre por ella, o si basta que responda otro qualquier estraño. En esta dificultad la primera sentencia es, que para que el matrimonio sea valido no basta que responda por la donzella alguna persona estraña, sino que es necessario, que sea el padre, o tutor, o pariente alguno. Esta sentencia tiene Palude y Ricardo en los lugares citados. La razon desta sentécia es, Porque el padre, o tutor, o pariente tienen mayor conjuncion con la donzella. Esto se confirma: porque en aquel capitulo vnico de desponsatione impuberum, expressamente se dize, que ha de ser el padre el que habla por ella.

A esta dificultad se responde, que es muy mas probable, que basta que hable qualquiera persona estraña por ella, para que sea valido el matrimonio en consciencia. Esta sentencia tiene Gabriel, en el lugar citado, y el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso declara suficientemente su consentimiento: luego es verdadero matrimonio.

Soto. in 4. d. 27. q. 1. art. 3.

A La razon de dudar se respóde facilmente, que aunque es verdad, que el padre tiene mayor conjuncion, con todo esso es muy suficiente señal declaradora del consentimiento, si calla la donzella, y responda otra persona por ella, y assi se responde a la confirmacion.

Tercera conclusion. El consentimiento declarado por palabras de futuro no haze verdadero matrimonio, de suerte, que para hazer verdadero matrimonio es necessario el cõsentimiento se declare por palabras de presente. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y Fray Martin de Ledesma, Palude, Syluestro, Adriano Couarruuias, y otros Doctores. Prueuase lo primero del Concilio Florentino en el lugar alegado, en el qual se dize, que el consen timiento declarado por palabras de presente es el que haze verdadero matrimonio. Lo segundo se prueua con razon, porque las palabras de futuro no significan, que se haze matrimonio, sino que se hara el matrimonio: luego no son suficientes para hazer matrimonio, ni en razon de contracto, ni en razon de sacramento. Pero ha se de aduertir, q̃ en lo q̃ toca a ser las palabras de presente no se ha de tener atencion a la cadencia gramatical sino al sentido, y consentimiento q̃ declarã, como se dize en muchos lugares, del Derecho de los quales se puede ver mi tratado de matrimonio. Tambien se ha de aduertir, que quãdo las palabras en la voz son de presente, y son dudosas en el sentido q̃ hazen entonces, se ha de tener atencion a la intencion de los contrahẽtes, y conforme a ella sera la obligaciõ: si se entendiere, que quisieron cõtraher matrimonio, sera matrimonio, y si se entendiere, q̃ quisieron tã solamente contraher desposorios de futuro, de la misma manera sera desposorio de futuro. Ansi lo dize, Paludano, en el articulo citado en la cõclusiõ quinta y todos los expositores de S. Thomas en el lugar citado: lo qual està determinado en el Derecho. La razon es clara: por que las palabras tienen fuerça de obligar en quanto declaran el consentimiento interior, y segun que le declarã: luego de la intencion de los cõtrahentes se deue collegir la obligacion. Pero quando la intencion de los cõtrahentes fuere dudosa, y no cierta, entõces hase de estar a la intenciõ y dicho de la parte contrahente, q̃ procede mas sinceramẽte. Assi lo enseña Palude en el lugar citado. Pone vna excepciõ, y es quãdo el que primero pronunciò las palabras declarò su intencion, diziendo el cõtracto q̃ queria hazer, si era matrimonio, o desporio de futuro. Porque entõces las palabras del segundo contrahente se han de declarar conforme a la intencion del primero. Esto tiene tambien Syluestro. Algunos hombres doctos enseñan, que en semejante duda se ha de declinar en fauor de la muger, quando no se teme que el tal matrimonio ha de tener mal fin.

D. Tho. in add. q. 45. art. 3. Soto. in 4. d. 17. q. 1. art. 3. Led. q. 47. art. 3. Palu. d. 27 q. 2. ar. 4. Sylu. ver. matr. 2. q. 10 Adria. in materia de matr. dub. 13. Couarr. 4. decr. 2. c. 4. §. 1. n. 4. In addi. q. 45. art. 3. dub. 1.

Cap. intelligent. de verb. significat.

Sylu. ver. matr. 2. q. 8.

De lo determinado se sigue, q̃ por estas palabras: Tẽdrete por mi muger, o otras semejan-

Glos.in c. siquis diuinis.30. q. 5. & Gl'ss.in c. ex par. de sponsali.

tes,no se haze verdadero matrimonio. Este Corolario es contra la Glossa,y cõtra Archidiacono,y Ostiense, y otros Authores. Pero nuestro Corolario tienẽ grauissimos Authores,por muy cierto,y aueriguado,y entre ellos le tienen el Maestro de las sentẽcias,y comunmente todos los Theologos,y Adriano,y Couarrunias en los lugares citados:los quales citan otros muchos Doctores.La razon es,porque aquellas palabras no declaran consentimiento de presente, sino de futuro: luego no hazen verdadero matrimonio. Porque, como queda dicho para hazer verdadero matrimonio,son necessarias palabras, que declaren el consentimiento de presente.

Alexã.in 4.dis.28. cap 2.

Quarta conclusion. Para hazer verdadero matrimonio,ansi contrato como sacramento, basta que las palabras declaradas del consentimiento,se pronuncien juntamẽte,moralmẽte hablando,y no metaphysicamente, como se requiere para qualquier cõtrato.Esto enseñan comunmente los Doctores Theologos,y Iuristas,y entre ellos el Maestro Soto,Nauarro, Syluestro y Couarrunias. Pruevase lo primero del vso de la Iglesia,que lo haze assi.Lo segundo porque es vn contracto,y el contracto hazese desta manera.Lo tercero, porq̃ en todos los sacramẽtos la materia y la forma se pone juntamẽte moralmente hablando,luego lo mismo sera en el sacramento del matrimonio.

Sot. in.4. dis. 27.q. 1. arti. 3. Nauar.in Ma.c. 22. n.80.Syl ver. mat. 2.q.5. Cou.super quartum decret. p. 2.c.4.nu. 7.

Pero ha se de aduertir, que entõces se dize, que estan juntamente los consentimiẽtos,quando perseueran por lo menos virtualmente los consentimientos de los contrahentes, de tal suerte, que no se entienda que han reuocado el consentimiẽto. Lo qual se ha de mirar conforme a las reglas de prudẽcia,teniendo atencion a la calidad,y modo del contracto:y assi se haze entre ausentes,o presentes,o si se pone tiempo,o no, para esperar el consentimiento del otro.De lo qual se han de ver los Doctores citados,y el derecho.

Cap. vlt. de procuratoribus in 6.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad graue,si basta el consentimiẽto del vn contrahente,aunque aya passado mucho tiempo para que sea valido el matrimonio. La qual dificultad se pone teniendo atencion a q̃ los consentimientos han de estar juntamente moralmente hablando.Esta dificultad es de grã momento.El exemplo es. Pedro y Maria se casaron con buena fee,conforme al tenor del Cõcilio Tridentino: pero en realidad de verdad el matrimonio no fue valido, porque auia algun impedimento de afinidad, porque vn pariente del mismo Pedro en grado prohibido auia tenido copula carnal cõ Maria.La dificultad es,si despues Maria entiẽde el impedimẽto, y pide dispensacion en secreto, y la alcança, y ella renueua el consentimiento delante de Pedro,y se lo declara,si bastara el tal cõsentimiẽto de su parte,no renouando Pedro el consentimiẽto de la suya:porq̃ parece q̃ estos cõsentimientos estã juntamẽte moralmẽte hablando. Lo mismo es en otros casos semejantes.La razon de dudar, para que sea valido matrimonio es la dicha, porque basta, que los consentimientos estẽ juntamẽte moralmẽte hablando:y en el tal caso parece que estã juntamente.Esto se confirma en el matrimonio, que se haze por procurador: en el qual el consentimiento de vn contrahente se dilata por algun tiempo:y con todo esso se dize, que estan juntamente,moralmente hablando:luego lo mesmo sera en nuestro caso.

A esta dificultad se ha de responder, que la parte negatiua desta duda es certissima,y que en el caso puesto es necessario, que de ambas partes se declare el consentimiento de nueuo. Esta sentencia tiene Soto,Cayetano,Adriano, Victoria,y les siguen todos los interpretes de Sancto Thomas La razon es, porque al principio, quandõ se casaron no fue valido el matrimonio, como es cosa notoria: porq̃ tenian impedimento dirimente:luego despues,quando se vienen a casar auiendo alcançado la dispensacion, necessario es, que declaren juntamente su consentimiẽto, y sino,no sera matrimonio. Esto se confirma, porque puede ser que despues de auer contrahido con el impedimento,estè mudado el marido, y aborrezca a la muger: luego no basta el consentimiento passado. Esto se confirma lo segundo, porque en el tal caso no estan juntamente los consentimientos de los contrahentes moralmente hablando, luego no sera valido el matrimonio.

Soto in 4. art.27.q. 1.artic.3. Cay.to.1. opuscu.31. 12. q. 2. Adria.in 4.n. 1. de matrimo. Victori.super ar.cita tum. D. Thomas.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso no estan juntamente los consentimientos de los contrahentes por las razones ya dichas.Lo mismo se ha de responder a la confirmacion.

Quinta conclusion.Si falta el consentimiento interior en algunos de los contrhentes,no se haze verdadero sacramento de matrimonio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores con Sancto Thomas. La razon es, porque para el contrato del matrimonio se requiere verdadero cõsentimiento,y por consiguiente es tambien necessario para el sacramento. Esto se determina en el Derecho,y en el Concilio Florentino.

D. Tho.in ad.q. 45. ar.4.Cap. sup. 27.q. 2. capi.ex ceptione.c. tua nos.c. tua fraternitatis, de sponsalibus.

Pero ha se de aduertir, que quando el vn contrahente procede sinceramente, y sin engaño, este tal puede probablemente creer,que el otro no ha hecho engaño ninguno,sino que consitio interiormente en el matrimonio,hasta que conste no auer consentido:porque ninguno se ha de presumir,que es malo hasta que se prueue serlo.

La dificultad es, quando vno se caso,o por mejor dezir fingio,que se casaua interiormente no

te no tuuo consentimiento, si este tal està obligado en cōsciencia a casarse, y hazer verdadero matrimonio quitando la fiction. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque este no hizo verdadero matrimonio: luego de su parte no ay obligacion ninguna. Esto se confirma, porque si vno con fiction hiziesse professión en alguna religion sin tener algun consentimiento interior, este tal no estaria obligado en consciencia a boluer a hazer professión con verdadero consentimiento: luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta dificultad algunos tienen, que este tal no esta obligado en consciencia a boluer a casarse con verdadero consentimiento interior. Esta sentencia tiene Fray Martin de Ledesma: y lo mismo tienen otros Modernos Theologos.

Lede in 4. to.2.q.47. articu.4.

A esta dificultad digo lo primero, que si este tal no se ha casado con otra muger, està obligado en conscien cia a casarse con aquella, que engaño, y fingio tener consentimiento. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el primer argumento, y siguenle todos sus discipulos, particularmente Soto, y lo mismo tiene Scoto, y Adriano, y Palude, y Nauarro. Y todos estos Doctores dizen ser sentencia comun. Prueuase porque todos los contrahentes en los contratos tienen obligacion de tener verdadero consentimiento, y sino le tienen hazen grauissima injuria al otro contrahente, y por consiguiente ay obligacion en consciencia de restituyr el tal daño, y tener verdadero consentimiento: luego lo mismo sera en nuestro caso. Esto se confirma, porque este tal hizo grauissima injuria no teniendo consentimiento, y haziendo inualido el matrimonio por falta del tal consentimiento: luego estarà obligado a resarcir la tal injuria, y hazer valido el matrimonio: porque esta es la satisfaction deuida.

So.in 4.d. 27. q. 1. art.3 Sco. d.30.q.1. Ad. in 4. q.2. de ma tri. ad. 2. Pal. in 4. d.27.q.2. ar.5. Nau. in Manu. cap.22.nu. 76.

De lo qual se sigue que este tal no le han de absoluer, sino tiene proposito de casarse verdaderamente con la tal muger.

De lo segundo, que se dan algunos casos, en los quales este tal no estarà obligado a cōtraher: los quales casos son como extraordinarios, y fuera de regla. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. El primer caso es, si la muger engaño al varon, diziendo que era donzella, en este caso el que se caso sin tener interior consentimiento, no esta obligado a casarse. La razō es, porq̄ en las injurias se da recōpensaciō: y estos dos se engañarō el vno al otro: luego puedese dar recompensacion, y por cōsiguiente en este caso no aura obligacion de casarse.

D. Tho.in add.q.26. artic. 1. ad quartum.

El segundo caso, es si ay grande desigualdad entre ellos, de suerte, que el engañado es de mayor calidad notablemente. El exemplo es, si el fuesse hijo de vn Duque, o Cōde, y ella fuesse vna muger hija de vn hōbre ordinario, en este caso no tendria obligacion de casarse. Este caso pone Sancto Thomas. La razon es, porque ninguno està obligado a restituyr el daño, que dio, mas de lo q̄ vale y si estuuiesse obligado a casarse en este caso estaria obligado a restituyr el daño mas de lo que el vale, como es cosa notoria, luego no està obligado a casarse, pero ay obligacion de restituyrle la injuria, y daño augmentādole la dote, conforme al arbitrio del varon prudente.

El tercero caso es, si despues del tal casamiento fingido, se caso verdaderamente con otra segūda muger. En este caso no tiene obligacion de casarse con la primera viuiendo la segunda muger: porque el segundo matrimonio fue valido. Pero esta obligado a restituyr el daño conforme al juyzio y buen parecer del varon discreto.

El vltimo caso es, quando del tal matrimonio se temiesse mal fin de algun graue daño por ser muger liuiana, o perdida: en este caso no ay obligacion de casarse. Esto enseña Syluestro, y comunmente todos los Doctores.

Syluest.ve. luxuria. q.5.

Ha se de aduertir, que los hijos que tuuieren del tal matrimonio con buena fee de parte de la muger, y con engaño y simulaciō de parte del varon si el matrimonio se celebrò in facie Ecclesiæ, han de ser tenidos por legitimos. Ansi se determina en el derecho.

Cap. prælatus. qui filij sint legitimi.

A la razon de dudar se responde, que aunque este tal no hizo verdadero matrimonio, pero està obligado a hazerle por razon de la injuria. A la confirmaciō dizē algunos hōbres doctos, que el que hizo professión de aquella manera està obligado a hazer verdadera professión: y esto sopena de pecado mortal, por la gran injuria que hizo a la religion. Lo segundo se responde, que no es la misma razon, porque el que engaño a la muger, causole graue detrimento, y assi està obligado a resarcirle casandose con ella: pero el que fingio hazer professión, no parece, que causo graue daño en la religion: y ansi no tiene obligacion de boluer a hazer professión.

La segunda dificultad es, quando vno prometio a vna donzella de casarse cō ella, y por esta razon la donzella consintio, que tuuiesse copula carnal con ella, si estarà obligado en consciencia a casarse con ella. En esta dificultad algunos modernos Theologos tienen por sentencia probable, que no tiene obligacion de casarse cō ella. Y el Maestro Victoria dize, que no se prueua suficientemente lo contrario. Gabriel dize, que està obligado a casarse con ella, o dotarla, y lo mismo enseña San Antonio, y la Suma Tabiena.

Vict. in sū. num.203. Gab.in 4. d. 28.q.1. ar. 2.conc. 5. Ant.3. p.tit. 1.c. 19. Sum. Tab. ver. matrim. 2.nu.7.

A esta dificultad se responde, que la cōtraria sentencia es verdadera, y se ha de seguir. Esta tienen comunmente todos los Doctores.

La razon es, porque de otra suerte le haria grauissima injuria, porque le prometio el casar se con ella en precio de su proprio cuerpo.

De lo qual se sigue, que si vno prometio a vna donzella de casarse con ella sin animo de cumplirlo, y por esta razon ella le entregò su cuerpo, y tuuo copula cõ ella, este tal obligado en consciencia a casarse con ella, y no seria suficiente satisfacion dotarla sino fuessen muy desiguales en el estado. Esta es comun resolucion de todos los Doctores, en particular Palude, Syluestro, San Antonino. Syluestro pone dos excepciones en las quales no tiene obligacion de casarse con ella. La primera excepcion es quãdo el varon excede mucho a la muger en el estado: entõces basta q̃ la dote, y no esta obligado a casarse con ella porque ella pudo muy bien entender que era burla. La segunda excepcion es, quãdo no puede legitimamente casarse con ella porq̃ se ha casado con otra, o se ha ordenado de orden sacro, o quando el padre dela tal donzella no se la quiere dar, para que se case con ella. Esta sentencia tiene Syluestro, y la Suma Armila y Angelica, y Cordoua, y Nauorro, Fuera destas exceptiones lo dicho tiene verdad. La razon es, porq̃ el tal que con engaño dio el tal detrimento, no puede satisfacer, sino es casandose con ella: luego esta obligado a casarse con ella. Verdad es, q̃ si la muger fingio q̃ era virgen, no lo siendo, en tal caso el que prometio casarse con ella fingidamente, no està obligado a casarse con ella: porque se da recompensacion en las injurias: sino fuesse en algun caso particular q̃ puede auer. El caso es, si huuiesse vna muger viuda despues del matrimonio consumado moça, y de rara hermosura, y vn hombre, que no le excedia mucho en el estado con animo fingido le prometio de casarse con ella, y debaxo desta promessa le entregò su cuerpo, y por muchos dias tuuo trato, y conuersacion con ella de tal suerte, y qualidad, que la infamò. En este caso esta este hombre obligado en consciencia a casarse con ella, y cumplir la promessa que hizo, y no cumple dotandola.

Pal. in 4. d. 28. q. 1. ar. 2. conc. 5. Anton. p. 2. tit. 5. ca. 6. §. 1. Sylu. ver. luxuria, q. 5.

Sylu. ver. matr. n. 2. q. 8. Sum. Armil. ver. restitutio, n. 22. Sũ. Ang. ver. instrum. nu. 2. Cord. in Sũ. q. 50. & in quaestio. lib. 1. q. 13 Nauarro, in Manu. ca. 10. n. 18.

La tercera dificultad es, quãdo vno se caso primero con vna fingidamente, y sin voluntad, y consentimiento, y despues con otra verdaderamente, y que tuuo verdadero consentimiento, y la Iglesia le manda sopena de excomuniõ mayor latæ sentẽtiæ, y debaxo de otras penas graues, que habite con la primera. La dificultad es, si en el tal caso podra dar el debito a la primera. En esta dificultad, el Maestro de las sentencias expressamente enseña, que en tal caso ay obligacion de dar el debito conjugal. La razon desta sentencia es, porq̃ el juez puede muy biẽ matar al innocente, quãdo se prueua ser inocente en el foro exterior: luego en nuestro caso podra y tendra obligaciõ de dar el debito, pues en el foro exterior le prueuan ser suya, y estar casado con ella.

Magis. in 4. dis. 18.

A esta dificultad se responde, q̃ ni es licito, ni està obligado a pagar el debito, y la sentencia del Maestro es erronea en la Fè. Esto tienẽ todos los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porq̃ en el tal caso no fue verdadero matrimonio: luego no es licito llegar a la tal muger. A la razon de dudar en contrario se responde, que no es la misma razon de lo vno, que de lo otro. Porque en el tal caso es medio necessario para la paz, y tranquilidad de la republica, y para la cõseruacion del bien publico el matar al innocente: pero en nuestro caso no es medio necessario para este fin tener copula carnal con la primera muger, sino basta, que la cohabite con ella.

Ca. inquisitione, de senten. excomunicationis.

Toda via queda dificultad, q̃ remedio tẽdra el tal en este caso. S. Thomas pone algunos remedios. El primer remedio es, q̃ este tal se ausente y se vaya a tierras estranas lexos de su tierra, y si pudiere procure lleuar cõsigo la verdadera muger para cohabitar con ella. El segundo remedio es, suffrir cõ paciencia la excomunion. El tercer remedio es, persuadir con grãdes veras a la primera muger, que no tuuo consentimiento, y que no fue verdadero matrimonio. El quarto remedio es, que se haga religioso, si el verdadero matrimonio no es consumado. Algunos Doctores enseñan, que en el tal caso no solamente es consejo el ser religioso, sino que esta obligado a serlo debaxo de precepto para quitar estos inconuenientes Pero esto no es verdad, porque es durissima cosa, y sin razon alguna obligar al tal a que sea religioso Si es muger, el remedio es, meterse en vn monasterio, sino puede huyr. Assi lo dize Syluestro. Tampoco no es verdad lo que dize Nauarro, q̃ en el tal caso està obligada a cohabitar juntamenle por el precepto de la Iglesia y por la sentencia dada, sino ay peligro, de que aya copula carnal. Pero aun quitado este peligro no es verdad: porque la tal sentencia se funda en falsa presumpcion, y ansi no obliga en consciẽcia, sino fuesse por razon del escandalo, y esto no auiendo peligro.

D. Tho. in add. q. 45. art. 4. ad vltimum.

Syl. ver. debitum coniugale. q. 13. Naua. in Manu. ca. 16. nu. 18.

La vltima dificultad es, quãdo despues de contrahido el matrimonio, el varon dize a la muger, que no tuuo verdadero consentimiento, si la muger podra luego creerlo, y si quedarà libre para contraher matrimonio cõ otro.

A esta dificultad digo lo primero, que la muger no deue creerlo luego, ni queda libre para contraher matrimonio. Esto enseña Nauarro. La razon es clara, porq̃ auiendo dicho primero, que tuuo verdadero consentimiento, prudentemente deue creer, que agora miẽte. Esto se cõfirma, porque de otra suerte dariase ocasion de deshazerse muchos matrimonios.

Nauar. in Manual. cap. 22. n. 82.

Digo

Digo lo segundo, que se pueden dar algunas conjecturas, por las quales se pueda creer, que no tuuo verdadero consentimiento. La primera es, si auia dicho primero a sus amigos, que queria engañar a aquella muger, en el tal caso es conjectura grande y suficiente, para creer, que el tal no tuuo verdadero consentimiento. La segunda conjectura es, quando el varon fuesse de mejor cõdicion, y de mas alto estado: en tal caso era cõjectura suficiente, para creer que no auia tenido consentimiento. La tercera es, si luego el varõ declara, que no tuuo consentimiento, y en señal desto se haga sacerdote, o professo en alguna religion aprobada, o se case con otra, y viua pacificamente con ella. La quarta es quando al juyzio de varon prudente se juzga que se le deue dar credito: en el tal caso la muger puede licitamente creer, y podria casarse con otro. De lo qual se ha de ver Soto, Syluestro, y Nauarro.

Soto in 4. di.27.q.1. art.3. Syl. ver. matri mo.4. nu. 11. Naua. in Manu. cap. 22. n. 77. & 78.

Capit. VII. Del consentimiento que se declara en oculto por palabras de presente, y del matrimonio Clandestino con todas sus cosas.

PAra declaracion de lo que se ha de dezir en este capitulo se ha de aduertir, que ay muchas maneras de matrimonio Clandestino: pero en lo que toca al presente tan solamente hemos de tratar de matrimonio Clandestino. La primera manera es, quãdo el matrimonio se haze sin que este presente el parrocho y dos, o tres testigos, de suerte que declaran sus consentimientos de presente, sin los testigos, y parrochos propriamente, y en todo rigor este se llama matrimonio Clandestino. La segũda manera de matrimonio Clãdestino es, quãdo el matrimonio se haze delante del parrocho, y de dos, o tres testigos pero no se guarda la solenidad del Derecho, porq̃ no precedẽ las denunciaciones, y otras cosas q̃ pide el Derecho. Estas dos maneras pone agora el Cõcilio Tridentino. Destas y de todas las demas se ha dever el Maestro de las Sentencias, Fray Pedro de Soto, Veracruz, Couarruuias, Nauarro, Diego Perez, y mi tratado de matrimonio.

Conc. Tri. ses.24. ca. 1. de mat. Magis. in 4. dis. 28. Sot. in suo Pastorali, lect. 14. Veracruz in spec. cõ. 1. p. ar 10 Couar. in 4. decret. p.2. ca.6. Nauar. in manu. ca. 22. n. 68. Perez. l.5.

Primera conclusion, certissima cosa es, que el Concilio y la Iglesia tienen authoridad de irritar y annular el matrimonio Clandestino. Esta sentencia tienen todos los Doctores despues del Cõcilio Tridẽtino. Prueuase lo primero, porq̃ esta verdad està determinada muy de proposito, y como de fe en el mismo Concilio Tridẽtino en la sessiõ 24. canone quarto. Lo segundo se prueua, porq̃ el Cõcilio Tridentino de hecho irritò, y annullò el matrimonio Clãdestino, luego tiene authoridad de irritar y annular el tal matrimonio, porq̃ sino la tuuiera no pudiera hazerlo, ni lo hiziera de hecho.

La dificultad es acerca desta cõclusion, como pudo el Concilio Tridentino irritar, y annular el tal matrimonio. La razõ de dudar es, porq̃ no puede la Iglesia mudar las materias, y formas de los sacramentos, como es cosa cierta, y aueriguada entre los Doctores, luego no pudo hazer, que aquel consentimiẽto declarado en oculto no sea materia y forma deste sacramento, porque antes del Concilio era verdadera materia, y forma: y si despues del no lo es, seria mudar la materia y la forma. En esta dificultad antes del Cõcilio huuo pareceres de hõbres doctos en cõtrario, como yo lo refiero largamẽte en el lugar citado pag. 177.

ordin. Tit. 1. li. p. 25. in tracta. de matrimo. q. 45. arti. 5. in princip.

A esta dificultad se responde ser cierta nuestra conclusion. La dificultad tan solamẽte està en responder a la razon hecha, Fray Manuel Rodriguez responde, que el Cõcilio no irritò immediatamẽte el matrimonio, porq̃ la Iglesia no tiene poder sobre lo essencial de los sacramentos, mas solamente irritò lo q̃ precede al matrimonio, haziendo a los cõtrahentes inhabiles para se casar no estãdo presente el parrocho, y los testigos. Trahe por exemplo el sacramento de la penitencia: en el qual la Iglesia no irrita el sacramẽto de la penitencia, sino lo que precede a este sacramento, que es la habilidad de los ministros, haziendolos inhabiles y quitãdoles la jurisdicion, y para esta doctrina trahe à Scoto. Esta manera de responder a esta dificultad no me parece buena, porque el Concilio Tridentino immediatamente irrita, y annula los mismos contratos, y haze las personas inhabiles, luego pudo muy bien el Concilio Tridentino irritar y annular los mismos contratos de matrimonio, que se hazẽ sin parrocho, y testigos, y por consiguiente irritando y annulãdo el contrato del matrimonio, quedaua no ser verdadero sacramento de matrimonio, porque el contrato del matrimonio es el q̃ Christo instituyò sacramento. Por lo qual la verdadera solucion es, que la Iglesia en el Cõcilio Tridentino, no mudò la materia y forma, ni lo essencial del sacramẽto del matrimonio. Porque la materia y forma, y lo essencial deste sacramento es el consentimiento entre legitimas personas declarado por palabras de presente, y esto simpre tiene razon de sacramento de matrimonio, y de materia y forma antes del Concilio Tridentino, y despues. El Concilio Tridentino solamente hizo que el consentimiento declarado en oculto sin parrocho y testigos no fuesse legitimo, ni entre legitimas personas. Otras soluciones se ponen en mi tratado de matrimonio en el lugar citado. Segunda conclusion. El Concilio Tridẽtino de hecho irritò y annulò los matrimonios Clandestinos, que se hazen, sin que estè presente el Parrocho, y dos, o tres testigos. Esta conclusiõ es de todos los Doctores, la qual se declara

Manu. in sum. capi. 216. conclus.1.

clara muy a la larga en mi tratado de matrimonio, en vna duda tercera, y la declara Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Prueuase de la determinació del Concilio Tridétino en el lugar citado, el qual expressamente lo determina ansi. Pero hase de aduertir, q̃ el tal matrimonio es irrito, y nullo en el foro de la consciencia: porq̃ hablando del matrimonio, y deste contrato, no puede ser, que sea inualido en el foro exterior, y valido en el foro de la consciécia, como lo declaro en el mismo lugar. Por lo qual diziendo el Cócilio Tridétino q̃ el tal contrato sea irrito, y nullo, y inhabilitando las personas, se ha de entéder ser irrito, y nullo en el foro exterior, y en el foro de la cósciencia. De lo qual se sigue q̃ los juezes solamente deuen declarar, q̃ el tal matrimo es irrito, y nullo: y no han de irritar el tal matrimonio, como los Cardenales de la reforma lo declararó de la qual declaració da testimonio Salzedo.

Salzed. in pract. crimin. c. 54. par. 214. col. 2.

La dificultad es, si los desposorios de futuro, que se hazen clandestinamente sean irritos, y nullos despues del Concilio Tridentino. La razon de dudar es, porq̃ el matrimonio Clandestino es irrito, y nullo, y las personas inhabiles para contraher ansi: luego tambien el desposorio sera irrito, y nullo, porque entre los parientes, que no puede auer matrimonio, no puede tampoco auer desposorio absoluto, y sin condicion.

A esta dificultad se responde, que los desposorios clandestinos no son irritos y nullos, porque el Concilio tan solamente irritò el matrimonio. Y la razon es, porque no es lo mismo de los desporios, que del matirmonio, porque los desposorios, se pueden deshazer por muchas causas.

A la razon de dudar se responde, q̃ aunq̃ el matrimonio Clandestino sea irrito, y nullo, no se sigue, que el desposorio lo sea por la razon ya dicha, particularmente, que las personas no son inhabiles absolutaméte para cótraher matrimonio, sino para cótraher clandestinaméte.

La segunda dificultad es, si el matrimonio Clandestino, ya que no es valido en razon de matrimonio, si es valido en razon de desposorio. La razon de dudar es, porque estos tales pretenden obligarse: y no puedé obligarse por fuerça y virtud de matrimonio: luego obligãse de la mejor manera que pueden, que es por virtud de desposorio de futuro.

A esta dificultad digo lo primero, que el matrimonio Clandestino de su naturaleza, y en razon de tal contrcto, no obliga como desposorio de futuro. La razon es, porque el tal contracto se haze como matrimonio de presente, y debaxo desta razon es irrito y nullo: luego no causa otra obligacion alguna. Esto se confirma, porque si vno quisiesse hazer profession solamente, y la tal professsion fuesse irrita y nulla, no causaria obligacion de voto simple de religion: luego el matrimonio Clandestino no causaria obligacion de desposorio de futuro. De lo qual se sigue, que si dos se casaron en oculto por palabras de presente, y no pretenden hazer mas que lo q̃ significan, y declaran las palabras de presente, no quedan obligados a cosa alguna. Digo lo segúdo que alguna vez los que se casaron clandestinaméte estan obligados a casarse deláte del parrocho, y testigos, no por fuerça, y virtud del contrato, sino por razon del daño, q̃ se dio. El exemplo es, casaronse dos en oculto, y clandestinaméte, y por razon del tal contrato, el varon tuuo copula có la muger, en tal caso tiene obligacion de casarse con ella, por razó del daño, q̃ le dio, porque en este caso dio daño a la muger, que no no se puede restituyr, sino es casandose có ella. Pero hase de aduertir, que en este caso no es obligacion de desposorios de futuro, que tengan principio en el matrimonio, q̃ se celebró de presente: sino tan solaméte tiene principio en el daño dado, sin otro contracto alguno.

Digo lo tercero Los que se casaron de presente clandestinamente, y se quisieron obligar en la mejor manera que pudieron: estos tales tiené obligació de desposorios de futuro. Esta obligacion nace del contrato del matrimonio, que no fue valido, sino del cótrato de los desposorios que huuo alli virtualméte. La razon es, porque las palabras tiené fuerça de obligar en quanto declaran el interior consentimiéto, y en el tal caso declarã consentimiéto de desposorio de futuro: luego ay la tal obligacion: en el tal caso las palabras de presente equiualen a palabras de futuro, y induzen obligacion de futuro, como se determina en el Derecho. De lo dicho se sigue claramente, que es pecado mortal cótraher matrimonio Clandestino. La razon es, porque el tal cótrato grauissimamente està prohibido en el Concilio Tridétino, y no solamente esta prohibido, sino irritado, y annulado. De suerte, q̃ es necessario para que el sacramento, y cótracto de matrimonio sea valido, y no sea pecado mortal, que assista el proprio parrocho, y dos, o tres testigos.

Cap. vnico de despensatione impuberum in 6.

La tercera dificultad es, tocante a la presencia, que es necessaria de parte del parrocho, para que el matrimonio sea valido en razon de contrato, y sacramento segun el tenor del Concilio Tridentino.

Digo lo primero. La presencia necessaria es presencia moral. Esta conclusion es de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. Presencia moral es, quando està alli presente, no solamente physicamente, y tan solamente con el cuerpo, sino tábien quando està presente, viendolo, y aduirtiendolo, como se dize en el Derecho ciuil. De suerte, que si el parrocho està presente, como vn bruto, q̃ no vee, ni aduierte a

L. coram Titio, de verbo. & rerum significat.

te a lo que se haze, no es presencia moral, y por consiguiente el matrimonio, q̃ se hiziesse estando assi presente el parrocho, no seria valido. Esto se prueua del Concilio Tridentino, el qual annulla el matrimonio, que no se haze delante del parrocho, y por lo menos dos testigos que puedan testificar el matrimonio: luego necessario es, que la presencia sea moral, que vean, y aduiertan al matrimonio, que se haze delante dellos, porque de otra suerte no podrian testificar

Digo lo segundo. Lo que queda dicho del parrocho, se ha de dezir tambien de los testigos, que han de estar alli presentes, moralmente hablando, o por la misma razon.

La quarta dificultad es, quando el parrocho està presente por violencia. Esta dificultad no procede de los testigos. Porque los testigos, como estè alli presentes moralmente, de suerte, que puedan alli dar testimonio de lo que se haze, no es necessario mas, conforme a la ley ya citada. La dificultad es, del parrocho, si le tiene por violencia, y por fuerça. La razon de dudar es, en el parrocho, porque parece, que el Concilio Tridẽtino en el parrocho pide mas, que en los testigos. Porque pide, que estè presente como parrocho, y como aprouando el tal matrimonio: luego necessaria es presencia volũtaria, y q̃ estè alli de grado. En esta dificultad al principio huuo differẽtes sentẽcias, como yo lo refiero en el tratado de matrimonio.

A esta dificultad se responde, que para ser valido el matrimonio, basta q̃ estè alli el parrocho moralmente, y aduirtiẽdo a lo q̃ se haze, aunque estè por violencia, y contra su voluntad. Esta es la comun sentẽcia de todos los Doctores. Esta sentencia esta determinada en la congregaciõ de los Cardenales. De los quales ay dos declaraciones, vna hecha al Obispo de Salamãca, y otra al de Iaen, las quales se refieren muy a la larga en mi tratado de matrimonio, en el lugar citado. De suerte que el parrocho assiste al matrimonio segun la mente del Concilio Tridẽtino como testigo muy calificado y authorizado, para que pueda dar testimonio del tal matrimonio. Por lo qual aũque este alli por fuerça, y contra su voluntad: si aduierte a lo que se haze de suerte, que pueda dar testimonio, es bastante presencia. Y ansi se responde a la razon de dudar. Acerca desta resolucion ay vnas dudillas, que estan puestas, y resueltas por los señores Cardenales de la reforma, en aquella declaracion que se hizo al Obispo de Iaen.

In add. q. 45. art. 5. par. 189.

La primera duda es, quando el ordinario manda al parrocho, que no case algunos, y le prohibe el casarlos. La dificultad es, si se le quita por la tal prohibicion de tal suerte la jurisdiction, q̃ no quede legitimo parrocho, y ansi aunque assista al matrimonio no sea valido. La razon de dudar es, porq̃ el ordinario, quando fuere necessario, puede quitar la jurisdiciõ al parrocho totalmente, o en parte, como lo haze, quando le reserua algunos casos: luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta dificultad se respõde, q̃ es valido el matrimonio que se haze delãte del parrocho, al qual le esta prohibido, q̃ no assista al matrimonio. Esta es determinacion de los señores Cardenales en el lugar citado. La razõ es, porq̃ por la tal prohibicion no dexa de ser parrocho, y para el matrimonio no se requiere jurisdicion alguna: y assi basta q̃ estè presente moralmẽte.

La segunda dificultad es, del vicario del parrocho, el qual esta presente al matrimonio contra la prohibicion del Ordinario, si el tal matrimonio sera valido.

A esta dificultad se respõde ser valido. Esto determina la congregacion de los Cardenales, y por la misma razon.

La tercera duda es, si el sacerdote esta por fuerça, y contra su voluntad, que es la principal dificultad.

A esta duda se responde, ser valido el tal matrimonio, como queda ya determinado, y resuelto de la congregacion de los señores Cardenales.

La quarta dificultad es, si el sacerdote esta presente, pero no vio, ni oyo lo que se hazia, si sera valido el tal matrimonio.

A esta dificultad responde la congregacion de los Cardenales, que no es valido el matrimonio. La razon es clara, porque el sacerdote ha de estar alli presente por lo menos, como testigo calificado, que pueda dar testimonio de lo que passa: luego en caso q̃ no pueda dar el tal testimonio, no sera valido el matrimonio. Pero aduierten los señores Cardenales, que si el parrocho affecto el no oyr, ni ver porque se tapò los oydos, el tal matrimonio sera valido: porque por su culpa el sacerdote no vio ni entendio lo que se hazia.

La quinta dificultad es, si el sacerdote estuuiesse presente por fuerça, y huiesse algun alboroto, y ruydo, de suerte q̃ no pudiesse oyr, la declaracion de los consentimientos, o alguna dellas, si el matrimonio seria valido.

A esta dificultad mi parecer es, q̃ el tal matrimonio no seria valido Porque en el tal caso el sacerdote no puede dar testimonio de lo que passa. Y en este caso lo mismo se ha de dezir delos testigos, porq̃ no puedẽ testificar del tal matrimonio. Y este caso ya ha acontecido.

La sexta dificultad es, si el parrocho a caso no pensando, que le llaman para casarse, oyo dos que estauan contrayendo matrimonio, si el tal matrimonio sera valido.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio es valido, porque ansi lo determina la congregacion de los señores Cardenales. Porque

Porque en el tal caso el sacerdote està presente de tal suerte, q̃ puede dar testimonio del tal matrimonio: luego valido es el matrimonio.

Destas resoluciones se sigue, que si algunos se casassen delãte del parrocho, y testigos, que passan por la calle, o estan por fuerça, valido es el matrimonio, si aduierten a lo que se haze. La razon es, porque en el tal caso pueden dar testimonio del matrimonio que se celebra.

Tercera conclusion. El parrocho, que ha de estar presente al matrimonio ha de ser el proprio parrocho, y no el ageno. Esta conclusion consta manifiestamente de lo determinado en el Concilio Tridentino en el lugar citado. Porque dize, q̃ las denunciaciones las haga el proprio parrocho, y del mismo dize despues que estè presente al matrimonio: luego el parrocho que ha de estar presente ha de ser el parrocho proprio. Delo qual se ha de ver el M. Soto.

Sot. in 4. d.18.q.4. arti.2.

La dificultad es, si ha de estar presente el proprio parrocho del varon, o de la muger. Suele acontecer quando se quieren casar dos, ser de diuersas parrochias. La dificultad es, qual parrocho es necessario, q̃ estè presente para q̃ sea valido el matrimonio. En esta dificultad Nauarro enseña, q̃ es necessaria la presencia del parrocho de la muger, de suerte, que sino esta el tal parrocho presente no sera valido el matrimonio. Y dize que ansi lo determinò la congregació de los Cardenales en tiẽpo de Pio. V.

Nauar. in Man. cap. 25. num. 144.

A esta dificultad se responde, que basta, que estè presente el proprio parrocho del varon, o de la muger. Esta resolució es comun entre todos los Doctores: particularmente la tiene Segura, y el Padre Fray Martin Rodriguez. La razon es, porque el Concilio Tridentino, tan solamente dize, que estè alli el proprio parrocho, luego basta que estè presente el proprio parrocho del varon, o de la muger. Verdad es, que regular, y comunmẽte assiste el parrocho de la muger. Porque regular, y comunmẽte, el matrimonio se haze en casa de la muger. Tambien se aduierta, que en el tal caso lo mas seguro seria, que los parrochos se diessen licencia, el vno al otro.

Segura Direct.2. p.cap. 15. n.47. Manuel. Rodrig. in Sum. cap. 216. conclus.4.

La segunda dificultad es, quando el proprio parrocho aun no es Sacerdote. Suele acõtecer, que a vno le han hecho colacion de vn beneficio, de suerte, q̃ es verdadero parrocho, pero no està ordenado de Sacerdote. La dificultad es, si se celebrasse el matrimonio delante deste parrocho, no ordenado, si seria valido el matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ el Concilio dize, q̃ ha de estar presente el proprio parrocho, o otro Sacerdote. En las quales palabras, parece q̃ significa, q̃ ha de ser Sacerdote. En cõtrario es, porq̃ el Cõcilio dize q̃ se haga el matrimonio delãte del proprio parrocho, y este es proprio parrocho, luego valido es el matrimonio. Esto se cõfirma, porq̃ el tal parrocho podria dar licẽcia a otro qualquier Sacerdote, para q̃ assista al tal matrimonio: luego el por si puede assistir, y sera valido el matrimonio. En esta dificultad ay dos sẽtẽcias. La primera sentẽcia es, q̃ afirma, q̃ no es valido el tal matrimonio. Esto tienen algunos Doctores, y se mueuẽ cõ la razõ hecha en el primer lugar. La segunda sentencia es, q̃ es valido el tal matrimonio. Esta sentẽcia tienen graues authores, y mueuẽse cõ las razones hechas en contrario.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir, como se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor.

Pero hase, de aduertir, que para ser valido el matrimonio es necessario, que estè presente el parrocho, o otro qualquiera Sacerdote, q̃ en el cap. Omnis vtriusque sexus se llama proprio Sacerdote, para oyr cõfessiones, como el Obispo, o el Abad q̃ tiene jurisdiciõ espiritual, que puede ministrar sacramentos. Pero no basta, q̃ estè presente el Arçobispo enlos Obispados sufraganeos: porq̃ respecto delos tales no es proprio Sacerdote, aunq̃ tiene jurisdiciõ en algunos casos en el foro exterior. Pero en su proprio Obispado puede assistir al matrimonio. De lo dicho se sigue, q̃ el simple Sacerdote, ni el parrocho ageno, ni por su authoridad, ni por virtud de la Bulla de la Cruzada, o por otro priuilegio puedẽ assistir al matrimonio, de suerte q̃ sea valido el matrimonio, aunque sea en el articulo de la muerte, quando vno se quiere casar entonces por algun buẽ fin. Esto se entiende, sino se haze cõ licencia del parrocho, o del ordinario. Tambien se entiende lo dicho del priuilegio q̃ tan solamẽte tiene clausula general, para ministrar sacramentos, q̃ si la tuuiesse particular para el sacramẽto del matrimonio seria differente. Esto consta del vso y de la practica: porque esta clausula general tã solamente se entiende del sacramento de la penitencia, y de la comunion, que son sacramentos comunes para los fieles, porq̃ estos sacramentos son de mayor necessidad que el matrimonio. Siguese lo segundo, que aunque el proprio parrocho estuuiesse descomulgado, y suspenso, y aunque no estuuiesse tolerado de la Iglesia, si esta presente al matrimonio valido es tal matrimonio. La razon es, porque la tal presencia no es acto de iurisdiciõ, y por otra parte ay todas las cosas necessarias conforme a la determinacion del Concilio Tridentino: luego valido es el matrimonio.

Quarta cõclusion. La licẽcia para q̃ otro Sacerdote se halle presente al matrimonio, de suerte que sea valido la puede dar el proprio parrocho, o el Ordinario, del Sumo Põtifice, y por comission otros que tuuierẽ poder para esto, como los prouisores, y vicarios generales que

que suelen tener poder y facultad para este efecto: pero los Arçobispos no pueden dar esta licencia en los Obispados sufraganeos. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase del tenor del concilio Tridentino, que lo dize expressamente assi.

De lo qual se sigue lo primero, q̃ si el proprio parrocho, o el Obispo estuuiessen descomulgados, pero tolerados de la Iglesia, y diessen licencia a otro sacerdote para que assistiesse al matrimonio, el matrimonio seria valido, porque la tal licencia fue valida por el biẽ de los fieles, aunque ellos pecarian mortalmente exercitando el acto de jurisdiction, y dando la tal licencia.

Siguese lo segũdo, que si el proprio parrocho, o Obispo estuuiesse descomulgado, no tolerado de la Iglesia, y diesse licencia a otro sacerdote para assistir al tal matrimonio, el matrimonio no seria valido. La razon, es porque la licencia que es acto de jurisdiction, no seria valida: y ansi no estaria presente sacerdote de licencia del parrocho ordinario, la dificultad es, si podrian dar licencia a vn diacono, o a otro que no fuesse sacerdote.

A esta dificultad se responde facilmente, q̃ no se puede dar la tal licẽcia para assistir al matrimonio de suerte q̃ sea valido, sino es a sacerdote, q̃ tenga vso de razon, porque expressamẽte lo determina assi el Concilio Tridẽtino.

Tambien puede auer dificultad, quando el parrocho, o el Ordinario da licẽcia a otro sacerdote fictamente, de suerte, que aunque se la dan exteriormente, pero en lo interior no quieren conceder la tal licencia. La dificultad es, si el matrimonio hecho con la presencia del tal sacerdote seria valido.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio no seria valido. La razon es, porque esta licencia no seria valida, luego el sacerdote que assiste al matrimonio, assiste sin licencia, y por consiguiente, el tal matrimonio no es valido. El exemplo puede ser, quando el Obispo diesse licencia para oyr confessiones fictamente, y sin voluntad de dar la tal licencia: en el tal caso no serian validas las confessiones. De la misma suerte se ha de entender en nuestro proposito.

La tercera dificultad es de los peregrinos, y que andan vagãdo por el mundo, y que quieren contraher matrimonio, qual sera el proprio parrocho, que a estos tales ha de estar presente en el tal matrimonio.

A esta dificultad se responde diziendo lo primero, q̃ estos tales que no tienen cierta morada no los han de recebir facilmente al matrimonio. Esto se determina en el Concilio Tridentino. La razon es, porque muchas vezes acontece, que estos tales viuiendo su primera muger se casan con otra, o con otras.

Con. Tri. ss. 24. de refor. mat. c. 7.

Digo lo segundo, que el parrocho tiene obligacion de no assistir al matrimonio destos tales, sino es con dos condiciones. La primera condicion es, que ha de hazer primero diligente inquisicion la qual ha de lleuar al ordinario. La segunda es, que no los ha de casar, sino es que primero alcance licencia del ordinario. Lo qual se determina en el Concilio Tridentino en el lugar citado. Si el parrocho se hallasse presente al matrimonio destos tales sin estas condiciones seria pecado mortal de su naturaleza: porque haria contra el precepto, que pone alli la Iglesia, y en cosa grauissima, y grandemente peligrosa.

Digo lo tercero, que para casar estos tales, aquel sera su parrocho, que segun la costũbre de la tierra les administra los sacramentos. Esto determinaron los Cardenales de la reformació: como lo dize Salzedo. De lo qual se ha de ver Gregorio Lopez: el qual dize que los tales no los ha de admitir el Obispo al matrimonio, sin letras testimoniales: y lo mismo dize Syluestro. Esto se entiende quando ambos los contrahentes son vagamundos, o peregrinos. Porque si vno de los contrahentes no es peregrino, entõces es necessario que assista el proprio parrocho del que no es peregrino, o vagamundo. La razó es, porque en el tal caso ay proprio parrocho, que pueda assistir al tal matrimonio. Lo mismo es si vno es forastero, y mora de assiento en algũ pueblo, en el tal caso es necessario que assista al matrimonio el proprio parrocho de la parrochia, en la qual mora: y de otra suerte no sera verdadero matrimonio. Aduiertase tãbiẽ, q̃ quando ambos son peregrinos, o vagamũdos, y no ay licencia del ordinario para casarlos: en el tal caso, como pecaria mortalmẽte el parrocho assistiẽdo al tal matrimonio, sin auer licẽcia del Ordinario, ansi tãbien pecaria mortalmente dando licencia a otro sacerdote para q̃ assistiesse al matrimonio de los tales: y el sacerdote que tãbiẽ assistiesse al matrimonio con licẽcia del parrocho, aunque no del Ordinario, tãbien pecaria mortalmente: porque como queda dicho, el Concilio manda grauemente, que no se haga el tal matrimonio sin licencia del Ordinario.

La quarta dificultad es, quãdo algunos se casarõ delãte del parrocho, y los testigos, y despues hallarõ, q̃ teniã impedimento, que dirime el matrimonio, y embiaron por dispensaciõ, y la alcançarõ. La dificultad es, si alcãçada la dispensacion para q̃ sea valido el matrimonio, se han de casar delante del parrocho, y los testigos. La razon de dudar es, porque en el tal caso el matrimonio primero no fue valido como es cosa notoria: luego para q̃ sea valido quando se casan la segũda vez, necessario es, cõforme al tenor del Cõcilio Tridentino, que estè presente el parrocho, y los testigos. En esta dificultad

ficultad algunos Doctores enseñan, que es necessaria la presencia del parrocho, y de los testigos, quando se casan la segunda vez. Esta sentencia tuuieron algunos discipulos de Sancto Thomas y Cordoua.

Cordo. in sum. c. sui. q. 51.

A esta dificultad se responde, q̃ en el tal caso, si el matrimonio se celebra sin parrocho, y testigos, es matrimonio valido. Esta sentencia tienen muchos discipulos de S. Tho. y la tiene Nauarro: el qual dize, que lo declaro ansi Pio Quinto. Y la misma senteĉia tiene Veracruz. Prueuase lo primero, de la declaracion de Pio Quinto. Esto se confirma de la declaracion de los Cardenales de la reforma: y la declaracion he visto yo mismo. Lo segundo se prueua con razon, porque el Concilio tan solamente pretende, que el tal matrimonio no sea clandestino, sino q̃ se pueda probar en el foro exterior: y en el tal caso el tal matrimonio no es clādestino, y puedese muy bien probar en el foro exterior: porque la primera vez se celebro delante del parrocho, y de los testigos: luego el tal matrimonio sera valido. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nauar. in Manua. c. 22. n. 70. Veracruz. in add. ad spec. coniu. dubio. 10. c. 5.

La quinta dificultad es, si en algun caso particular en alguna prouincia particular sera valido el matrimonio, que se haze no assistiendo el parrocho, y los testigos. La qual duda mas en particular se pone por algunas prouincias de Francia, y de Nauarra, en las quales no esta recibido el Concilio Tridentino, ni promulgado permitiendolo assi, y consintiendolo el Sumo Pontifice.

A esta duda digo lo primero, q̃ es cierta cosa, q̃ el matrimonio celebrado entre aquellos, q̃ morā en aquellas partes, y prouincias es valido, si se haga sin parrocho, y testigos, celebrādose en aq̃llas partes, y prouincias dōde no esta promulgaze el Concilio. Esta conclusion se prueua, porq̃ aq̃lla ley del Cōcilio no obliga en aq̃llos lugares. Particularmēte q̃ el Cōcilio al fin de aq̃l decreto expressamente dize, q̃ aq̃l decreto en qualquiera parrochia comiēce a tener fuerça despues de treynta dias desde el dia de la primera publicaciō hecha en la misma parrochia: y este decreto no se ha publicado, en las parrochias de aq̃llas prouincias, y tierras: luego no tiene fuerça. Esto enseña F. M. Rodriguez, tomādolo de mi tratado de matrimonio, en el qual se pone esto muy extensamēte. En la resoluciō se dixo ser esto verdad, si se celebra el matrimonio en aq̃llas prouincias y lugares. Porq̃ si se celebrasse en los lugares, dōde esta promulgado el Cōcilio tiene dificultad, si el tal matrimonio hecho sin parrocho o testigos seria valido: porq̃ en aq̃llos lugares esta promulgado, y aceptado el Cōcilio Tridētino, y muy en particular aquel decreto. En esta dificultad en el tratado de matrimonio en el lugar citado tuue por sentencia, q̃ si los fieles destas prouincias, y lugares, en q̃ no está promulgado este decreto del Cōcilio Tridentino celebran matrimonio sin parrocho y testigos, en las prouincias, y lugares donde esta promulgado, que no es valido el matrimonio.

F. Manuel Rod. in su. c. 216. to. 2. in tract. de matri. in add. q. 45. art. 5. pag. 197.

Digo lo segundo, que esta sentencia es probable, pero no me parece improbable, que sera valido. La primera parte desta resoluciō es manifiesta, porque el tal matrimonio se celebra en las partes donde esta promulgado, y aceptado este decreto. La segūda parte se prueua, porque estos tales, q̃ se casan no estā subjectos a la tal ley, y decreto: porque en sus prouincias, y lugares no esta este decreto promulgado y aceptado: luego no es improbable, que ellos no estan obligados a guardar el tal decreto. Con todo esso la primera sentencia es la mas segura y q̃ se ha de seguir: porque se puede dezir, que estos tales estan obligados aguardar el dicho decreto por razon del lugar en q̃ estan. El exemplo es facil, quando en vn Obispado ay precepto de no comer carne: el que de otro Obispado, donde no ay el tal precepto passa por aquel lugar, tiene obligacion de no comer carne, por razon del lugar en que esta: luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo tercero, q̃ contraher matrimonio sin parrocho, o testigos, y clandestinamēte en estas partes, y lugares dōde no esta notificado el Concilio Tridentino, ni aceptado, sera pecado mortal. La razon es, porque los tales, aunq̃ no esten obligados a las leyes del Cōcilio Tridentino, pero estan obligados al derecho comun: y en el derecho comun el matrimonio clandestino estaua grauissimamente prohibido por grauissimos inconuenientes que auia, aūque no estaua annullado: luego pecado mortal es, celebrar matrimonio clandestinamente, aunque sea en aquellas partes.

Toda via, queda dificultad de los fieles, que vienen de otras partes, y de otros lugares, en los quales esta promulgado, y aceptado el Cōcilio, si estos tales vienē a aquellas partes de Francia, donde no esta promulgado, si podran celebrar el matrimonio sin parrocho y testigos: y si el tal matrimonio sera valido. La razō de dudar es, porq̃ estos tales estā obligados a guardar las leyes del Cōcilio Tridētino: porq̃ en sus tierras esta promulgado y aceptado: luego aūque celebre el matrimonio en aq̃llas partes de Francia lo hā de hazer con parrocho, y testigos, y de otra manera el matrimonio no sera valido. En esta dificultad algunos Doctores afirmā, q̃ el tal matrimonio no sera valido. Esta sentencia hā de tener los Doctores, q̃ dizē, que si en el Obispado de Segouia ay precepto de ayunar vn dia, y no lo ay en Auila, el q̃ viene de Segouia a Auila, estando en Auila tiene obligacion de ayunar. Estos Doctores refiere Nauarro. En nuestro caso es la misma razon.

Nauar. in Manu. ca. 33. n. 102.

A esta

A esta dificultad digo lo primero, q̃ si los de otras partes viniessen a aquellas partes, y lugares de Francia a contraher matrimonio en fraude de la ley del Concilio Tridentino, el tal matrimonio no sera valido. Esta misma sentencia aprueua el Padre Fray Manuel Rodriguez, en la conclusion citada al fin della. La razon es, porque esto tan solamente se haze en fraude de la ley: luego el tal matrimonio no sera valido: porque quando ay fraude, y engaño no fauorece al que vsa del.

Digo lo segundo, si los que vienen de otras partes, donde esta promulgado y aceptado el Concilio, vienen a morar de assiẽto a estas partes de Francia, y moran alli, el matrimonio que celebrã sin parrocho y testigos, es valido. Esto enseña tambien el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque estos tales no estan obligados con otras leyes, sino con las de aquella tierra, y region como los demas moradores: y los de aquella tierra, y region, no estan obligados con las leyes del Cõcilio Tridentino, y con el tal decreto: luego tampoco estos tales.

Digo lo tercero, si otros de otras prouincias, van a aquellos lugares, donde no esta promulgado el Concilio Tridentino, y van por huespedes, y sin fraude, y dolo, o engaño se casan sin parrocho, y testigos, valido es el matrimonio. Esta conclusion, o resolucion, tienẽ todos aquellos que sienten que los que vienẽ de vn Obispado, donde ay precepto de no comer carne en tal dia, si en el lugar, dõde estan huespedes no ay tal precepto, pueden comer carne. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se dize aquel comũ prouerbio, Cum fueris Romæ, Romano viuito more. Lo segundo se prueua, porque los fieles tan solamenre estan obligados a guardar las fiestas del lugar donde viuen, y no las fiestas de lugar donde son: luego lo mismo sera de las leyes del matrimonio. De lo qual se ha de ver Nauarro.

Cap. illa. 12. dist.

Nauar. in Man. c. 13. n. 5. c. 23. n. 102.

A la razon de dudar, se responde facilmẽte de lo dicho. La sexta dificultad es, de los captiuos Christianos, que estã en Argel, o en otros lugares de infieles, donde no ay parrochia, ni parrocho, si estos tales podran contraher matrimonio, sin parrocho o testigos, de tal suerte, q̃ el matrimonio sea valido. La razon de dudar es, porq̃ en aquellas partes no esta promulgado, ni aceptado el Cõcilio Tridentino. Luego valido sera el matrimonio. Porque por esta razõ deziamos en la duda passada, que los que vienen de otras partes a los lugares de Francia se pueden casar sin parrocho, y testigos, porq̃ alli no esta promulgado, ni aceptado el Cõcilio. En esta dificultad algunos pios Doctores mouidos de piedad, enseñan que el tal matrimonio hecho sin parrocho, y testigos, seria valido. Entre otros tiene esta sentencia el Padre F. Manuel Rodriguel. El qual dize dos cosas. La primera es, que el tal matrimonio, aunque se haga sin parrocho y testigos, es valido. Para lo qual trae vna doctrina del padre Enriquez, y es q̃ el Cõcilio no comẽço a ligar, ni a limitar inmediatamẽte por razon de las personas, mas teniendo inmediatamẽte respecto a la parrochia, o prouincia, en la qual cõ autoridad del Ordinario, es legitimamẽte promulgado, y hecha la dicha promulgacion se estiende a las personas de aquella prouincia. Por lo qual como en las partes, dõde estan estos captiuos, no este promulgado este decreto, cierto es que no les obliga a los que alli tienen domicilio. Y dize, que esta razon huuiera de mirar el Padre Fray Pedro de Ledesma, para no tener lo cõtrario. Dize lo segundo, que la opinion mia recibiera el de buena gana, hablando de los captiuos que tratan de su rescate, y que esperã, que presto saldran del captiuerio.

Man. Rod. in sum. ca. 216 cō. 1. Enriq. 2. to. lib. 12. c. 3. n. 8.

Led. in ad. ad 3. pa. q. 45. ar. 5. fol. 196.

A esta dificultad se ha de dezir, q̃ el matrimonio de los tales captiuos sin parrocho, y sin testigos, no es valido. Esta sentencia tienẽ comũmente los Doctores, y yo la tengo en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porq̃ el Concilio Tridentino sin excepcion alguna dize, que el matrimonio, que se haze sin parrocho y testigos, no es valido: luego el matrimonio destos captiuos, no es valido, si se haze sin parrocho, y sin testigos. Lo segũdo, porque se siguiria, que a estos tales captiuos no les obligassen otras leyes del Concilio Tridentino: porque el Cõcilio Tridẽtino, no esta promulgado, ni aceptado en aquellas partes de los infieles. Esta razon deuiera aduertir el Padre F. Manuel Rodriguez, para no dezir lo que dize tan sin fundamẽto, como se vera al soltar de la razon de dudar. Lo tercero, porq̃ el Padre F. Manuel Rodriguez, no aduirtio bien en estas dos cosas, q̃ dize, porque no se cõpadecẽ. Si mi sentencia le parecio bien hablãdo de los captiuos, q̃ tratan de su rescate, y esperan, q̃ presto saldran de captiuerio, auiale de parecer bien, hablãdo de todos los captiuos: porq̃ no aduirtio, q̃ su razon corria ygualmente de los vnos captiuos, y de los otros, porq̃ el tratarse de su rescate, y el esperar de salir presto de captiuerio no les haze, que esten obligados a guardar el Concilio Tridentino, si ellos no lo estauan.

A la razon de dudar se respõde, q̃ estos captiuos q̃ estan entre los infieles, estan obligados al Concilio Tridentino, y a guardar el tal decreto. La razon es la misma del P. F. Manuel Rodriguez: porq̃ en la parrochia de los tales captiuos esta promulgado, y aceptado el Cõcilio Tridẽtino, y muy particularmẽte aquel decreto: por lo qual obligãdo inmediatamẽte la parrochia, mediatamẽte obliga a las personas: y estos tales captiuos no estan en parte, y en

lugar donde ay parrochia, en la qual no estê promulgado el Concilio. Porq̃ entre los infieles no ay parrochias, ni los fieles captiuos puedan seguir las leyes de los tales infieles: y ansi no es la misma razon, que de los fieles, que van a tierras de fieles, donde no esta promulgado, ni aceptado el Concilio. Verdad es que si vn fiel de los de Francia, donde no esta promulgado, ni aceptado el Concilio, fuesse captiuo a estas tierras de infieles, se podria muy bien casar, sin parrocho y testigos. Esto conuence la razon deste author.

La sexta dificultad es, si el desposado, y la desposada se passan a otra parrochia agena, o a otra diocesi, sin animo de morar alli, si puedẽ ser casados del parrocho de aquella parrochia sin licẽcia del parrocho, donde tienẽ su vezindad, y domicilio. La razon de dudar es: porque estos tales puedẽ recebir el sacramẽto de la penitencia, y de la Eucharistia, por el tiẽpo de la Pascua del tal parrocho, sin licencia del proprio: luego tambien podran casarse delante del tal parrocho, sin licencia del proprio.

A esta dificultad digo lo primero, que nó pueden casarse delante del tal parrocho, sin licencia del proprio. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Padre F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion quinta. La razon es, porque como dize el Concilio Tridentino, el matrimonio se ha de hazer delante del proprio parrocho. Esto se confirma poniendo diferencia entre este sacramento, y los demas sacramentos, porque este sacramento no es forçoso sino libre: pero el sacramento de la penitencia y Eucharistia, en tiempo de Pascua, es forçoso, y necessario, porque cae debaxo de precepto: luego aunque sea licito por la Pascua confessar y comulgar con el tal parrocho, sin licencia del proprio, no sera licito casarse delante del tal parrocho, sin licencia del proprio. De lo qual se ha de ver Syluestro. Y ansi se suelta facilmente la razon de dudar.

Syl. verb. domiciliũ.

Digo lo segundo, que si vañ con animo de permanecer puedẽ ser casados por el parrocho de aquella tierra donde de nueuo van a morar. De lo qual se ha de ver Syluestro. La razon es, porque en el tal caso es proprio parrocho: y ansi el matrimonio se haze delante del parrocho y testigos: luego vale el matrimonio.

Syl. verb. parrochi.

La segũda dificultad es, si sera valido el matrimonio hecho delante del proprio parrocho y testigos, estando los contrahentes con el fuera de su parrochia, en parrochia agena, o fuera de su Obispado. La razon de dudar es, porq̃ el parrocho fuera de su parrochia, y el Obispo fuera de su Obispado, son auidos y tenidos como personas particulares, y no tienen razon de parrocho, ni de Obispo. Luego en el tal caso el matrimonio no sera valido, porque no se haze delante de parrocho, que tengã razon de parrocho. Esto consta del derecho. En esta dificultad Nauarro expressamente enseña, que el tal matrimonio no seria valido.

Leg. 3. iun Ɛtagio. ff. de ɩ̃ʃʃi.
Nau. li. 4. Consil. ti. desp. 47.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que el tal matrimonio es valido. Esta es comun sentencia de los Doctores. Esto enseña Salzedo, y Segura, y el padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el tal matrimonio se haze y celebra delante del parrocho y testigos: luego es verdadero matrimonio. Esto se confirma, porque el tal parrocho puede muy bien confessar a sus subditos, aunq̃ esten fuera del Obispado: y se verifica muy bien que se confiessan cõ su proprio parrocho: luego lo mismo sera en lo que toca al sacramento del matrimonio. Verdad es que Salzedo, y Segura dizẽ, que puede el Ordinario castigar a este tal parrocho con pena arbitraria, assistiendo a este matrimonio sin licencia del parrocho, donde esta, y se celebra.

Salzed. in pra. cri. ca. 7. pag. 42. Seg. in Direcl. c. 15. n. 49. Man. Rod. c. 216. cõc. 6.

A la razon de dudar se responde, q̃ el parrocho, y el Obispo fuera de su diocesi, son tenidos por personas particulares, para efecto de exercitar su poder particularmente en el foro exterior: mas no son tenidos por personas particulares para efecto de autorizar el matrimonio: porque entonces no exercitan poder ninguno.

La octaua dificultad es, de los que tienen heredades, y se van a ellas algun tiempo del año, teniendo su domicilio, casa y familia en la ciudad, si casandose con el parrocho de las heredades y campo vale el matrimonio, sin licẽcia de su proprio parrocho de la ciudad, o de su Ordinario. La razon de dudar es, porq̃ el parrocho de las tales heredades, o campo, es su proprio parrocho por aquel tiempo, y parece, que se pueden confessar con el: luego assistiendo el tal parrocho al matrimonio sera valido. En esta dificultad algunos Doctores por esta razon parece que podrian dezir, que el tal matrimonio es valido.

A esta dificultad se respóde, que el tal matrimonio no es valido. Esto enseña Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque estos tales tienẽ su domicilio en la ciudad, luego su proprio parrocho es el parrocho de la ciudad: y ansi, si el no assiste al matrimonio, no sera valido el tal matrimonio. A la razõ de dudar se responde, que el parrocho de aquellas heredades en rigor no es su proprio parrocho, ni les puede ministrar los sacramentos sin licencia particular, o sin priuilegio.

Nau. li. 4. cõs. tit. de cland. desp. Man. Rod. in sum. ca. 116. cõ. 6.

La nona dificultad es, del parrocho, que alcãça vn segundo beneficio incompatible, si assistiendo al matrimonio de algun subdito del primer beneficio sera valido. La razõ de dudar es, porque conforme a derecho, en el tal caso pierde ipso iure el beneficio primero, y lo puede el

Ca. multa de prebendis.

Obiſpo proueer:luego aſsiſtiendo al tal matrimonio ſera valido.

A eſta dificultad ſe reſpõde,ſer lo mas cierto:que el tal matrimonio ſera valido.Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado,en la concluſion ſeptima.La razõ es,porque mientras no fuere deſpojado legitimamẽte en juyzio del beneficio, ſiempre ſe queda con el,y tiene la poſſeſsion,y es verdadero parrocho:luego ſi aſsiſte al matrimonio de los tales valido ſera el matrimonio. Eſto ſe cõfirma,porque conforme derecho,eſte tal en juyzio podria alegar alguna cauſa baſtante , para retener el tal beneficio:luego en el interim ſe ha de tener por verdadero parrocho:y por cõſiguiente aſsiſtiendo al matrimonio,ſera valido.A la razon de dudar ſe reſponde de lo dicho, que no queda luego ſin aquel beneficio, ſino que ſe lo deuen quitar.

Ca.licet de præbendis.

La decima dificultad es del parrocho, que en realidad de verdad, no es verdadero parrocho,pero tiene el titulo, y es el error comun del pueblo, porque en realidad de verdad lo tienen por verdadero parrocho,ſi el matrimonio que ſe hiziere aſsiſtiendo eſte tal ſera valido. La razon de dudar es,porque eſte ſacerdote no es parrocho verdaderamente. Luego el matrimonio, que ſe hiziere delante del no ſera verdadero matrimonio.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, q̃ es verdadero matrimonio.Eſta ſentẽcia tiene Soto,y Fray Bartholome de Ledeſma,Nauarro, y Veracruz.La razon es,porque las confeſsiones,q̃ haze eſte tal ſacerdote tenido por verdadero parrocho teniendo titulo ſon validas, como lo dizen todos los Doctores : luego el matrimonio,que ſe hiziere delante del tal ſacerdote ſera valido:porque es la miſma razõ.

Soto.in 4. d.18.q.3. art. 3.Ledeſm. diffinit. 22. Nauar. in Man. cap. 9.nu. 81. Veracruz in appendi. de ſpeculo coniu. fo.25.

A la razõ de dudar,ſe ha de reſpõder:q̃ el tal ſacerdote con aquellas calidades,y cõdiciones ſe ha,como ſi fuera verdadero parrocho, eſtando en derecho:y equiuale a verdadero parrocho:por lo qual el matrimonio hecho delante del tal es valido. El Concilio tan ſolamente pretendio,que el ſacerdote,que puede miniſtrar los demas ſacramẽtos,aſsiſta tambien al matrimonio,autorizandole.

La vndecima dificultad es,del parrocho,al qual dan coadjutor,por falta de ciencia: y ſaber:ſi eſte tal aſsiſtiendo al matrimonio ſera valido.La razon de dudar es: porque al tal ſe prohibe la adminſtracion de los ſacramentos: luego aſsiſtiendo al matrimonio en realidad de verdad no ſera valido.

A eſta dificultad ſe ha de reſpõder, q̃ el tal matrimonio ſera valido.Eſto enſeñan communmente los Doctores,y particularmente F.Manuel Rodriguez en el lugar citado,en la concluſion nona.La razon es,porq̃ el tal es verdadero parrocho,el qual puede autorizar el matrimonio cõ ſu preſẽcia:luego el tal matrimonio valido es.Porq̃ el Concilio no pide mas q̃ la aſsiſtencia del parrocho. Pero aduiertaſe q̃ ſi le dieſſen coadjutor por ſer loco,o mentecapto,en el tal caſo,aunq̃ aſsiſtieſſe preſente al matrimonio no ſeria valido. La razõ es:porq̃ la tal preſencia ſeria tã ſolamẽte phyſica,y no moral:y para q̃ ſea valido el matrimonio es neceſſario preſencia moral, de tal ſuerte,q̃ el parrocho vea,y aduierta lo q̃ ſe haze,de ſuerte que pueda dar verdadero teſtimonio.

A la razon de dudar ſe reſponde , q̃ eſte tal no puede miniſtrar los demas ſacramẽtos,porq̃ le eſta prohibido,pero el ſacerdote en el ſacramento del matrimonio no es miniſtro , como ya queda praticado:por lo qual aſsiſtiẽdo preſente moralmente hablando al tal matrimonio ſe haze verdadero matrimonio.

La duodecima dificultad,es ſi el proprio parrocho, o el Ordinario pueden dar licencia a vn ſimple ſacerdote , q̃ no eſta aprouado por el Ordinario para q̃ eſte preſente al matrimonio.Hablamos del ſacerdote ſimple:porq̃ coſa cierta es, q̃ puede dar la tal licencia para eſtar preſente al matrimonio , al q̃ no es ſacerdote, aunque ſea Diacono , o Subdiacono.La razon de dudar es , porque al ſimple ſacerdote no le puede dar licencia para que adminiſtre los demas ſacramentos:luego tampoco le puede dar licẽcia para que eſte preſente al matrimonio, de ſuerte que ſea valido.

A eſta duda ſe reſponde,q̃ puede dar la tal licencia,y q̃ el matrimonio ſera valido.Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores: y la tiene Nauarro,y Segura,y Fray Bartolome de Ledeſma. La razon es,porque el Concilio dize expreſſamente,que con licencia del parrocho,o del Ordinario pueda aſsiſtir al matrimonio otro qualquier ſacerdote.

Nauar. in Ma.ca. 4. nu.1.Seg. in Directo.ca. 15. n.46. Ledeſ. diffinit.2.

A la razon de dudar ſe ha de reſpõder,que para adminiſtrar el ſacramẽto de la penitẽcia, que requiere juriſdiciõ,es neceſſaro,q̃ ſea mas que ſimple ſacerdote,el q̃ huuiere de miniſtrar el tal ſacramento : pero para aſsiſtir con ſu preſencia al matrimonio baſta que ſea ſacerdote,ſin que tenga juriſdicion ninguna.

La tercia decima duda es, ſi para q̃ valga el matrimonio,es neceſſario,q̃ el ſacerdote que aſsiſte tenga licẽcia eſpecial,y particular para eſte efecto,ſi baſta la general.La razon de dudar es,porq̃ el Concilio manda que el ſacerdote,que aſsiſte al matrimonio tẽga licencia del proprio parrocho,o del Ordinario :luego parece que es neceſſaria licencia particular,y q̃ no baſta la general,q̃ tiene para exercitar todas las coſas que pertenecen al cura de almas, ſino que deue de ſer licencia particular.

A eſta duda ſe reſponde facilmẽte , q̃ baſta la tal licencia general.Eſto enſeña Nauarro,y es doctrina comun de los Doctores. La razon

Naua.lib. 4. conſil. tit.de ſponſal. conſi. 27.

es, porque la tal licencia es verdadera licencia: luego basta para cumplir con lo que pide el Concilio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el Concilio tan solamente pide, que aya licēcia: pero no pide que aya licencia particular.

Nau. vbi sup. cō. 27. De la resolucion desta dificultad se colige facilmente, que no es necessario, que la tal licencia se de in scriptis. Esto enseña el mismo Nauarro. La razon es, porque la licencia que se da, que no sea in scriptis, es verdadera licencia: luego no es necessario, para que sea valido el matrimonio, que la tal licencia se de in scriptis. Esto se confirma, porque como dize Decio, para la essencia, y valor de la gracia, no es necessaria escriptura. *Decius in rubri. de consti.*

La quarta decima dificultad es, si ha de ser licencia expressa, o si basta presumpta, y tacita, para que valga el matrimonio. La razon de dudar es, porque la licencia presumpta, y tacita parece ser verdadera licencia: luego basta para lo que toca a ser valido el matrimonio.

A esta dificultad se responde, que la tal licencia ha de ser expressa, y no basta la presumpta y tacita. Esto se prueua, lo primero, porq̃ assi lo declararon los Cardenales de la reforma, como lo refiere Menochio. Lo segundo se prueua, porq̃ la licēcia presumpta, y tacita, no es verdadera licēcia: luego el matrimonio hecho con la tal licencia no es valido. Que la tal licencia no sea verdadera licencia consta, porque se presume, que se daria licencia: pero no la dio expressamen e De lo qual se sigue, que no basta que el proprio parrocho, o el ordinario despues de hecho el matrimonio sin licencia ratifique la tal licencia, y la tenga por biē. *Men. li. 2. de arb. cēt. casu 453. n. 14 cons. 181. n. 7.* Esto enseña Salzedo. La razon es, porque en el tal caso el Sacerdote que assistio al matrimonio, estuuo presente, sin licēcia del proprio parrocho, o del Ordinario: porque el auer ratificado la tal licēcia no haze que antes huuiesse licencia, luego el matrimonio celebrado delante del tal Sacerdote no es valido. *Salze. in tract. cri. c. 73. pag. 243.*

La quinta decima dificultad es. Si por virtud de la Bulla de la Cruzada, o por otro jubileo, se concede licēcia a los Sacerdotes expuestos por el Ordinario para assistir al matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ se les concede licēcia para administrar otros sacramentos mayores: como son el de la penitēcia, y el del altar: luego tābien se les cōcedera licēcia para estar presente al matrimonio, que es mucho menos.

A esta dificultad se responde, que en ninguna manera se da la tal licencia en la Bulla de la Cruzada, o en los jubileos. Esta es comun resolucion de todos los Doctores. La razon es, porque de la misma Bulla de la Cruzada, y del tenor de los jubileos consta manifiestamēte, que no se da tal licencia por muchas razones que ay. Esto se confirma, porque ningun sacerdote puede bendezir los desposados que son de su parrochia, aunque tenga qualquier priuilegio, sino tiene licencia del parrocho, o del Ordinario para ello, como lo determina el Concilio Tridentino: luego mucho menos podra assistir al matrimonio por virtud de la Bulla, o del jubileo sin licencia del parrocho, del ordinario. *Conc. Tri. ss. 24. c. 1*

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ la Bulla, y jubileo, den licencia para administrar el sacramento de la penitencia, y del altar, con todo esso no es visto dar licēcia, para que este presente al sacramento del matrimonio. Porque desto se siguen grandes inconuenientes: y es necessario, que assista aquel que sabe los impedimentos del matrimonio.

De la resolucion desta dificultad se responde facilmente a otra que podria auer, que es, si qualquier simple Sacerdote en el articulo de la muerte puede assistir, y estar presente al matrimonio de aquel que esta en el articulo de muerte. Suele acontecer, que vn hombre estādo en el articulo de la muerte, se quiere casar con la que estaua amancebado, o con vna muger, a la qual tenia obligacion por auerle dado la palabra, o por otra razon. La duda es, si en el tal caso qualquier simple Sacerdote podra estar presente al matrimonio de tal suerte, q̃ sea valido el matrimonio. La razon de dudar podia ser, porque el simple sacerdote puede confessar al tal en el articulo de la muerte: luego podrale administrar el sacramento del matrimonio, o por mejor dezir estar presente a el authorizandole, que es mucho menos.

A esta dificultad se ha de responder, que no puede estar presente al tal matrimonio qualquier simple sacerdote. Esto enseña Espino, y esta es comun sentencia de todos los doctores. La razon es, porque ni en derecho, ni en otra parte alguna se halla tal licencia: luego el matrimonio hecho con la presencia del tal sacerdote no sera valido.

A la razon de dudar se responde facilmēte, que qualquier sacerdote en el articulo de la muerte tiene licencia para administrar el sacramento de la penitencia, como queda declarado en su tratado, y esto por ser la penitencia sacramento de necessidad. Pero no ay licēcia para assistir al sacramento del matrimonio, porque el tal sacramento no es de tanta necessidad, particularmente que ay grandes inconuenientes en lo que toca al matrimonio. *Spino in spec. testa. gloss. de lys legitim. nu. 744. 745*

Decima sexta duda es. Si el sacerdote, que esta presente el matrimonio sin licēcia del parrocho, o del ordinario, si incurre alguna pena.

A esta dificultad se responde, q̃ qualquier sacerdote seglar, o regular, que casare a los q̃ no les estan subjectos, o hecho el matrimonio diere las bendiciones sin licencia del proprio parrocho q̃da ipso iure suspenso Esto enseña Salze-

Salzc. vbi sup. c. 73. pag. 242. Conc. Trid. ses. 24. c. 1. Clem. 1. de priuileg. Salzedo, y otros Doctores. Prueuase claramẽte del Concilio Tridentinos, el qual determina esto. Aduierte Nauarro lib. 5. consiliorum, titulo de pœnis, consil. 1. que el religioso q̃ està presente al matrimonio sin licencia no solamẽte queda suspenso, como lo ordena el Concilio Tridentino, mas descomulgado ipso iure: porque ansi està ordenado en el derecho: y el Concilio Tridentino no determina cosa en cõtrario: y no es marauilla q̃ los religiosos sean castigados con mayor pena. Porque son exemptos: y assi suelen los Pontifices contra ellos poner mas graues penas, que contra los seculares, como lo aduierte vna glossa comunmente recebida. *Gl. s. c. 1. de priui. li. 6.*

Decima septima dificultad es, acerca de la licencia, q̃ pueda dar el Ordinario a qualquier sacerdote, para q̃ pueda estar presente al matrimonio, desuerte q̃ sea valido. La dificultad es, que se entienda en nombre de Ordinario.

A esta dificultad digo lo primero, que en nombre de Ordidario, se entiende aq̃l à quien està subjecto el parrocho, cõ cuya presencia se haze verdadero matrimonio: desuerte, q̃ se llama Ordinario el Obispo, o su vicario general: por lo qual el matrimonio hecho en presencia de qualquier Sacerdote, q̃ tuuo licẽcia del Obispo, o del vicario general, sera valido. En esto cõuienẽ todos los Doctores. La razõ es clara, porque este tal es verdadero Ordinario.

Digo lo segundo, que qualquier otro prelado, que tiene jurisdicion quasi Episcopal, por la qual es superior al cura, cuyo subdito se quiere casar, es su Ordinario, y con su licencia puede assistir al matrimonio qualquier sacerdote. El exẽplo es claro en algunos priores de las ordenes militares, q̃ tienen jurisdicion quasi Episcopal, sobre algunos seglares: y lo mismo es de sus vicarios. Tambiẽ ay algunos Abades que tienen semejante jurisdicion quasi Episcopal, y otros semejãtes prelados de seglares. La razon es, porq̃ estos tales exponen cõfessores para sus subditos, y dan reuerẽdas para ordenarse: luego muy bien se entienden debaxo de nombre de Ordinario.

Digo lo tercero, q̃ el Arçobispo respeto de sus sufraganeos no es ordinario, desuerte q̃ cõ su licencia pueda assistir qualquier sacerdote al matrimonio. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. La razon es clara, porque el Arçobispo respecto de sus sufraganeos, no es superior, y ansi no se entiende debaxo de Ordinario, es superior en algunos casos en grado de apelacion. Pero hase de aduertir, q̃ si vn Obispo sin causa legitima, no quisiesse casar algunos, ni dar licencia a otro clerigo para q̃ los case, apelãdo dello, y conociendo de la causa, puede el Arçobispo conceder licencia a qualquier presbytero, para q̃ estè presente al matrimonio de qualquiera de sus sufraganeos, de suerte q̃ sea valido. Esto enseña vna glossa, y lo a prueua Panormitano, como lo alega el P. F. Manuel Rodriguez, q̃ tiene esto mismo. La razon es, porque el Arçobispo en el tal caso es juez superior y se ha como si fuera Ordinario, porque suple el defecto del Ordinario: luego en el tal caso con su licencia podra assistir qualquier sacerdote, de suerte que sea valido el tal matrimonio. *Man. Rod. in Sum. c. 216. conc. 16.*

Quinta conclusion. De lo que toca a los testigos que han de assistir al matrimonio. Esto testigos han de ser por lo menos, dos, o tres Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar citado. Sin estos testigos el matrimonio es irrito y nulo: porque el Concilio pretende, que el matrimonio para que sea valido se pueda prouar en juyzio: luego conuenientissima cosa es, que los tales testigos sean dos por lo menos. El oficio del testigo es, que vea y aduierta lo que se haze, como se dize en el derecho ciuil, en la ley corã Titio, ya alegada: porque el testigo en razon de testigo, tiene por oficio dar testimonio de lo que se haze.

De lo qual se infiere lo primero, q̃ aunq̃ los testigos esten por fuerça en el matrimonio, si aduierten, y veen lo q̃ se haze, desuerte q̃ puedan dar testimonio, valido es el matrimonio, enel qual se hallã presentes los tales testigos.

Siguese lo segundo, que los testigos, q̃ han de assistir al matrimonio, han de tener vso de razon: de suerte, que si assistiessen al matrimonio algunos niños, que no tuuiessen vso de razon, o algunos locos, o mentecaptos, no seriã valido el matrimonio Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Veracruz en el lugar citado. La razon es clara, porque los que assisten al matrimonio, como testigos han de poder dar testimonio del matrimonio: y los q̃ no pueden juzgar, ni tener acto de razon, no puedẽ dar el tal testimonio: luego para q̃ sea valido el tal matrimonio, no basta la presẽcia de los tales. Esto se confirma, porque es necessaria presencia moral de los testigos: y los que no tienen vso de razon, no pueden tener presencia moral, como es cosa notoria: luego no basta la presencia de los tales, para que sea valido el matrimonio.

La duda es, si los testigos que han de estar presentes al matrimonio, han de tener las calidades que son necessarias en las causas criminales, conforme a derecho. Las calidades que han de tener los testigos en las causas criminales son, que no sean infames, ni parientes, ni cõsanguineos. Y Santo Thomas pone estas calidades, y añade otra, que no han de ser mugeres. La duda es, si en el matrimonio han de tener estas calidades, desuerte que no sea valido el matrimonio, sino las tienen. *Cap. si testes. 4. q. 3. D. Tho. 2. 2. q. 70. artic. 3.*

A esta dificultad se respõde, q̃ para ser valido el matrimonio, conforme al tenor del Cõcilio

lio Tridentino, basta que los testigos tengan vso de razon bastáte para poder testificar del matrimonio, y no es necessario, que tengá las dichas calidades necessarias, conforme a derecho en la causa criminal. Esto enseña Couarruuias, y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el Concilio Tridétino tan solamente pide, que aya testigos: y pretende que el matrimonio se pueda probar en el foro exterior: y es assi, que en el tal caso los tales testigos pueden testificar del matrimonio: luego valido es el matrimonio, que se haze delante de los tales testigos.

Con.4.dec. p.2.ca. 8. 9.12.

De lo qual se sigue, q̃ los padres, y deudos puedé ser testigos, y los familiares, y esclauos, y los descomulgados, aunq̃ esten notados de otra infamia d̃ derecho, porq̃ el defecto de los testigos se suple con la presencia del sacerdote. De lo qual se ha de ver Couarruuias en el lugar citado, y Soto, y F. Bartolome de Ledesma, y Veracruz. De suerte, q̃ pueden ser testigos del matrimonio los q̃ fueren de qualquier estado, y condicion, y tambien los religiosos.

Sot. in 4. dist. 21.q. vnic.ar.5. Led.diss n. 21. Vera. vbi sup.

Vna dificultad podia auer del matrimonio hecho delante del parrocho, y testigos por palabras de presente, con vna condicion licita, si es necessario, que el tal matrimonio por palabras de presente se haga delante del parrocho y testigos. En esta dificultad ay dos senté̃cias. La primera sentencia es, que no es necessario, que quando se pone la condicion, se haga por palabras de presente delante del parrocho y testigos. Esta sentencia tiene Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque la disposicion condicional cumpliendose la condicion queda purificada, y sin condicion alguna, como se dize en derecho: luego puesta la condicion, el matrimonio queda valido, sin ser necessaria otra declaracion de consentimiento delante del parrocho y testigos. La segunda sentencia es, que para ser valido este matrimonio es necessario, que al tiempo que se cúple la condicion se declare el consentimiéto por palabras de presente delãte del parrocho y testigos. Esto enseña Soto, y comúméte los Theologos. La razon es, porque al principio quando se celebrò el matrimonio con aquella condicion, no fue valido hasta que se cumpliesse la condicion: luego al tiempo de cumplirse la tal condicion, quádo ha de ser valido el matrimonio necessario es, que el consentimiento se declare delante del parrocho y testigos.

Nau. li.4. cons. ti. de cendit. appositis. Ma. Ro. in sum. c.216 conc.19.

Sot. in 4. d.19.q. 2. art.2.

A esta dificultad se responde, que aunque la primera sentencia es probable, la segunda es muy mas probable, y mas conforme al Concilio Tridentino. Esta conclusion se prueua facilmente de las razones traydas por estas dos sentencias.

Es necessario dezir algo del matrimonio, q̃ se haze delante del parrocho y testigos: pero sin denunciaciones, y de las mismas denunciaciones: el qual matrimonio se llama en alguna manera clandestino.

La sexta cóclusion, necessario es, sopena de pecado mortal, que precedan las denunciaciones en la Iglesia. Esta conclusion es sentencia comun despues del Concilio Tridentino. Prueuase del mismo Cócilio en el lugar citado: en el qual castiga con graues penas a los que se casan con impedimento, si dexaré de hazer las denunciaciones. Y da la razon, porque no es digno de la indulgencia, y benignidad de la Iglesia, aquel con osadia presumptuosa dexa de cumplir sus preceptos. Adonde claramente da a entender que ay precepto de que precedan las denunciaciones al matrimonio.

Desta conclusion se sigue lo primero, q̃ no es pecado mortal, quando con buena fe las dexan de cumplir: porque el Concilio dize, con osadia presumptuosa. Por lo qual el parrocho, o los contrahentes, que dexan de hazer las moniciones pensando que estan hechas, no pecan mortalmente. Esto enseña, Segura, Salzedo, y comunmente los Doctores.

Seg. in dir. 2.p.c.15. n.40. Sal. in pra. cri. c.73.

Lo segundo se sigue, que tambien es licito algunas vezes dexar estas denunciaciones, quãdo de hazerlas se siguirian grandes daños. Esto enseña el M. Soto, y otros Doctores có el. La razon es, porque no es intencion de la Iglesia obligar có tan gráde peligro a guardar sus preceptos. El primer caso es, quando el matrimonio fue celebrado conforme al tenor del Concilio Tridentino, y por algun secreto impedimento no fue valido: entonces alcançada la dispensacion secretamente del impedimento, pueden los assi casados, casarse, sin que de nueuo precedan las denunciaciones: porque de otra suerte se siguiria grande escandalo. Y tãbien porque arriba deziamos en el tal caso se pueden casar sin parrocho y sin testigos. Luego mucho mejor se podrian sin las denúciaciones, porque las denunciaciones no son tan necessarias, como el parrocho, y los testigos.

Sot. in. 4. d.28.q.1. ar.2.ad 1.

El segundo caso es, quando vna donzella, q̃ esta en poder de su curador, se quiere casar a su gusto, sin su licécia, porq̃ el curador la quiere casar con vn hombre baxo y su desigual. En este caso no es necessario, que precedan las denunciaciones. Esto enseña Diego Perez.

Diego Perez, lib. 5. ordi. ti. 1. li. 1. pag. 27. col. 1.

El tercero caso es, quando alguno en el articulo de la muerte se quiere casar con su manceba, para que queden legitimos los hijos auidos della. En este caso se pueden casar sin denunciacion. Esto enseña Soto, y Diego Perez, y Couarruuias, y Gregorio Lopez.

Sot. in 4. d.28.q. 1. ar. 4. Per. vbi s. p. 29 Cou. vbi s. Greg. Lop. in l.3. tit. 3.p.4.

Otros casos cuentã los Doctores: estos son los ordinarios. En estos puede el cura casar los contrahentes, sin q̃ precedan las denunciaciones, aunq̃ el ordinario no dispense en ellas. La razon es, porq̃ en estos casos el derecho natural

tural da licencia para esto. Pero aduiertase acerca del segundo caso, que si el curador da lugar para q̃ puedan acudir al Ordinario en el tal caso, no podra el Cura casarlos sin denũciaciones, sin acudir al ordinario, conforme a la doctrina de los Doctores, q̃ tienen, q̃ el cura no puede dispẽsar en las denunciaciones. Tambiẽ se ha de aduertir acerca desta cõclusion, q̃ las denunciaciones no son necessarias, ni de essencia del matrimonio, de tal suerte q̃ no sea valido el matrimonio sin ellas. De suerte, q̃ si dos se casassen sin denunciaciones, valido seria el matrimonio celebrado delante del parrocho, y testigos, aunque seria pecado mortal.

Septima conclusion. El poder y facultad de dispensar en estas denunciaciones del Concilio es cometido a los Obispos. Esto consta del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde se les da facultad entera para dispensar en las denũciaciones. Esto consta tãbien de la declaracion de los Cardenales, que han declarado ser esto assi. Y esto es muy conforme a razon, porq̃ los Obispos son pastores, y deuẽ tener cuydado de las almas, y ansi a ellos pertenece el dispẽsar en las denunciaciones. Particularmente declarã los Cardenales, q̃ se dexa al arbitrio del Obispo dispensar en las denũciaciones, no solamẽte quãdo se entiẽde q̃ quierẽ impedir el matrimonio maliciosamẽte, sino tãbien, quãdo vuiere justa causa conforme al parecer del Obispo, como si se llegasse el aduiẽto, o la Quaresma, quãdo no se pueden dar las bendiciones nupciales. Tãbien han declarado los Señores Cardenales, q̃ basta se haga vna denũciaciõ dispẽsando el Obispo. Y ansi declaran el Concilio Tridẽtino Nauarro, Diego Perez, y Sarmiento. Pero ha se de aduertir, q̃ no puede el Obispo dispensar en las denũciaciones sin causa, q̃ seria pecado dispensar en ellas sin causa ninguna. Esto enseña Gutierrez. La razon es, porq̃ en el Concilio ay riguroso mandato, de q̃ se hagan las admoniciones, luego sin alguna justa y razonable causa, al parecer del Obispo, no es licito dispẽsar en las tales denunciaciones. Tãbien se ha de aduertir, que no solamente puede dispẽsar en las denunciaciones, quando se entiende que maliciosamẽte quieren impedir el matrimonio, sino por otras justas causas, como lo declarã los Señores Cardenales, aunque Menochio tuuo lo contrario. Pero han de estar aduertidos los Obispos, que no pueden dispensar en estas denunciaciones sin auer causa razonable, quando los hijos de familias se quierẽ casar clandestinamente. Esto aduierten los Doctores citados. La razon es, porque dispensando en las tales denunciaciones sin auer causa razonable, parece que cõcurren al pecado, que estos tales cometen casandose sin la voluntad de sus padres.

Nauar. in Man. c. 22 nu. 69.
Perez. vbi sup. fol. 35
Sar. lib. Selec. c. 6.
Guti. in q. Can. c. 19. nu. 6.
Menoc. consil. 69. volu. 1.

La primera conclusion. El poder remetir las denunciaciones, no solamente està cometido al Obispo, sino tambien al Ordinario. Esta conclusion es de todos los Doctores. Consta del Concilio Tridentino, en el qual el tal poder se concede al Ordinario.

La dificultad es, que se entiende en nombre de Ordinario. En esta dificultad Menochio en el lugar citado enseña, que a solo el Obispo es cometida esta facultad de dispensar en las denunciaciones, por lo qual en nombre de Ordinario entiende el Obispo, Fray Manuel Rodriguez enseña que en nombre de Ordinario se entiende el Obispo, y qualquiera que tenga jurisdicion ordinaria para conocer de casos matrimoniales, como es el oficio general, el Prouisor, y el Maestrescuela de Salamanca, quanto a los estudiantes matriculados en la Vniuersidad. Por esta sentencia allega a Cuco, que afirma que assi lo respondieron los Cardenales de la reformacion. Y tambien alega a Salzedo, el qual reprueua a Menochio.

Fr. Manu. Rodrig. in sum. c. 315 conc. 3.
Cucus lib. 1. de insti. cath. tit. 1.
Salzed. in pract. crimin.

A esta duda se responde facilmente, que debaxo de nõbre de Ordinario se entiẽde aquel que tiene poder superior al cura y parrocho, que deue assistir al matrimonio. Esto consta del mismo Concilio Tridẽtino, en el qual se dize que de licencia del parrocho, o del Ordinario puede estar presente al matrimonio otro sacerdote. En el qual lugar en nõbre de Ordinario se entiẽde el que es superior al proprio parrocho, y tiene jurisdictiõ ordinaria sobre el. Y deste mismo Ordinario dize luego el Concilio, que quãdo entendiere, q̃ cumple el dexarse las denunciaciones, las dexe: luego por nombre de Ordinario se ha de entẽder el superior al proprio parrocho, y que tiene jurisdiciõ ordinaria sobre el. Por lo qual es cosa manifiesta q̃ el Obispo y su Vicario general, o Prouisor se entienden en nombre de Ordinario. De lo que toca al Maestro escuela de Salamanca, quanto a sus estudiantes no se entiende debaxo del nombre de Ordinario, porque en realidad de verdad no lo es como consta de lo dicho. El Maestrescuela no da reuerẽdas para ordenarse, ni pone confessores para los estudiantes, y ansi no tiene nombre de Ordinario. Lo que yo entiendo, es q̃ el tal Maestrescuela en las causas matrimoniales de los estudiantes, que vineren a sus manos podra mandar casarlos, sin denunciaciones, o dar licencia al sacerdote para q̃ estè presente al matrimonio, sino quisiesse el cura casarlos. Pero esto no es porque sea Ordinario, sino porque es juez superior. El exemplo claro es en el Arçobispo, respecto de los sufraganeos, el qual no es Ordinario, pero puede hazer todas estas cosas en los pleytos, que vienen a sus manos en grado de apelacion.

Desta resolucion se infiere q̃ aquellos, que tienen jurisdicion quasi Episcapal, respecto de

ſeglares ſe entienden debaxo de nõbre de Ordinario: y pueden remitir las denunciaciones, auiendo razonable cauſa. El exemplo es en el Prior de Merida, y de Veles, y de otros ſemejantes: porque eſtos tales tienen juriſdiction ordinaria ſuperior al proprio parrocho.

Nau. li. 4. conſil. tit. deſ. cõſi. 5.

Siguefe lo ſegundo con Nauarro, que el Comendador de vna Abbadia puede remitir eſtas denunciaciones, pues es Ordinario en las Igleſias de ſu Abbadia. Y lo miſmo es de los vicarios de la orden de S. Iuan, porque ſon ordinarios de las Igleſias ſubjectas a ſus vicarias.

Cou. libr. prac. quaſ. c. 4. n. 3. Veracruz in append. fol. 5. Gut. in quaeſtio. Cano. c. 19 n. 15.

Siguefe lo vltimo, que los vicarios inferiores, que ſe llaman foraneos de los quales trata Couarruuias, no tienen autoridad para diſpenſar en las tales denunciaciones. Eſto enſeña Veracruz, y Gutierrez. La razon es, porque los tales no ſe entienden debaxo de nombre de Ordinario.

La dificultad es, ſi el parrocho por ſu parecer auiendo razonable cauſa puede reduzir las denũciaciones a menor numero, de ſuerte que baſte que ſe haga vna, o dos: y ſi puedẽ por ſu autoridad remitirlas todas, auiendo razonable cauſa. Para lo qual ſe ha de aduertir, que conforme al tenor del Cõcilio Tridentino las denunciaciones ſe pueden remitir antes del contrato matrimonial, quando ay probable ſoſpecha, que el matrimonio ſe ha de impedir maliciosamente. Tãbien ſe pueden dexar antes de la conſumacion del matrimonio: porque de lo vno y de lo otro habla el Cõcilio Tridẽtino. En eſta dificultad, es certiſsima coſa, que deſpues del contrato matrimonial, antes de la conſumacion del matrimonio, no ſe pueden dexar las denunciaciones por autoridad del proprio parrocho, ſino tan ſolamente del Ordinario, de ſuerte que el dexar totalmente las denunciaciones, no ſe puede hazer ſin autoridad del Ordinario, porque el Concilio miſmo lo diſpone anſi, quanto a eſte punto, como conſta manifieſtamente del miſmo decreto.

Toda la dificultad eſta antes del contrato matrimonial, ſi ſe pueden dexar las denũciaciones auiendo cauſa razonable, ſin autoridad del Ordinario, y ſin licencia ſuya cõ autoridad del parrocho. El exẽplo es: quando ſe quiere celebrar vn matrimonio en vn lugar: y ſe entiẽde que maliciosamente quieren impedir el tal matrimonio. En el tal caſo no ſe puede acudir facilmẽte al Ordinario: y aſsi la duda es, ſi el proprio parrocho, en eſte caſo podria diſpẽſar en las denunciaciones, que ſe auiã de hazer antes de contrahido el matrimonio. En eſta dificultad ay dos ſentencias. La primera ſentẽcia es, que el parrocho con ſu propria autoridad podra en el tal caſo dexar todas las denunciaciones, o reduzirlas a menor numero, antes del cõtrato matrimonial: de ſuerte, que deſpues del contracto, antes de la conſumacion del matrimonio ſe hagan las denunciaciones. Eſto tiene algun fundamento en la letra del Concilio, ſi ſe mira atentamente. Porque para el dexarlas antes del contracto matrimonial por alguna cauſa razonable no ſe haze mencion del Ordinario: pero para dexarlas deſpues del contracto matrimonial, antes de la conſumacion del matrimonio, ſe dexa a diſpoſicion del Ordinario. Eſta ſentẽcia anſi declarada tienẽ muchos diſcipulos de S. Thomas, y algunos Iuriſtas, y eſta ſentencia tiene mucha probabilidad, eſtando en la letra del Concilio. Y no ſe vſa en la practica, no es porque no ſea probable, ſino porq̃ los Obiſpos, y Ordinarios ſiguiendo la contraria ſentencia caſtigan a los parrochos que remiten las tales denunciaciones, antes de cõtrahido el matrimonio. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que en ninguna manera puede el proprio parrocho ſin licencia del Ordinario diſpenſar en las denunciaciones, que ſe han de hazer antes de cõtrahido el matrimonio. Eſta ſentencia tiene Gutierrez, y Segura, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Prueuaſe, porq̃ ſe dize que los Cardenales de la reformacion han determinado eſta ſentẽcia. De ſuerte que conforme a eſta ſentencia el remitir las denunciaciones, o reduzirlas a menor numero, es proprio del Ordinario, conforme al tenor del Concilio Tridentino, ora ſea antes del contrato matrimonial, ora ſea deſpues.

Gutie. in q. immed. citat. Seg. in Dire. p. 2. c. 16. nu. 5. Mã. Ro. in ſum. c. 215. cõ. 4.

A eſta dificultad ſe reſponde, que eſta ſentencia parece mas probable, particularmente auiendo declaracion de los Cardenales. Y tambien, que en el Concilio Tridentino tiene grandiſsimo fundamento.

Ha ſe de aduertir que las tales denunciaciones ſe han de hazer en ambas las parrochias de ambos los contrahentes, ſi ſon de diuerſas parrochias. Eſto diſpone el Concilio Tridentino. Tambien diſpone, que las deue hazer el proprio parrocho, o mãdarlas hazer en ſu propria parrochia, o ſu lugar teniente, pues a ſu cuenta eſta auiſar al prelado ſi ay algun legitimo impedimento. Eſta es comun ſentencia de los Doctores, y particularmente la enſeña Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez, el qual trae otros Doctores.

Fr. Luys Lopez in inſtru. conſcien. 1. p. c. 86.

La dificultad es, ſi eſta obligado alguno a manifeſtar el impedimento que ſabe. La razõ de dudar es, porque puede acontecer q̃ alguno ſepa el impedimento en ſecreto, de ſuerte, que no ſe pueda prouar: luego en el tal caſo no aura obligacion de manifeſtar el tal impedimẽto. Eſto ſe confirma, porque puede acõtecer, q̃ el impedimẽto, proceda de algun delicto oculto: como ſe vee en el impedimẽto de afinidad, que nace de copula illicita: luego en el tal caſo no ſera licito manifeſtar el tal impedimẽto.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, q̃ qualquiera, que ſepa el impedimento, aunque ſea en ſe-

en secreto,que no lo pueda prouar,tiene obligacion de dezirlo.Esto enseña Couarruuias,y Nauarro. La razon es,porque esto es necessario,para que los contrahentes se casen sin impedimento alguno.

A la razon de dudar se ha de respóder,que aunque sepan el impedimento en secreto,y no le puedan prouar,lo han de dezir por ser esto necessario para q̃ se haga deuidamente el contracto matrimonial,y tambien, que no es necessario,que prueuen lo que dizen, sino basta que lo manifiesten.

A la confirmacion,se ha de responder, que en el tal caso el que sabe el impedimẽto deue amonestar al que se quiere casar, y persuadirle,que desista del matrimonio, y sino quisiere desistir deuelo denunciar al superior, que lo puede impedir. La razon es, porque ay obligacion de obedecer al precepto del superior, que manda reuelar algun delicto,el qual causaria graue daño sino se manifestasse.

La segunda dificultad es, si esta vno obligado a manifestar el impedimento,que tan solamente sabe en confession. La razon de dudar es,porque el tal impedimento no es pecado. Luego licito es manifestarle, porq̃ el sigillo de la confession tan solamente obliga respecto de los pecados, que se oyen en la confession. A esta duda se responde,no ser licito manifestar el tal impedimẽto.Esto enseñan todos los Doctores.La razon es,porque aunque es verdad, q̃ el tal impedimento no es pecado,pero nace,y procede de algun pecado,y tiene connexion con el por lo qual manifestando el tal impedimento indirectamente manifestaria el pecado:luego no es licito.De lo qual se respóde a la razon de dudar. Es esto en tanto grado verdad,que dize Soto,que quando el parrocho tan solamente sabe el impedimento en confession, puede muy bien casar los contrahentes hechas las denunciaciones,quando no se puede comodamente escusar, porque en el tal caso no es concurrir al pecado de los que se casan,sino hazer su proprio oficio.

Soto in 4. d.18.q.1. ar.2. dub. 5.

La tercera dificultad es, si para impedir el matrimonio basta vn solo testigo,q̃ diga, que ay impedimẽto entre los cõtrahentes.La razó de dudar es, porque vn solo testigo no haze bastante prouança del impedimento:luego vn solo testigo no deue impedir el matrimonio.

A esta dificultad se responde, q̃ vn solo testigo fidedigno es suficiente para impedir el matrimonio, quádo manifiesta algun impedimento. Esto enseña Syluestro,y la suma Angelica,Nauarro,y Couarruuias,y Gutierrez.Esto se prueua, porque ansi esta ordenado en vna ley de la partida,donde lo nota Gregorio Lopez. La razon es, porque para impedir el matrimonio, antes que se haga no es necessaria tan plena prohibicion, porque antes de casarse no tiene derecho ninguno de justicia para casarse con la tal muger:luego vn solo testigo puede impedir el tal matrimonio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nau. in c. sacer.citato.nu.27 Coua.vbi sup.n.10. Guti.vbi sup. pag. 112. L.18. tit. 9.part. 4. ibi Greg. Lopez.

De lo dicho se infiere, que para impedir el matrimonio basta sola la fama, que ay algun impedimẽto.La razon es,porq̃ la fama equiuale a vn testigo. Pero hase de aduertir que si el testigo supiere,q̃ de denunciar el impedimento ha de nacer algun graue escandalo, no esta obligado a denunciarle, aunque se lo manden sopena de excomunion latæ sentẽcia.Esto enseñan Adriano,y Nauarro. La razó es,porque la ley humana no siẽpre obliga con tan graue escandalo: luego tampoco obliga el precepto del prelado.

Naua. ca. inter.1.q. 3.nu.63.

Tambien se sigue,que el que oye el impedimento a personas fidedignas esta obligado a manifestarle. La razon es, porque como dize Couarruuias en el lugar citado, esto basta para impedir,q̃ no se haga el matrimonio. Y aduiertase, que en algunos Obispados se pone excomunion contra los que no reuelan el impedimento, que saben como esta puesta en el Arçobispado de Sanctiago. De lo dicho tambien se sigue que hallando el parrocho algun impedimento para el matrimonio,esta obligado auisar dello al Ordinario,para que se ponga remedio,y no los casen. Esto determina grauemente el Concilio Tridentino.

Synodo Con. [illegible] n.6.

Pero hechas las denunciaciones, no auiẽdo impedimento alguno puede el parrocho casar delante de testigos a los que quisieren contraher matrimonio, y no es necessario casarlos a la puerta de la Iglesia,como lo dize Diego Perez,y Nauarro. Tambiẽ está obligado a escriuir los cõtrahentes, y testigos,y el dia y hora, en que se casarõ en vn libro:y sino lo haze pecara mortalmẽte: como lo enseña Veracruz,y Fray Bartolome de Ledesma.La razó es,porq̃ no haziendo lo dicho haze cõtra vn graue precepto de la Iglesia: luego es pecado mortal.

Perez,2. par.ordin. folio 24. Naua. in Manu.ca. 22.n. 69. Veracruz in speculo coniu. dubio 12. Ledesm. de matrimo. diffin. 25.

Acerca de todo lo dicho ay vna graue dificultad, quando se cõtrahe el matrimonio con parrocho,y testigos, pero sin denunciaciones, dexandolas sin causa, si se llama matrimonio Clandestino para el effecto de incurrir las penas de las leyes ciuiles,que estan puestas contra los tales contrahentes. Cierta cosa es que no es Clandestino en este sentido, que no sea valido. Para entender esta dificultad se ha de aduertir, que ay vnas leyes ciuiles, que castigan grauissimamente a los que se casan clandestinamente, y a los testigos que assisten al tal matrimonio. Hase de suponer, como cosa cierta,que las leyes,que prohiben los tales matrimonios clandestinos,y ponen graues penas a los transgressores son justas y Sanctas. Esto supuesto, es la dificultad, si se llamara matrimonio Clandestino para effecto de incurrir

l.49.Tau ri.l.1.tit. 1.libro.1. nou. recopilat. Nauar. in Manu.ca. 22.n.69. & 70. Ab.in ca. cũ inhibitio. Butri. nu.19. & in ca.ex tenore.num. 11. titu. qui filij sint legit. Cardinalis ibid. numer. 5. Syl. ver. matrimo. n.17. Iuã. Andre in ca. ex tenore. Segur. indic. Eccles.ca.15. nu.32. & Ioan. Cephal. consilio.421. lib.3. Menoch. lib. 3. consili. 69. Syl.ver. matrimo. 2. Couar. sup. 4.decret.ca.6. nu.10.Palud. in 4. d.28.q.2. art.3.consil.3.

estas penas, el que se haze delante del parrocho, y testigos: pero sin denũciaciones. En esta dificultad ay dos sentencias. La prmera sentencia es, que el tal matrimonio es Clandestino, para effecto de incurrir las penas. Esta sentencia tiene Nauarro, y el Abad, y Butrio, y el Cardenal Innocẽcio, y Syluestro, Iuã Andres, Segura, y Iuan Cephalo, y Menochio, y otros muchos. El fundamento desta sentencia es, porque en el capitulo, cum inhibitio, de clandestina despõsatione, estos tales matrimonios, que se hazen sin denunciaciones se llaman clandestinos, y en el Concilio Tridentino no ay cosa alguna en cõtrario desto: luego los tales matrimonios se hã de llamar clãdestinos, para effecto de incurrir las dichas penas. Otros muchos argumẽtos se trahen en el tratado de matrimonio en la question.45.articulo.5.pagina.1-3.

La segunda sentencia es, que el tal matrimonio no se llama clandestino para effecto de incurrir las dichas penas.

Esta sentencia tiene el Abad en aquel capitulo cũ inhibitio, y Syluestro, y Couarruuias, y Palude. El fundamẽto desta sentencia es, porque este tal matrimonio se haze publicamente, y sabiendolo los vezinos: luego el tal matrimonio no se llama Clandestino, para effecto de incurrir las penas.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ ambas sentencias son probables, como se conuence con la autoridad de los Doctores, q̃ tienen estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor. No se dize mas desto, porque esta disputado muy a la larga en el lugar citado.

Otra dificultad ay, si es pecado mortal, consumar el matrimonio, que se celebrò delante del parrocho, y de los testigos quando se dexaron las denũciaciones, sin causa razonable.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que de si no es pecado mortal, porque vsa de la cosa, que es suya: pero puede ser pecado mortal, como per accidens, por el escandalo, en caso q̃ la muger estè presente preñada, y se echa de ver, y no se sepa el matrimonio. Pero si los contrahentes diessen orden q̃ se supiesse el matrimonio, no seria pecado mortal el consumarle, porq̃ entõces no auria escãdalo. Otros Doctores enseñan ser pecado mortal, el consumar el tal matrimonio, por el peligro que ay, de q̃ aya algun impedimẽto en el matrimonio, quãdo no han precedido las denunciaciones.

A esta dificultad se ha de respõder, que puede ser no sea pecado mortal consumar el tal matrimonio. El exemplo es, si supiessen certissimamente, que no ay impedimento ninguno, o huuiessen hecho suficiẽte deligencia para sabee, que no le ay, y huuiessen entendido, q̃ no ay tal impedimento. En el tal caso no seria pecado mortal cõsumar el, matrimonio, aunque lo huuiesse sido el casarse, sin las denunciaciones, como queda dicho en lo passado, porque en el tal caso no ay peligro ninguno.

Toda via queda dificultad, si es pecado mortal despues del Concilio Tridentino, consumar el matrimonio celebrado legitimamente, antes de las bendiciones nupciales. La razon de dudar es, porque esto esta prohibido en muchos Canones, y decretos. Y particularmente *15. quæst.* en el capitulo sponsus, se presupone, que la muger, que ha de recibir las bendiciones de la Iglesia ha de estar donzella: luego pecado mortal es consumar el matrimonio antes de las tales bendiciones. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que es pecado mortal contra la prohibicion de la Iglesia. Esta sentencia tiene Palude, Syluestro, Nauarro el qual cita a San Antonino, y a la Suma Tabiena.

Palud.in 4.dist.28. q.2.Syl. ver. debitum conjugale. q.9. Nauar. in Ma.c.16. num.38.

A esta dificultad se ha de responde, que no es pecado mortal cõsumar el matrimonio antes de las bendiciones de la Iglesia. Esta sentencia tiene Cayetano, en el tomo primero de sus opusculos, en vna question primera de matrimonio, y tienẽ la comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muchos juristas. La razon es, porque no se haze graue injuria a las bendiciones de la Iglesia, y por otra parte el vso matrimonial es licito, y en el derecho no se halla palabra, que tenga fuerça de precepto, que obligue a pecado mortal: luego no es pecado mortal. Pero aduiertase, q̃ esto se entiende sino es, que se consume el matrimonio por menos precio de las bendiciones. Porq̃ en el tal caso seria pecado mortal. Tambien seria pecado mortal, si en algunos Obispados estuuiesse mandado sopena de excomunion latæ sententiæ, que no se consume el matrimonio antes de las bendiciones nupciales.

Toda via queda dificultad, si sera pecado venial. Algunos discipulos de Sancto Thomas enseñan, que no sera pecado venial.

A esta dificultad se responde con Cayetano en el lugar citado, que es mas probable, que es pecado venial, porque no se guarda el orden, y estatuto de la Iglesia.

Pero ha se de aduertir con el Maestro Soto, que algunas vezes quando se haze por buen fin, no sera pecado alguno consumar el matrimonio, antes de las bendiciones de la Iglesia, como si lo hiziessen para euitar las polluciones, antes en el tal caso se les auia de aconsejar. De lo dicho se responde, a la razon de dudar.

Soto in 4. dist. 27.q. vnic.ar.2.

Octaua conclusion. Los q̃ clandestinamente contrahen matrimonio han de ser grauemente castigados por el Ordinario. Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar citado. La razon es clara, porque transpassan vna ley muy graue, y sancta: luego merecen ser grauemente castigados. Por lo qual el mismo Ordinario viniendo legitimameute a su noticia deue grauemente castigar los tales. En

algunos

algunos Obispados esta puesta pena de excomunion contra los tales, como en el Obispado de Salamanca, y en el Obispado de Palencia, como consta de los Synodos de aquellos Obispados. La dificultad es, si incurren en esta pena los que despues de los desposorios por palabras de futuro tienen copula carnal. La razon de dudar es, porque parece, que los tales pretenden contraher clandestinamente: luego incurren las penas puestas contra aquellos que contrahen clandestinamente.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ estos tales no incurren las penas puestas contra los que contrahen clandestinamente. Esto tienen comunmente los Doctores, y particularmente el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razõ es, porque antiguamente presumiase matrimonio, por la copula carnal despues de los desposorios de futuro: pero despues del Concilio no se presume tal matrimonio: luego no es matrimonio Clandestino. Verdad es, que el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que si ellos por la copula carnal, se quisieron casar de presente, incurren en las puestas contra los que se casan clandestinamente. Y en fauor desta sentencia trae Adriano, y Couarruuias. La razon es, porque realmẽte estos tales se quisieron casar clandestinamente: luego incurrẽ las penas puestas contra los q̃ se casan clandestidamẽte.

Fr. Man. Rodri. in sum. capi. 218. cō. 1.

Couar. in 4. decret. par. 2. cap. 6. num. 9.

Pero aduiertase, que los q̃ se casaron clandestinamẽte sin parrocho, y testigos, y consumaron el matrimonio, no estan inhabiles para el matrimonio, y assi pueden ser de nueuo casados del parrocho, assistendo los tales testigos, y sin dispensacion ninguna. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda: y dize que assi lo declararon los señores Cardenales de la reformacion, como lo refiere Salzedo. Hase de aduertir, que si por la Synodal estã descomulgados, o el tal matrimonio fuesse publico haria mal el parrocho alomenos por razon del escandalo casandolos, sin que primero el Ordinario declarasse por nullo el primer matrimonio. Y por esso deue ser castigado con vna pena arbitraria, si los casasse sin la tal declaracion, y no con la pena puesta en el capitulo final de clãdestina desponsatione como lo dize Salzedo en el lugar citado contra Mayolo: el qual absolutamente dize q̃ no puede el parrocho casar a los tales, aunq̃ cessasse el escãdalo, sopena de caer enlas penas del dicho capitulo.

Salz. vbi supr. 37. pag. 239.

Maiolo. de irregularit. lib. 3. cap. 25.

Nona conclusion. El parrocho, y qualquier otro sacerdote, que se hallare presente a estos matrimonios clandestinos, han de ser suspendidos por tres años del officio, y el parrocho que sabiendo, que los quieren celebrar, no lo prohibiere incurre en la misma pena. Prueuase esta conclusion del derecho, en el qual se determina esta verdad. Y hase de aduertir, que aunque el Cõcilio Tridentino puso otras penas: no por esso es visto quitar estas, porque no ay contradicion ninguna en esto. Esto tiene Salzedo en el lugar citado. De lo qual se infiere, que los tales no quedan suspensos ipso facto, porque el derecho no los suspende luego, sino dize, que han de ser suspendidos. Pero suspendiẽdo el juez en el tal caso al parrocho del oficio no es visto suspẽderle del beneficio. Esto enseña Nauarro, y Diego Perez. La razõ es, porque las penas no se han de estender, sino restringir. Verdad es, que le podra suspender tambien del beneficio. Y particularmente tiene esto verdad despues del Concilio Tridentino, en el qual no se pone pena señalada al parrocho, ni a los testigos, sino que se dexan al aluedrio del juez, conforme a la calidad del delicto. Ansi lo dize Veracruz. Tambien se ha de aduertir, que los cõtrahentes clandestinamente, si consuman el matrimonio, han de ser castigados con mas graue pena, que si no lo consumaran, conforme a vna declaraciõ referida por Salzedo. La razon es, porque en el tal caso el delicto es mas graue. Y como dizen Veracruz, y Salzedo pecarian grauemẽte los Ordinarios no castigando este delicto del parrocho, y testigos. La razon es, porque el Cõcilio les manda grauemente, que lo castiguen.

Capi. cum inhibitio de clandestina desponsa.

Nauar. in Manu. ca. 27. nume. 106. Perez. lib. 5. ordi. tit. 1. in l. 1. §. 30. Verac. in cõpedi. dub. 11. Salz. vbi su. pagin. 238.

La dificultad es acerca de todas estas cosas, si los hijos auidos del matrimonio Clandestino, por falta de denunciaciones sean illegitimos hallandose despues, que sus padres eran deudos, ignorando ellos el tal impedimento. La razon de dudar es, porque la tal ignorancia pudo ser inuincible: luego puede ser, que los tales hijos no sean illegitimos. Esto se confirma, porque como queda dicho, pudo ser muy bien, que en la consumacion del matrimonio antes de las denũciaciones no huuiesse pecado mortal: luego los hijos que precedieron del tal matrimonio son legitimos.

En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez afirma, que los tales son hijos illegitimos.

Fra. Man. Rodrig. in sum. capi. 218. conclus. 3.

A esta dificultad digo lo primero, que en el foro exterior meritamente, y justamẽte se presumira que los tales hijos son illegitimos, y por tales los daran, porque se presumira, que no huuo ignorancia probable: la qual en semejantes casos fauorece a los hijos, sino ignorancia affectada, y querida en su causa, por auer dexado las denunciaciones, las que man a el derecho, las quales si se hizieran se manifistara el impedimento q̃ entre ellos auia. Esto se confirma, porq̃ mas efficaz medio es, para manifestarse el impedimento hazerse las amonestaciones en tres dias de fiesta, q̃ no cõtraher delante del parrocho, y testigos. Y cierta cosa es, q̃ los q̃ dexã este segundo medio son vistos tener ignorãcia affectada, y ansi los hijos en realidad

lidad de verdad son illegitimos, luego los q̃ dexan el primero, tábien se presumirá ser illigitimos, y por tales los juzgará enel foro exterior.

Digo lo segundo, que si los que se casaron delante del parrocho, y testigos, sin preceder denunciaciones, no hizieron por otro camino diligencia para saber si eran parientes dentro del quarto grado, los hijos nacidos del tal matrimonio, quando se hallaron parientes son illegitimos en realidad de verdad.

La razon es, porque los tales hijos no fueron auidos con buena fe, porque deuiã hazer sus diligencias para saber, si eran deudos, o no.

Digo lo tercero, que si los tales antes que se casassen por otro camino hizieron diligencia suficiente para saber si eran deudos, o no, en el tal caso los hijos auidos del tal matrimonio, en realidad de verdad no son illegitimos, aunque en realidad de verdad los contrahentes sean deudos. Esto se conuence con la razõ de dudar, y su confirmacion, porq̃ en realidad de verdad los tales hijos son auidos con buena fe, luego los tales hijos son legitimos.

Cap. VII. Del consentimiento forçado, y auido por violencia.

PRimera conclusion, el consentimiento forçado por violencia, que cae en varon cõstante, no haze verdadero matrimonio, pero si la fuerça es leue haze verdadero matrimonio. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Preuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio de su naturaleza es vinculo perpetuo, luego conuenientissima cosa es, que el tal matrimonio se haga cõ cõsentimiẽto totalmenta libre, y sino ay tal cõsentimiẽto no sea valido.

D. Tho. in ad. q. 47. ar. 3. Cap. cum loco, de matri. & desponsal.

Segunda conclusion. El matrimonio, que se haze por miedo graue, que cae en varon constante, no es irrito, y nullo, si el tal miedo mana y procede de causa natural. El exẽplo es claro, quando vno por miedo de la muerte, estãdo muy enfermo, se casa con su manceba, o si lo haze por miedo de alguna tẽpestad. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del comũ consentimiento de todos los Doctores, que tienen el tal matrimonio por valido. Lo segundo se prueua, porque si vno se caso por miedo del infierno, valido es el matrimonio: luego lo mismo sera, si se casa por miedo de la muerte. Lo tercero es, porque si vno haze voto por el tal miedo, valido es el tal voto, como se determina en derecho: luego lo mismo sera del matrimonio.

Tercera conclusion. El matrimonio hecho por miedo graue, q̃ cae en varon constante, si el miedo nace y procede de causa libre, q̃ justamẽte causa el tal miedo, valido es el tal matrimonio. El exemplo es quando el juez justamẽte condena vno a muerte, y el sentẽciado para escapar de la muerte se quiere casar con vna deuda del muerto, en el tal caso el matrimonio es valido, aunq̃ lo haga por miedo de la muerte. En esto conuienẽ todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Republica Christiana, en la qual esto passa assi: y cõ todo esso tienẽ el tal por verdadero matrimonio. Lo segũdo se prueua, porq̃ en el tal caso no se haze injuria ninguna al q̃ se casa. Luego valido es el matrimonio estãdo en derecho natural: y no ay razon ninguna, para que el derecho positiuo irrite el tal matrimonio.

Cap. sicut 2. de regularib.

Quarta conclusion. El matrimonio, q̃ se cõtrahe por el miedo causado de aquel q̃ tiene legitimo poder, aunq̃ le cause para q̃ consienta en el matrimonio, valido es el tal matrimonio: si el tal procede justamẽte, y juridicamente y sin violẽcia. El exẽplo es. Esta vno acusado de estupro cometido cõ vna dõzella, el qual se le prueua, y el juez legitimamẽte le amenaza cõ la muerte, sino se casa cõ ella, haze verdadero matrimonio casãdose cõ ella. En esto cõuienẽ todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho ciuil enel qual se determina esta verdad.

L. continet. §. sed vim. ff. de eo, quod metus causa.

Lo segundo se prueua, porque muchas vezes la Iglesia cõ censuras, y penas grauissimas fuerça al desposado para que se case: luego si el tal matrimonio se haze por este miedo, valido sera el tal matrimonio.

Desto se sigue, que quando el juez justamẽte condena vno a muerte, y no le quiere perdonar, sino es q̃ se case con hermana, o parienta del muerto, y el por miedo de la muerte se casa cõ ella, valido es el tal matrimonio. Acerca destas conclusiones, quando vno tratò con vna dõzella, y los parientes le cogen con ella y le dizen, que sino se casa con ella, que yran a la justicia, y le acusaran: la duda es, si el tal matrimonio es valido, no auiendo otra fuerça alguna. El padre Maestro Soto enseña que el tal matrimonio no sera valido, porq̃ le parece q̃ el miedo, q̃ le ponen con la justicia es miedo graue, y que puede caer en varon constante.

A esta dificultad mi parecer es, que es muy mas problable que el tal matrimonio es valido. La razon es, porque en el tal caso no se le haze injuria alguna, y el miedo es justo: luego valido es el matrimonio, y ansi se responde a la razon de dudar.

Quinta conclusion. El miedo graue, que pone la causa libre injustamente: no annulla, y irrita el matrimonio, sino es, que con el tal miedo se pretenda, que consienta en el matrimonio. El exemplo es, quando los enemigos entran en vna ciudad, y vno por miedo de la muerte, y porque no le maten se casa con vna captiua, el tal matrimonio es valido. Lo mismo es, si por miedo de los ladrones se casasse vno con vna hija de vn hombre muy valiente,

para

para que le defendiesse de los ladrones. Tambien si vno tiene enemistad con algunos hombres valientes, y que teme que le hã de matar, si este tal se casasse con vna parienta de los tales por miedo de la muerte, valido es el matrimonio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase porque el voto, que hazen los que estan entre los Turcos, valido es aunque le hagan por el miedo graue de la muerte injusta, que pueden causar los tales: luego lo mismo sera del matrimonio. Lo segundo, porque aquel miedo graue no es causa del consentimiento, quanto es de parte de aquellos, q̃ causan el miedo: porque ellos no pretenden el tal consentimiento: luego el tal matrimonio valido es.

Sexta conclusion. El matrimonio celebrado por miedo graue, que cae en varon constante, quando el miedo se causa por injuria, pretendiendo, q̃ consienta en el matrimonio, es irrito y nullo, por fuerça y virtud del derecho positiuo. Esto se prueua del derecho, en el qual està determinada esta verdad. La razon, porq̃ el tal matrimonio se irrita y annulla estãdo en derecho positiuo, es porq̃ el ivnculo de matrimonio de naturaleze, es perpetuo: luego cosa cõueniẽtissima fue, q̃ el cõsentimiẽto fuesse muy libre y no violẽto. Esto se significa en el capitulo, cum locum. Esta cõclusiõ se ha de entẽder, aunq̃ tenga consentimiẽto. De suerte, que el tal matrimonio irrito es, y nullo, aunque el tal cõsiẽta, si el consentimiento nacio del tal miedo.

Cap. cum locum. ca. venies. 2. ca. consulta. tua. de sponsa. & matrimo.

Desta conclusion se sigue, que si el miedo no es graue, sino ligero, y facil, aunque sea injurioso, no irrita ni annulla el matrimonio, como consta de los capitulos citados.

La duda es, que es la razon porque los demas contractos hechos con el tal miedo son validos, y el matrimonio no es valido.

A esta dificultad se responde facilmente de todo lo dicho, que los demas cõtractos facilmente se pueden deshazer por otro camino, porque de su naturaleza tiene el poder se deshazer: pero el contrato del matrimonio de su naturaleza es vinculo perpetuo, por lo qual el derecho quiere que sea muy libre.

La segunda dificultad es, si el tal matrimonio le juran y confirman con juramento si sera valido, por lo menos en razon de desposorio de futuro. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el tal matrimonio jurado es valido en razon de matrimonio, o por lo menos en razon de desposorio de futura. Esta sentencia refiere Couarruuias, y por ella refiere tambien Abad. La razon es, porque este tal puede cumplir el juramento, sin peligro ninguno de su alma como es cosa notoria: luego està obligado a cumplir el tal juramento, porque como se dize en derecho el juramento, que se cumple sin peligro del alma, se deue cumplir.

Coua. s. 4. decret. pa. 2. ca. 3. §. 5. nu. 3. Ca. si vero de iure iurand.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio ansi confirmado, no es valido en razon de matrimonio, ni en razõ de desposorio. Esta sentencia tiene el padre Maestro Soto en el lugar citado, en el articulo tercero, Palude, y Ricardo en la misma distinctiõ, y la Glossa, y comunmente todos los modernos Theologos. Que no sea matrimonio se prueua claramente, porque de otra suerte, la Iglesia no huuiera proueydo suficientemente a las violencias, q̃ puede auer en los matrimonios, porque era facil cosa hazerse los jurar. Que no sea valido en razon de desposorio se prueua, porque este tal nunca pretendio hazer cõtrato de matrimonio: luego no tiene fuerça de desposorio.

Palude in 4. dis. 29. Glo. in ca. significauit de eo, qui duxit in matrimonium quem polluit in adulterio.

A la razon de dudar se ha de responder, que el juramento de su naturaleza obliga sino es, quando la Iglesia irrito, y annullo el matrimonio, porque en el tal caso consiguientemente irrito, y annullo el juramento, con que se confirma el tal matrimonio.

La tercera dificultad es, si los desposorios hechos por miedo graue, que cayan en varon constante, sean validos. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que los tales desposorios son irritos, y nullos. Esta sentencia tiene Soto en el lugar citado, en el articolo tercero. La razon desta sentencia es, porq̃ como queda dicho, el tal matrimonio coacto de la manera dicha es irrito, y nullo. Luego lo mismo sera del desposorio de futuro, porque es la misma razon, y porque los desposorios no son otra cosa, sino vnos principios antecedẽtes al mismo matrimonio. Esta sentẽcia es biẽ probable.

A esta dificultad se ha de responder, que es mas probable, q̃ los tales desposorios no son irritos, y nullos. Esta sentencia tiene el mismo Maestro Soto, San Buenauentura, Cayetano, Syluestro, Ricardo, y Palude. La razon es, porque en todo el derecho no ay lugar donde se irriten y annullen los tales desposorios. Esto se confirma: porque no es la misma razõ del desposorio, y del matrimonio, porque el desposorio de su naturaleza es vn cõtrato, que se puede deshazer por muchas causas: luego no es la misma razõ del desposorio, que del matrimonio, y assi se responde a la razon de dudar.

Soto. 8. [illegible] i sa. q. 1. art. 7. Bonau. in 3. distin. 30. Caye. verbo, perturium. Syluest. ter. sponsa. a. 6. §. 8. Palu. in. 4. d. 29. q. 1. art. 3. Ricar. eadem dis. arti. 1. q. 2.

Pero hase de aduertir, que si el desposorio fue jurado, es necessario guardarle, o dar ordẽ en relaxar el juramento, y los tales juramẽtos los puede relaxar el Obispo, aun sin consentimiento de la parte, que hizo la fuerça y violencia, y qualquier confessor por virtud de algun priuilegio podra relaxar el tal juramento, aunque diga el priuilegio, sino es en perjuyzio de tercero, porque en el tal caso, no se haze cosa alguna en perjuyzio de tercero.

La quarta dificultad es, si en el caso, q̃ irrita, y annulla el derecho el matrimonio, que se haze por miedo, si pecan mortalmẽte pronunciando

ciando aquellas palabras. Yo te recibo por mi muger. En esta dificultad virtualmente ay dos dudas. La primera es, si el tal miẽte pronunciãdo aquellas palabras. La razon de dudar es, porque aquellas palabas significan, q̃ se casa con la tal muger, lo qual no es verdad.

A esto digo lo primero, si el tal pronuncia aquellas palabras, no teniendo cõsentimiento, y las pronuncia formalmẽte peca mintiendo: porque dize contra lo que tiene en la mente: la tal mente no es pecado mortal, porque en el tal caso no es perniciosa a la otra parte.

Digo lo segundo, que si el contrahente pronuncia aquellas palabras tan solamente materialmente, no miente, porque no dize cosa ninguna contra lo que tiene en la mente: y el tal no esta obligado a pronũciar las palabras conforme a la mente del que le hizo fuerça para que se casasse.

Digo lo tercero, que si el tal forçado pronuncia las palabras en sentido formal, y quanto es de si pretende hazer lo que puede, no miente, porque no va contra su mente.

Toda la dificultad es en lo segundo, si este tal peca pecado de sacrilegio contra la reuerencia deuida al sacramento, porque pone la forma del sacramento sobre materia no deuida, porque en realidad de verdad no es valido el sacramento del matrimonio.

En esta dificultad se ha de suponer, que si el tal pronuncia aquellas palabras materialmente, y como sino fueran significatiuas, no es pecado de sacrilegio pronunciarlas. La razon es, porque por las tales palabras no pretenden hazer verdadero sacramento. El exemplo es en el que pronuncia aquellas palabras, Hoc est corpus meum, sin animo ni proposito de hazer sacramento.

Tambien se ha de suponer, que si el tal pronuncia las palabras formalmente, y cõ proposito de hazer todo lo que fuere de su parte, si lo haze cõ ignorancia inuincible, y con buena fe, no peca pecado de sacrilegio, porq̃ se escusa con la ignorancia inuincible. Esto supuesto, entre los Doctores ay dos sentẽcias. La primera es, q̃ en el tal caso no peca pecado de sacrilegio, aunque pretenda hazer matrimonio, y esta sentencia tienen algunos discipulos de Sancto Thomas.

La razon es porque el tal, quanto es de su parte, pretende hazer matrimonio, y como no lo puede hazer no haze matrimonio. Esto se confirma, porq̃ de otra suerte estaria vno obligado antes a morir, que a dezir aquellas palabras, en caso que lo forçassen, porque antes ha de morir el hombre, que hazer sacrilegio ninguno. Esto se confirma lo segundo, porque las tales palabras no tienen razõ de forma del sacramento, sino es en personas habiles, y quãdo el matrimonio es valido, y en el tal caso el matrimonio no es valido. La segũnda sentencia es, que el tal pronunciando aquellas palabras peca pecado de sacrilegio. Esta sentencia tienen los discipulos de Sancto Thomas. La razon es la dicha, porque el tal pone la forma sobre materia no deuida.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son probables, y mas probable me parece, que no es pecado de sacrilegio. Todo esto se conuence cõ las razones hechas por ambas sentencias.

La quinta dificultad es, si en el mismo caso, que fuerçan a vno a q̃ se case, y es irrito, y nulo el matrimonio, si pecara mortalmẽte consumando el matrimonio, forçandole a que consume el matrimonio. En esta dificultad solia auer diuersos pareceres antes del Concilio Tridentino, porque podia tener la copula con affecto marital, y hazer verdadero sacramento de matrimonio: pero despues del Concilio Tridentino no tiene tanta dificultad.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso peca mortalmente consumando el matrimonio, aunque lo haga forçado, y con gran miedo. La razon es, porque el tal matrimonio en ninguna manera es valido: luego la copula siempre sera illicita.

La vltima dificultad es, si el matrimonio hecho delante del parrocho y testigos, pero por violencia, quando no es valido, si despues se haze en oculto, sin parrocho y testigos, si sera valido. La razõ de dudar es, porque el tal matrimonio ya se celebrò delãte del parrocho y testigos, y in faciæ Ecclesiæ, luego es valido.

A esta duda se ha de responder, que el tal matrimonio no es valido. La razon es, porque quando se celebrò el matrimonio delante del parrocho, y de los testigos no fue valido, ni huuo legitimo consentimiẽto, y despues, quando se celebrò sin violencia, y fue valido, no huuo parrocho y testigos: luego el tal matrimonio no fue valido. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

En este lugar se pudiera disputar, y tratar de los matrimonios, que se hazen con consentimiento condicional: pero estos tales matrimonios no se vsan en la Iglesia, o vsanse poco: por lo qual no me parecio tratar dellos en la suma. Quien quisiere ver esto muy extensamente lo puede ver en mi tratado de matrimonio, en las Addiciones, question 47. articulo 5. a donde se tatra extensamente.

Cap. VII. Del matrimonio de los hijos, si los pueden compeler los padres.

PRimera conclusion. El consentimiento de los padres no es del tal manera necessario, para el matrimonio, que nõ se haga verdadero matrimonio sin el. De suerte, que si el hijo

el hijo se casa sin la voluntad, y consentimiẽto de sus padres, o contradiziendo, valido es el matrimonio. Esta conclusion es contra algunos Doctores que refiere Couarruuias Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores, ansi Iuristas como Theologos. Los Iuristas refiere Couarruuias en el lugar citado: los Theologos, Soto, y Cordoua. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Esto se confirma, porque en el Concilio Tridentino se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el consentimiento es necessario en el matrimonio, porque es vinculo perpetuo: y para la perpetuidad del vinculo, basta el consentimiento de los contrahentes, luego el consentimiento de los padres nõ es necessario.

Cou. sup. 4. dec. c. 3. §. 8. n. 1. Sot. in 4. d. 29. q. 1. ar. 8. Cordo. in s. q. q. 71 C. 1. de desp. impuber. c. veniens. 2. de spons. c. sufficiat. 27. q. 2. Con. Tri. sess. 24. c. 2. de refor. mat. c. de desp. impuber. c. vnic. de desp impuberũ in. 6. c. sufficiat. Cu. aliter. 30. q. 5. & c. nostrates & in alijs.

Segunda conclusion. El consentimiento de los padres sin el consentimiento de los hijos, no es bastante para hazer verdadero matrimonio, desuerte que aunque los padres verdaderamente consientan, si no consienten los hijos, no hazen verdadero matrimonio los hijos. Esto se determina en derecho.

Lo segundo se prueua, porque el matrimonio es vinculo perpetuo, y indissoluble entre los mesmos hijos: luego no basta el consentimiento de los padres, sino que es necessario el consentimiento de los hijos. Aduiertase, q̃ basta consentimiento tacito, o implicito, como lo aduierte Couarruuias en el lugar citado.

Tercera conclusion. Es cosa muy honesta, y conueniente, y muy vtil a la republica, que los hijos, y particularmente las hijas se casen con cõsentimiento de sus padres. Prueuase del derecho: en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque los hijos son alguna cosa del padre, de suerte que le son grãdemente conjunctos: luego conuenientissima cosa es, que los hijos no se casen sin la volũtad de los padres. Esto se confirma: porque los padres son como guardas naturales de los hijos, y particularmente de las hijas: luego conuenientissima cosa es, que no se casen sin el consentimiento de sus padres.

Quarta conclusion. El padre absolutamẽte hablando, no puede mandar al hijo, que se case, y tome estado de casado. Esto tienen todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Tho. con el mismo S. Thomas. La razon es, porque el hijo de si es libre para poder ser religioso, aunque su padre no cõsienta en ello: luego el padre no le puede compeler con su precepto, y mandato, a que tome estado de casado. Aduiertase, que esta es la regla comun y ordinaria. Pero esto nõ quita en algũ caso, en la necessidad del padre, que este el hijo obligado a casarse, quando el tal casamiento fuesse medio para socorrer a la necessidad de su (p)adre. El exemplo es, quando el hijo hallasse vn casamiento con vna muger muy rica, y por aq̃l camino pudiesse socorrer a su proprio padre: en el tal caso estaria obligado a casarse.

D. Tho. in add. q. 47. ar. 6.

Quinta conclusion: regularmente hablando, si el hijo ha de casarse, se ha de casar con la luntad de sus padres, y si no lo haze assi peca mortalmente, principalmente si el padre persuade al hijo algũ matrimonio por alguna causa razonable. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Couarruuias en los lugares citados, y Nauarro: y todos los Theologos, y juristas. Prueuase lo primero, porque si el hijo no se casa con voluntad de su padre le haze grandissima irreuerencia en vna cosa grauissima: luego peca mortalmente: porque el hijo por el quarto precepto del Decalogo esta obligado a reuerenciar a su padre: y ansi todas las naciones por barbaras que sean, tienen por graue injuria, y irreuerencia que el hijo se case contra voluntad de su padre. Lo segũdo, porque los padres han de proueer a los hijos de las cosas necessarias para el matrimonio, y muy particularmente de la dote: luego obligado esta el hijo a casarse con la voluntad, y consentimiento de sus padres: de suerte, que a esto le obliga la virtud de la piedad natural, con la qual esta obligado a reuerenciar a sus padres. Aduiertase, que esta es la regla comun y ordinaria: pero en algun caso podria acõtecer, en el qual el hijo no estuuiesse obligado a casarse conforme a la voluntad de sus padres: como si el padre induze al hijo a casarse cõ alguna muger sin causa razonable: antes el hijo tiene causa razonable para no casarse con ella. En el tal caso no pecara el hijo, no casandose con la tal muger: porque en el tal caso no ay causa razonable para obligar al hijo para que se case con la tal muger.

Nauar. in Man. c. 14 n. 5.

La dificultad es, si las leyes humanas, que castigan a los hijos que se casan contra la voluntad de sus padres, y priuã la muger de la heredad seã justas y buenas, de tal suerte, que se puedã poner en execuciõ. Esto se disputa por las leyes del reyno, q̃ priuan de la heredad a la muger que se casa contra la volũtad de sus padres. Destas leyes del reyno se han de ver el Maestro Soto, y Couarruuias, y Nauarro. Entre los Doctores ay diuersas sentẽcias. La primera es, que estas leyes ciuiles no tienen fuerça de ley, ni se pueden poner en execucion: desuerte q̃ el padre no pueda desheredar a la hija, que se caso contra su voluntad. Esta sentencia tiene Couarruuias, el qual cita a otros Doctores. La razon desta sentencia es, porq̃ el matrimonio, como es vinculo perpetuo ha de ser muy libre: por lo qual se ha de permitir esta irreuerẽcia, q̃ se haze a los padres, para que el matrimonio se haga con voluntad: y dize q̃ las leyes ciuiles no tienen fuerça de ley, y que estã irritadas por el derecho canonico, porque los

L. 47. Tau. & l. 1. & 4. li. 5. ordi. Regul. Sot. in 4. d. 29. q. 2. art. vlt. Cou. sup. 4. dec. p. 2. c. 3 §. 8. n. 5. 6. & 7. Nauar. in Man. c. 14. n. 15.

los Principes seglares no pueden hazer ley, q̃ impida la libertad del matrimonio. De manera, que segun esta sentencia el padre no puede con buena consciēcia quitar la heredad a la hija, que caso contra su voluntad. La segūda sentencia es, que las tales leyes son justas, y Sanctas, y se pueden poner en execucion con buena consciencia. Esta sentencia tiene el padre Maestro Soto, y otros Doctores. La razon es, porque el casarse sin la voluntad de los padres es contra la ley natural, y es pecado que perturba la paz de la republica, como se vee por la experiencia: luego justamente las leyes pueden castigar el tal pecado.

A esta dificultad se ha de dezir, que parece mas probable la segunda sentencia, por la razon hecha en su fauor. Pero ha se de aduertir, que los confessores, y hombres doctos, han de acōsejar a los padres, que no vsen de todo el rigor de la ley, sino con moderacion, si no fuesse que huuiesse auido vna grandissima irreuerencia. La razon es, porque las tales leyes son rigurosas: y en alguna manera son contrarias a la libertad del matrimonio. La segunda duda es, si el juez, y el Principe pueden compeler al subdito para que se case.

A esta dificultad digo lo primero, que el Principe, y el juez, pueden cōpeler al subdito, para que se case auiendo necessidad en la Republica. La razō es, porque el principe, y juez estan obligados de justicia a procurar el bien comun: y en algun caso podria acontecer, que fuesse necessario para el bien comun, que alguno se casasse: luego en el tal caso el Principe, y juez podran muy bien compeler al tal.

Digo lo segūdo, que el Principe y juez pueden compeler alguna vez con fuerça, y justo miedo a que se case alguno. Como si vno por fuerça huuiesse violado vna donzella, en el tal caso el juez, y el Principe, podrian compeler por fuerça al subdito, para que se case cō ella. Esto esta determinado en el derecho ciuil. Pero aduiertase, que en todos los demas casos manda el Concilio Tridentino, sopena de excomunion latæ sententiæ, que ninguno directe, ni indirecte, compela por fuerça a alguna persona para que se case.

l. continet ff. de eo, quod metus fit. Sess. 24. c. 9. de reform.

Capit. VIII. Qual ha de ser el consentimiento de los contrahentes.

D. Tho. in add. q. 4. art. 1. Docto. in 4. d. 28. Con. sup. 4 decret. p. 2. c. 1. n. 1. & c. 3. n. 1.

PRimera conclusion. El consentimiento necessario para el matrimonio, es el consentimiento en la substancia, y essencia del matrimonio. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, y Couarruuias. La razon es, porque el consentimiento es necessario para el matrimonio, como queda determinado: luego el tal consentimiento ha de ser en la substancia, y essencia del matrimonio.

Segunda conclusion: para el matrimonio no es necessario consentimiento explicito en la copula carnal, sino basta implicito. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el poder, que se da en el matrimonio para la copula carnal, no pertenece a la essencia del matrimonio, sino es propria passion, que se encierra en ella: luego no es necessario consentimiento explicito, y formal, sino basta consentimiento implicito, y virtual.

A cerca desta conclusiō, ay vna grauissima duda, si el cōsentimiēto necessario para el matrimonio, es cōtrario al voto de castidad. Esta dificultad no es tan moral, y por esta razō no la pongo aqui. Quien la quisiere ver muy a la larga, puede ver mi tratado de matrimonio dōde se trata esta disputa muy extensamente.

Tercera conclusiō. Si vno pretende el vinculo conjugal, y tiene cōsentimiento en el, aũque tenga peruersidad a cerca de otros fines extrinsecos al matrimonio, valido es el matrimonio, como si ordenasse el matrimonio como a fin extrinseco a hurtar, o matar, o otra cosa semejante. Esta conclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulos, particularmente S. Bonauentura, y Syluestro. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso se hallan todas las cosas necessarias para el matrimonio, y la intencion bastante: luego hazese verdadero matrimonio.

D. Tho. in loco cita. ar. 2. Bo. 4. d. 30. Syl. ver. mat. 4. q. 3. c. solet. 31. q. 2.

Quarta conclusiō. Para recebir digna, y fructuosamente el sacramēto del matrimonio, es necessaria recta fe, y pia intencion a los bienes del matrimonio por lo menos virtual. Esta cōclusiō enseña S. Tho. en el lugar citado, en la solucion del tercero, y cō el todos sus discipulos. La razō es, porq̃ en todos los demas sacramētos son necessarias estas dos cosas: luego esto mismo sera necessario en el sacramento del matrimonio. Pero aduiertase, q̃ no es necessario, q̃ formalmēte quiera tener hijos, sino basta q̃ virtualmēte pretenda los bienes del matrimonio, y q̃ pretenda lo q̃ pretende y quiere la Sancta madre Iglesia en el matrimonio.

La dificultad es, quando vno tuuiesse tan peruerso fin, quando se casa, q̃ no busca el matrimonio, sino deleyte, y riquezas y no muger: si en el tal caso sera verdadaro matrimonio. En esta dificultad S. Buenauentura enseña, que en el tal caso no seria verdadero matrimonio, y cita por esta sentencia a Syluestro, y a la suma Angelica. La razon es, porque la tal intencion es contra la verdad del matrimonio: luego no se haze verdadero matrimonio.

Bon. in 4. d. 30. Syl. ve. mat. 4. q. 30.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que se haze verdadero matrimonio. Esto enseña Syluestro en el lugar citado. La

razon

razon es, porque es impossible, que vno preté da deleyte, o riquezas por el matrimonio, sin que pretenda el matrimonio: porque el matrimonio toma como medio para estos fines. De lo qual se puede responder a la razon de la cõtraria sentencia. Pero aduiertase que en el tal caso es pecado mortal.

Quinta conclusió. Si vno tiene tan peruersa intencion en el matrimonio, que es cõtraria al matrimonio, o a los bienes del matrimonio, no haze verdadero matrimonio, deduziẽdo el tal fin en el pacto y concierto. El exemplo es, si vno se casasse con intencion de apartarse del matrimonio, o de no guardar lealtad en el, o de no tener hijos, o con otras semejantes intẽciones: este tal no haze verdadero matrimonio. Esto enseña Paludano, y Syluestro, el qual trae otros Doctores. La razon es, porque en el tal caso tiene razon de condicion contraria al matrimonio, luego destruye el matrimonio.

Pal. in 4. d.29.q.1. art.3. Syl. ver. mat. 4. q.5. & 6.

La dificultad es, quando la intencion es tan peruersa, que es contraria al matrimonio, o a los bienes del matrimonio, como la que ya hemos pintado, pero no se deduze en el pacto, y contrato matrimonial sino puramente se tiene en el coraçon: la duda es, si la tal intencion vicia al matrimonio, de suerte que no sea valido. La primera sentencia es, que la tal intencion, ni vicia el matrimonio, ni lo annulla. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado, y por ella cita a Panormitano, y a Innocencio, y dize, que es comun sentencia de los Canonistas, y esta sentencia tienen muchos Theologos. La razon es, porque la causa proxima del matrimonio es consentimiento declarado con señales exteriores, o con palabras, luego la intencion peruersa, y contraria al matrimonio, o a sus bienes, si no se declara con palabras, o señales exteriores, no annula el matrimonio.

La segunda sentencia es, que la tal intenciõ annula el matrimonio. Esta sentencia tiene Palude, y Panormitano, como lo cita Syluestro, y Ricardo, y otros muchos Doctores. La razõ es, porque la tal intencion, es contra la substãcia del matrimonio, o cõtra los bienes del. Luego destruye el matrimonio. Esto se confirma, porque no se puede bien entẽder, como el tal tenga legitimo consentimiento, teniendo tan peruersa intencion: luego deshazese el matrimonio con la tal intencion: porque si no ay legitimo consentimiento, no puede auer verdadero matrimonio.

Pal. in 4. d.29.q.2. ar.3. Ric. di.31.

Digo lo primero, que si la tal intencion destruye el legitimo consentimiento, no se haze verdadero matrimonio. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porq̃ para el matrimonio es necessario legitimo cõsentimiento. El cõsentimiẽto necessario para el matrimonio es consentir formalmẽte en la substãcia del matrimonio, y en los bienes del matrimonio, por lo menos virtual y implicitamẽte. Por lo qual si aqlla peruersa intencion destruyesse este cõsentimiẽto, no seria valido el matrimonio: y destruyrleha en algunos casos: como si quisiesse vno contraher y tuuiesse intẽciõ de no passar el dominio, y poder d̃ su cuerpo, o si pretendiesse casarse por algun tiẽpo limitado, o si pretẽdiesse no se obligar a la copula carnal. En todos estos casos la intẽciõ destruye el legitimo consentimiento, y por cõsiguiẽte no se haze verdadero matrimonio. En este sentido tiene verdad la segunda sentencia.

Digo lo segundo, que si la tal intencion no destruye el legitimo consentimiẽto valido es el matrimonio. La razõ es porque ay legitimo consentimiento, y en esto han de conuenir todos los Doctores. Y puede acontecer, que aya legitimo consentimiento. El exemplo es, si vno consintiesse en el vinculo matrimonial, y quisiesse entregar el dominio de su cuerpo, y hazer vinculo perpetuo, y obligase a la copula carnal, y pretẽde todos los bienes del matrimonio, pero puede tener peruersa intencion acerca de la sustancia, y bienes del matrimonio. Como si pretendiesse no guardar aquello que se obligo, o si pretendiesse apartarse del matrimonio, y tuuiesse intencion de no guardar la fee, o pagar el debito cõjugal, o tuuiesse intencion de euitar los hijos. El exemplo es en aquel, que tiene intencion de hazer professiõn en la religiõ: y que se quiere obligar a todas las cosas de religiõ: pero tiene peruersa intencion de no guardar las cosas, que promete: en este caso tiene peruersa intẽcion acerca de la religion, y con todo esso vale la professiõn. De la misma suerte es en nuestro proposito.

Quinta conclusion. Si alguno principalmẽte pretende algun fin, impertinẽte, para el matrimonio, guardando el recto orden, y vso del matrimonio no peca mortalmente, sino venialmente. El exemplo es: si vno se casasse principalmente por el deleyte, o riquezas. Esto enseña San Augustin. Prueuase, que sea pecado, porque peruierte los fines, y el menos principal lo haze mas principal. Que no sea mortal, se prueua, porque no obstante esta desorden se guarda la substancia, y essencia del matrimonio: luego no es pecado mortal.

Aug. s. de bono coniugali c. 10.

Sexta conclusion. Si alguno quiere casarse por alguna cosa humana, de suerte, que es motiuo para aplicar su intencion al casarse, no es pecado: como si vno se mouiesse de las riquezas, o de la hermosura. Prueuase, porque aunq̃ tiene este motiuo se guarda el fin deuido del matrimonio: luego no es pecado el casarse. Esto se confirma, porq̃ si vn sacerdote tuuiesse proposito de no dezir missa, y se aplicasse a dezirla, porq̃ ha venido vn amigo suyo, no pecaria: luego lo mismo es en nuestro proposito.

Sexta conclusion. Quando el fin de los cõtrahen-

trahentes es malo, y peruerso mortalmente es pecado mortal el contraher. Como si vno se casasse para poder cometer mas facilmente algun pecado mortal. Como suele acontecer de algunas mugeres, que casan para poder mas facilmente tratar con otros hombres, sin que la justicia pueda conocer de su delicto. Lo mismo es de otros casos semejantes. De suerte, q̃ en el tal caso ay dos pecados, o dos razones formales de pecado. El vno es el sacrilegio, q̃ comete recibiendo indignamente el sacramẽto del matrimonio. El segundo, porque le ordena a mal fin. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es manifiesta.

Septima conclusion. Casarse con fin contrario al matrimonio, o excluyendo los fines del matrimonio, es pecado mortal. Esto se prueua, porque en el derecho los tales matrimonios se llaman strupos. La razon es, porque es sacrilegio, no ordenar el sacramento a su proprio fin: y el que pone contrario fin, o excluye los fines del matrimonio, no tiene el deuido fin en el sacramento: luego el tal peca mortalmente. De lo qual se ha d̃ ver Cayetano, y Syluestro.

Ca. 3. 2 q. 2. a. ... et. & ca. aliquando. Cay. ver. mat. Syl. ver. mat. 4. q.

Capit. IX. De los bienes del matrimonio cõ los quales se honesta el, y el vso del.

PRimera conclusion. Los bienes del matrimonio son tres, los hijos, la fidelidad, y la razon de sacramento. Estos tres bienes son, los que en alguna manera hermosean el matrimonio. Tres daños ay en el matrimonio. El primero es, vna manera de seruidumbre perpetua, con la qual deue assistir siẽpre a cosas pertecientes al matrimonio. El segundo es, el demasiado deleyte que sobrepuja la razon, y en alguna manera q̃da fuera della. Lo tercero es, la solicitud que ay en el matrimonio. Estos tres detrimentos en alguna manera resarcen, y compensan aquellos bienes.

D. Tho. in add. q. 49. ar. 1. & 2. DD. in 4. d. 31. 27. q. 2. c. omnia.

Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase del derecho, q̃n el qual se determina esta verdad, y en el Concilio Florentino en el tratado de matrimonio se dize lo mismo. Es necessario declarar esto mas en particular. El primer biẽ del matrimonio es los hijos. En esto se ha de entender todo lo antecedente, y consiguiẽte, como es la generacion, y educacion, y buena criança de los hijos, y otras cosas semejantes.

La duda es, si los hijos es fin, y bien necessario del matrimonio, parece que se sigue, que el matrimonio, en el qual no ay hijos, no sea licito sino pecado, qual es el matrimonio de los esteriles: lo qual es falso como consta del vso de la Iglesia: luego.

A esta duda se responde, que para que sea bueno y licito el tal matrimonio, basta q̃ pretenda tener hijos. Y para esto basta que hagan el contrato del matrimonio, el qual de su naturaleza se ordena a este fin.

El segundo bien es, la Fè, y como dize S. Tho. soltando el segundo argumento, fe, en este lugar no se toma por la virtud Theologica, con la qual creemos los mysterios sobrenaturales de la fe, sino por la fidelidad, que es vna parte de justicia, por la qual los contrahẽtes estan obligados à guardar las leyes de casados, y pagar el debito conjugal, y sino lo hiziessen pecarian contra està virtud de justicia.

A cerca deste biẽ es la primera duda, si pertenece a esta virtud, no solamente pagar el debito, pero tãbien no tener copula carnal cõ otro. En esta dificultad Syluestro enseña, que el essencial biẽ a esta virtud de la fidelidad, es no negar el debito conjugal al cõpañero, y accessorio, y accidental no tener copula con otro. Esto mismo enseña Ricardo, y la Suma Angelica, como lo dize Syluestro. La razon es, porq̃ por fuerça y virtud del contrato matrimonial, solamente està obligado a pagar el debito cõjugal, y es cosa que esta dentro del mismo matrimonio: luego lo demas accidentario es al matrimonio.

Syl. ver. mat. 4. q. 6. Ricard. citata.

A esta duda se responde, ser tambien essencial a la fidelidad del matrimonio el no tener copula carnal con otro. Esto enseña S. Tho. en la solucion del tercero, y Cayetano, Syluestro en el lugar citado, y el Maestro Soto, y todos los Theologos y Iuristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porq̃ por la fe dada en el matrimonio, y por virtud del contrato entrega el poder de su cuerpo a otro: luego cõtra la fidelidad es tener copula carnal con otra persona fuera de aquella, a quien dio el poder de su cuerpo. Esto se cõfirma, porque de otra suerte el adulterio no seria especial pecado, que tuuiesse especial deformidad. Lo qual es contra todos los Teologos. De lo qual se responde facilmẽte a la razõ de dudar, diziẽdo, q̃ a la fidelidad deuida en el matrimonio, pertenecẽ essencialmente dos cosas. La vna es, pagar el debito conjugal. La segunda es, no taner copula carnal con otro.

Caye. ver. mat. pecca ta. Sot. in. 4. d. 31. q. 1. art. 2. Ca. omne. 27. q. 2.

La segunda dificultad es, qual destas dos cosas es mas principal en la fidelidad deuida al matrimonio.

A esta duda se responde, que mas principal cosa es respecto de la fidelidad, pagar el debito conjugal, que no lo segũdo, que es no tener copula con otro. Esta es doctrina de S. Tho. en aquella solucion del tercero, y la siguen todos sus discipulos. La razõ es, porque de la potestad que se da en el matrimonio, mas principalmente se sigue el pagar el debito conjugal: porque el no tener copula con otro se ordena a lo primero. El exemplo es en la charidad, a la qual mas principalmente pertenece el amar a Dios, que no le aborrecer.

Toda

Toda via queda dificultad, y muy graue, qual es mayor pecado, y mas contrario a la fidelidad no pagar el debito cójugal al proprio varon, o tener copula carnal con otro. La razon de dudar es, porque cosa mas principal es a la fidelidad el pagar el debito cójugal, como queda determinado, luego mayor pecado sera contra esta fidelidad no pagar el debito conjugal. En esta dificultad, y por esta razon algunos modernos Theologos enseñan ser mas graue pecado el no pagar el debito conjugal, que el tener copula carnal con otra.

A esta duda se ha de responder, q̃ es certissimo, q̃ es mas graue pecado tener copula carnal con otro, que no pagar el debito conjugal. La razon es, porque mayor pecado es respecto de la charidad el aborrecer a Dios, que no el no amarle quãdo corre el precepto de la charidad, luego lo mismo sera en nuestro proposito

Cap. omne. 27. q. 2. Cap. quãto de diuort.

A la razon de dudar se ha de respóder desto mismo, que aũque es mas principal a la charidad el amar a Dios, que no el no le aborrecer, y con todo esso es mas graue pecado el aborrecerle, que no el no amarle, porque tiene mayor oposicion, y repugnancia con la charidad, el aborrecer a Dios, assi tambien se ha de dezir en nuestro proposito.

El tercer bien se llama sacramento, y tomãse aqui sacramento por el efecto del sacramento, que es la perpetuydad, y indissolubilidad como consta del derecho. La razon esta clara. Porque el sacramento que da gracia, passa, y el matrimonio con sus cargas, y detrimentos, perseuera siempre, luego el bien que se llama sacramento ha de perseuerar siempre con el matrimonio, y por consiguiente es la indissolubilidad del mismo matrimonio.

Segunda conclusion. Estos tres bienes del matrimonio de tal suerte escusan el acto matrimonial, que lo hazen licito, y sin culpa ninguna. En el acto matrimonial ay vn detrimento grande, y es, que la carne en alguna manera preualace contra la razon, y queda el hõbre en el tal acto como fuera de razon. Este detrimẽto se honesta, y como se escusa con los bienes del matrimonio. Esta conclusion es de S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque si el acto matrimonial no fuesse licito, seguirsehia, que el matrimonio, y el contracto matrimonial que se ordenan al tal acto no serian licitos, lo qual es contra la fe.

D. Tho. in add. q. 49. ar. 4.

Tercera cõclusion. Quando los casados tienẽ copula carnal para engendrar hijos de bẽdicion, o para pagar el debito conjugal, en ninguna manera pecan. Esta conclusion enseña S. Tho. en el lugar citado, en el artic. 5. La razon es, porque en el tal caso el matrimonio se ordena entonces a su proprio fin. Añade Sancto Thomas, que quando no lo hazen por estos fines siempre es pecado por lo menos venial.

Para declaracion de otras cosas, q̃ pertenecen a esta materia, se deue aduertir, q̃ por muchos fines puede el marido llegar a la muger, y tener copula con ella, o la muger con el marido. Lo primero, quando tiene copula por engẽdrar hijos de bendicion. Lo segundo, quãdo la tiene para pagar el debito conjugal. Lo tercero quando tiene copula para euitar la fornicacion en si mismo, o en su compañero. Lo quarto, puede tener copula por la delectació. Cierta cosa es de lo dicho, que es licito, y sancto tener copula carnal los casados para tener hijos de bendicion, o para pagar el debito conjugal. Sera necessario declarar lo que resta.

Quarta conclusion, certissima cosa es, que es licito tener copula para euitar la fornicacion en el compañero. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso virtualmente, y interpretatiuamente el compañero pide el debito conjugal: luego licito es tener copula en el tal caso y por el tal fin. Esto principalmente tiene verdad en la muger, la qual muchas vezes de vergueça no osa pedir el debito conjugal.

Sot. in 4. d. 31. q. 1. ar. 3. & 4.

Quinta conclusiõ. En el tal caso, si el marido aduirtiesse el peligro de su muger, estaria obligado de justicia, y fidelidad pedir el debito conjugal. Esto tienẽ muchos grauissimos Doctores. La razon es, porque el marido, de justicia esta obligado a mirar por el bien de la muger, particularmente en lo que toca a este punto. Esto se cõfirma, porque la muger en el tal caso virtualmente, e interpretatiuamente pide el debito conjugal, como q̃da dicho, luego el varon de justicia, y fidelidad esta obligado a pagar el debito cõjugal. Esto se entiẽde, quando el marido aduierte el peligro q̃ ay en la muger, porq̃ si no lo aduierte escusarse ha.

La dificultad es, quando el casado pide el debito conjugal, para euitar su propria fornicacion, si en el tal caso seria licito. En esta dificultad, la primera sentencia es, que es licito, y que no es pecado ninguno. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y Altisiodorense, y Scoto, y Syluestro, que cita a Cayetano, y tiene la Nauarro, y muchos discipulos de S. Thomas. El fundamento primero desta sentencia es, porque S. Pablo. Corint. cap. 7. enseña, que es licito casarse para euitar la fornicacion, luego tambien sera licito vsar del matrimonio para este fin. El segundo fundamento es, porque el matrimonio despues del estado de la innocencia, se ordena no solamente a la generacion, sino tambien para remedio de la concupiscencia: luego vsar del matrimonio para remedio de la concupiscencia no es illicito, sino bueno y sancto.

Sot. in 4. d. 31. q. 1. ar. 4. Altisio. 4. sue sum. c. q. 3. 2. Sco. in 4 d. 26. Dur. 31. q. 4. Syl. verb. deb tũ con iug. §. 6. Caieta. in sum. ca. de e. st mat. Naua. in Man. c. 16 n. 32.

La segunda sentencia es, que es pecado venial. Por esta sentencia cita el Padre Maestro

D. Tho. in add. q. 49. art. 5.

Soto á San Augustin. Está sentencia tiene S. Thomas, y otros muchos discipulos suyos. Esta sentencia se prueua lo primero, porq́ el matrimonio, y el vso del matrimonio de su naturaleza se ordena a tener, y criar hijos de bendicion, y a guardar la fidelida deuida en el matrimonio: luego pecado venial es ordenarle a euitar la fornicacion. Lo segundo se prueua, porq́ en el tal caso la copula carnal, y el vso matrimonial no tiene los bienes, que escusan al acto matrimonial: luego pecado es venial. Estas dos sentencias son bien probables, y se pueden seguir qualquiera dellas, como se declara mas extensamente en el tratado de matrimonio en

Pag. 307. el lugar citado de S. Thomas.

A esta duda digo lo primero, q́ es pecado venial vsar del matrimonio para euitar la fornicacion pidiendo el debito conjugal, quando ay otros medios, con los quales se puede vencer la passion. De suerte, que si se puede vẽcer con oracion, o con ayuno, o con otro semejante medio, pecado venial es vsar de la copula carnal para este fin: porque en este caso no es medio necessario, porque ay otros medios proporcionados: y la copula carnal de su naturaleza se ordena a la generacion, y a la guarda de la fidelidad: y en este sentido se ha de entender la segunda sentencia.

Digo lo segundo, q́ quando no ay otro medio, moralmente hablãdo, no es pecado ninguno vsar del matrimonio para euitar la fornicaciõ. La razon es, porq́ entõces es medio vnico para conseguir aquel fin: y el fin no es malo: luego no sera pecado ninguno. Esta manera de dezir es la mas probable, y la siguen muchos modernos Theologos, y la atribuyẽ a Paludano, y Capreolo. Los argumentos, y fundamentos de las dos sentencias primeras facilmẽte se sueltan de lo dicho en esta sentencia.

Palud. in 4. d. 31. q. 7. Capre. ibidem.

La segunda dificultad es, si es pecado venial tener copula carnal cõ su propria muger para euitar alguna enfermedad corporal, o para cõseguir salud, o conseruarse en ella. Cierta cosa es, que no es pecado mortal llegar a su propria muger, sino es que se ponga algun mal fin extrinseco, y malo moralmente.

En esta dificultad, la primera sentencia es, que no es pecado venial, sino cosa licita. Esta sentencia tiene Alberto Magno, y Mayores, y el Maestro Cano sobre este articulo, y muchos discipulos de S. Tho. La razon desta sentencia es, porque la copula cõjugal de si no es mala, y por otra parte el fin, que es la salud no es malo: luego no es pecado ninguno ni venial. La segũda sentencia es, que es pecado venial. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, en el lugar citado en la solucion del quarto, y por esta sentencia citan algunos a San Buenauentura en la distinction citada, y esta tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque el vso matrimonial, mas se ordena a euitar la fornicacion, que no a la salud corporal: luego si segũ la sentencia de algunos, es pecado venial tener copula carnal con su propria muger para euitar la fornicacion, mas lo sera tener la tal copula por la salud corporal. Estas sentencias son bien probables. Pero mas probable es la sentẽcia, que se declara en los dichos siguientes. Digo lo primero, si el casado llega a la muger pretendiẽdo la generaciõ, y juntamẽte pretende la sanidad corporal, o euitar la enfermedad, no es pecado ninguno. En este dicho han de conuenir todos los Theologos. La razon es, porque en el tal caso la copula conjugal de ninguna parte es mala: porque se pretende el fin mismo del matrimonio, que es tener hijos de bendicion. El qual fin honesta la tal copula: luego licito es.

Alberto. Mayo. in 4. dis. 31.

Digo lo segundo, quando el casado llega á su muger tan solamente por la propria salud auiendo otro medio para adquirirla es pecado venial. En esto conuienen todos los Doctores: La razon es, porque la copula carnal mas se ordena a euitar la fornicacion, que no a la salud corporal, y como queda dicho es pecado venial, la copula para euitar la fornicacion quando ay otro medio, luego tambien lo sera en este caso.

Digo lo tercero, q́ quando no ay otro medio para adquirir la salud, probable es la primera sentencia, q́ no es pecado venial, pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua cõ la authoridad de los Doctores, q́ la tienen, y con la razon hecha en fauor de la primera sentencia. La segunda parte se prueua cõ la authoridad de los Doctores q́ la tienen, y con la razon hecha en su fauor. La qual se confirma, porque la copula conjugal de su naturaleza se ordena a la conseruacion de la especie, y no a la conseruacion del indiuiduo: luego algun desorden es ordenar a la sanidad, del indiuiduo, y por consiguiente es pecado venial. De lo dicho se responde facilmente a la razon de la contraria sentencia.

Sexta conclusion. La copula carnal por sola la delectaciõ fuera de los limites del matrimonio, es pecado mortal. Declaremos esta cõclusion. Llega el marido a su propria muger con tanta passion, como si no fuera su propria muger, y como si llegara a otra qualquiera, y con afecto de llegar a otra qualquier muger, es pecado mortal, por ser fuera de los limites del matrimonio. Esta conclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulo en la quæstion citada en el artic. 6. La razon es, porque en el tal caso el apetito va fuera de los limites del matrimonio. Aduiertase que este pecado mortal, es pecado de adulterio, porque el que le comete es casado, y en lo que toca a la copula, es como si la tuuiera con otra muger: luego es adulterio.

La

La dificultad es, quando la copula se tiene dẽtro de los limites del matrimonio, desuerte, q̃ no allegaria a otra muger sino a la suya, pero llega a ella por solo el deleyte: la duda es, si en el tal caso es pecado, y q̃ pecado es. La razon de dudar es, porque si el varon peca venialmẽte pidiẽdo el debito conjugal por sola delectacion, siguese que la muger pagando el debito conjugal, en el tal caso peque venialmente, porque concurre al pecado del marido. En esta dificultad el P. M. Soto refiere tres sentencias. La primera es, que es pecado mortal. La segunda, que no es pecado ninguno. La tercera, que es pecado venial.

Sot. in. 4. d. 31. q. 1. art. 1.

A esta duda se responde, que esta tercera sentencia es certissima: de suerte que en el tal caso no es pecado mortal, pero es pecado venial. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado, y la siguen todos sus discipulos, y todos los Doctores. Que no sea pecado mortal es cosa notoria, porque la tal copula no tiene cosa alguna de donde pueda ser pecado mortal. Que sea pecado venial se prueua, porque la copula cõjugal se ordena como a fin a la generacion, y a la fidelidad deuida al matrimonio: y a esto mismo se ordena la delectacion, q̃ està junta con la copula carnal: luego algun desorden es el pretender la delectaciõ, como fin en la tal copula, y por consiguiente serà pecado venial.

De lo dicho facilmente se responde a la razon de dudar. Porque en el tal caso la muger no concurre al pecado del marido, sino paga el debito conjugal, a lo qual tiene obligacion.

Septima conclusion. Pecado mortal grauissimo es, que los casados tengan copula fuera del vaso legitimo. Esto enseña Cayetano, y Soto. La razon es, porque enel tal caso es pecado contra naturaleza, que impide la generacion: luego es grauissimo pecado. La dificultad es, si la tal copula es mas graue pecado entre los casados que entre los seglares, que tienen estado de solteros. La razõ de dudar es, porque en todos es pecado contra naturaleza: luego en todos es ygual pecado.

Caiet. 2. 2. q. 154. ar. 1. Sot. q. d. 51 q. vni. ar. 4.

A esta dificultad se ha de responder, que es mas graue pecado entre los casados, que entre los solteros. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y tambien lo insinua Cayetano. La razon es, porque la tal copula es contra la fidelidad deuida en el matrimonio: luego es mas graue pecado que en el soltero. Esto se confirma, porque como dize Cayetano, la tal copula carnal no es copula de casado en razon de ser casado: luego es contra la fidelidad deuida en el matrimonio. El exẽplo claro es en el casado, que con estraña passiõ tiene copula con su propria muger, pero con tal afecto, que llegara a qualquiera otra muger: este tal peca contra la fidelidad deuida en el matrimonio, porque no llegà à su muger, como à muger propria: luego lo mismo serà en nuestro proposito. A la razon de dudar se ha de respõder, que en ambos es pecado contra naturaleza, pero en el casado es contra la fidelidad deuida en el matrimonio.

Octaua conclusion. Los casados pecan mortalmente quando derraman la simiente fuera de legitimo vaso, o se ponen a peligro moral de lo mismo. Esto se entiende, quando es derramamiento voluntario. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Maestro Soto en los lugares citados, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque es pecado contra natura.

La duda es, si el derramar la simiente voluntariamente fuera de legitimo vaso sea mas graue pecado en el casado, que en el soltero.

A esta dificultad se respõde, que es mas graue pecado en el casado, que no en el soltero. La razon es la misma, porq̃ es contra la fidelidad deuida en el matrimonio, y porque aquel acto no es acto de casado. Pero hase de aduertir cõ el P. M. Soto, que aunque es verdad, que el derramamiento de simiente fuera del vaso legitimo, sea grauissimo pecado de su naturaleza entre los casados, con todo esso alguna vez podra acontecer que sea pecado venial, por ser en pequeña cantidad, como puede acõtecer alguna vez auer alguna pequeña distilaciõ de simiente fuera del vaso legitimo, y en tal caso no seria pecado mortal.

Nona conclusion. Alguna vez puede acontecer entre los casados, que aya gran derramamiento de simiente fuera del vaso legitimo, y con todo esso no ser pecado mortal. Esto enseña el Maestro Soto. Pone exemplo, quando el varõ pretende llegar a su propria muger, y derramar la simiente dentro del vaso legitimo, y con todo esso no sucedio assi, fuera de su voluntad. En el tal caso no es pecado mortal. La razon es, porque no es cosa voluntaria, sino efecto de naturaleza. Lo mismo se ha de dezir de la muger, que en caso semejante derramasse la simiente fuera del vaso legitimo.

Decima conclusion, quando el marido tiene copula con la muger dẽtro del vaso legitimo, puede acontecer auer pecado mortal. El exemplo es, si el marido tuuiesse copula con la muger dentro del vaso legitimo, y de proposito no quisiesse derramar la simiente pudiendo, en el tal caso seria pecado mortal. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque al varon no solamente està obligado a tener copula con la muger, pero a derramar la simiente, porque de otra suerte impidiese la generacion natural, a la qual se ordena la copula, y assi es contra el fin natural della: luego es pecado mortal.

La dificultad es, quando el varon es vn hõbre

bre flaco, y que le haze mal derramar simiēte porque le enflaquece, si le sera licito a este tal tener copula carnal con su propria muger dētro del vaso legitimo sin derramar simiente. En esta dificultad algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de S. Tho. enseñan ser esto licito. La primera razon es, porq̃ la copula carnal, y el matrimonio no solamense ordenan a la generacion, sino tambien para el remedio de la concupiscencia: y en el tal caso la copula tiene el segundo fin, que es ser remedio de la concupiscencia propria, y de la muger: luego la tal copula no seria illicita, o por lo menos no sera pecado mortal. Lo segūdo, porque los tocamientos, por feos, obscenos que sean, no son pecado mortal entre los casados, segun la sentencia de muchos Doctores. Luego la tal copula no sera pecado mortal entre los casados, porque entonces tan solamente tendra razon de tocamiento feo, y desseo. Lo tercero, porque de otra suerte la tal copula tambien seria pecado mortal en aquel que no pudiesse derramar simiente, lo qual parece ser falso. Que esto se siga, cōsta, porque la tal copula de su naturaleza se ordena a la generacion. Esta sentencia en algun tiempo me parecio muy improbable, y fuera de camino, y agora no me parece tanto, sino que tiene alguna probabilidad por las razones hechas.

A esta duda se responde, ser muy mas probable lo contrario, y es mas ordinaria sentēcia entre los Doctores. Lo qual se prueua con la razon hecha por la conclusion. A la primera razon de la contraria sentencia se responde facilmente, ser verdad, que la copula carnal perfecta y consumada se ordena tambien para el remedio de la concupiscencia: pero la tal copula es imperfecta, y no cōsumada: por lo qual no es licita, sino pecado mortal.

A la segunda razon se responde, q̃ aunque los tocamientos deshonestos no sean pecado mortal entre los casados, con todo esso la copula carnal sin derramamiento de simiente es pecado mortal: porq̃ no tiene razon de derramamiento de simiente, sino de copula que de su naturaleza se ordena a la generacion.

A la tercera razon se responde facilmente, que el que no puede derramar simiente esta en alguna manera escusado, como lo diremos luego en la siguiente conclusion.

Vndecima conclusion. Si por alguna impotencia natural, el varō quādo llega a la muger no derramasse simiente, porque en realidad de verdad no puede, no seria pecado, de suerte, q̃ la tal copula carnal licita es. Esta conclusiō enseña Cayetano en el lugar citado, y pone exēplo en vn hombre, que se caso primero cō vna muger, y tuuo dos hijos della, y despues se caso con otra, y no tenia hijos, porque no podia derramar simiente: y por consejo de hombres doctos tenia copula con la segūda muger, hasta que finalmente tuuo hijos della, este tal no peco teniendo copula con la segunda muger. La razon es, porque el hazia todo lo q̃ podia de su parte, y pretendia derramar la simiente.

Duodecima conclusion. Los casados teniendo copula carnal perfecta, y derramando simiēte pueden pecar mortalmente, si con algū arte ē industria impiden la generaciō. Esto enseña Cayetano en el lugar citado. El exemplo es, si hiziessen alguna diligencia a manera de medicina, para impedir la generacion. La razon es, porque la tal copula de su naturaleza se ordena, como a fin a la generacion: luego pecado mortal es impedir este fin. En este lugar se pudiera tratar de vn motu proprio de Sixto V. que trataua desto, y ponia excomunion cōtra algunas personas: pero el tal motu proprio, ya no tiene fuerça. Porque como he oydo a hombres dignos de fee, el tal motu proprio lo rexo Gregorio XIIII. al derecho comun.

Tercia decima conclusion. Quando en la copula carnal los casados no guardan la deuida natural postura de los cuerpos, no pecan mortalmente, sino es que se impida la generacion, o se pongan a peligro de derramar la simiente fuera del vaso legitimo, pero pecā pecado venial graue. Los exemplos son faciles de entender, y los trae Cayetano en el lugar citado, dō de tiene esta sentencia, y lo mismo tiene el Maestro Soto en el lugar citado, y lo mismo tiene el Maestro y S. Tho. y Alberto Magno alli, y Gabriel, y Syluestro, el qual refiere la Suma Angelica, y Rosela, y la misma tiene Nauarro, y Victoria. Que no sea pecado mortal se prueua, porque regularmente, y comunmente no se impide la generacion, como lo dize Cayetano, y los medicos. Que sea pecado venial graue, y digno de reprehension se prueua, porque es fuera de la orden natural, y los tales tienen copula a manera de bestias.

Magis. in 4. d. 31. D. Tho. & Alber. ibi dē. Gabr. in supplemē. d. 31. q. vni. ar. 2. con. 6. Syl. v. debitū. coniu. q. 4. Nauar. in Man. cap. 16. n. 42. Victo. in sum. num. 244.

Vltima conclusiō. Los abraços, y osculos, y otros tocamiētos entre los casados, no son pecado mortal, si no es que se hagan con peligro de polucion. Esto enseña Cayetano, y el M. Soto en el lugar citado. La razon es, porque la copula carnal no es illicita entre los casados: luego tampoco seran illicitas estas cosas, que de su naturaleza se ordenan a la copula carnal. Pero quando ay peligro de derramamiento de simiente fuera del vaso natural, es pecado mortal: porque el derramar la simiente fuera del vaso natural, es contra natura, y impide la generacion.

Capit. X. De los impedimentos del matrimonio en general.

PRimera conclusion. Cierta cosa es, q̃ ay poder de constituyr, y poner impedimentos para

para el matrimonio, nó solamente que impidã al matrimonio, sino tambien que le dirimã. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y yó muy particularmente enel tratado de matrimonio. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino, el qual muy en particular determina, que la Iglesia tiene poder de constituyr impedimentos, que impidan el matrimonio, y tambien que lo diriman. La razon es, porque el matrimonio es vn contrato natural, que de su naturaleza se ordena al bien y vtilidad de la republica: y en quanto sacramento se ordena a su bien espiritual: luego autoridad ay en la republica Christiana de constituyr semejantes impedimentos.

D. Tho. in addi. q. 50. art. 1.
Con. Trid. ses. 24. ca. no. 3. & 4.

Segunda conclusion. Aunque es verdad que la potestad ciuil pudiera constituyr, y poner los tales impedimentos justamente, la potestad espiritual, y Eclesiastica, ha reseruado esto para si, de suerte que los tales impedimentos solamente los puede poner la potestad Eclesiastica. Esta conclusion, en quanto a la primera parte, enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza se ordena al bien ciuil comun: luego si la potestad ciuil no estuuiesse limitada, y restricta, bien podria poner los tales impedimentos. Quanto a la segunda parte tambiẽ tiene esta conclusion el Maestro Victoria, y Palude, y los demas Doctores citados. La razon es, porque la potestad Eclesiastica es mas excelente, y de mas alto orden: y el matrimonio tiene razon sobrenatural de sacramẽto: luego justa y sanctamente la potestad Eclesiastica sobrenatural reseruò para si el poder de constituyr impedimentos.

Vict. in relect. de matrim. p. 2. nu. 12.
Palu. in 4. dist. 26. q. 6. ar. 3.

Tercera conclusion. La Iglesia justa y santamente ha constituydo impedimento del matrimonio: vnos que tan solamente impiden, y otros que impiden y juntamente dirimen el matrimonio. Esta verdad enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque assi era necessario para el bien, y vtilidad de la Republica Christiana, quanto a lo temporal y espiritual.

Quarta conclusion. En particular el rapto despues del Concilio Tridentino, es impedimento, que no solamente impide el matrimonio, por algun tiempo, sino tambien lo dirime. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Para lo qual se ha de aduertir, que en el Derecho antiguo el rapto impedia el matrimonio, pero no lo dirimia. Pero despues del Concilio Tridentino dirime el matrimonio por todo el tiempo que la muger està en poder del que la arrebatò. De suerte que todo aquel tiempo estan inhabiles para contraher. Assi lo determina el Concilio Tridentino. De las penas q̃ incurre el que arrebata, y de otras cosas tocantes al rapto, diremos abaxo.

Cap. placuit. 36. q. 6.
Conc. Trid. in ses. 24. c. 6.

Addit.

Quinta conclusion. Contraher à sabiendas con impedimento qualquiera que sea, es pecado. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porq̃ los tales hazen cõtra ley justa y sancta: luego pecan algun pecado. Dixe a sabiendas, porque si lo hiziesse por ignorãcia, alguna vez los podria escusar la tal ignorancia. Tambien dixe ser pecado, no determinando en particular la calidad del pecado, porque algunas vezes podria ser pecado venial, y otras vezes pecado mortal: lo qual se declarara luego mas en particular.

Sexta conclusion. Cõtraher matrimonio cõ impedimento dirimente, es pecado mortal. Esta conclusion es certissima, y de todos los Doctores. El exemplo es, si vno se casasse con parienta, o affin dentro del quarto grado, o en otros casos semejantes. La razon es, porque este tal haze contra las leyes justas y santas, y en cosa grauissima: luego es pecado mortal.

La dificultad es, si el que se casasse con tal impedimento cometeria pecado de sacrilegio contra la santidad del mismo sacramento. En esta difficultad ay dos sentencias. La primera es, que este tal peca mortalmente, no solamente contra las leyes justas y sanctas: sino tambiẽ contra la santidad del sacramẽto, de suerte que ay dos malicias, vna cõtra las leyes justas y sanctas, y otra de sacrilegio. La razon desta sentencia es, porque este tal quanto es de su parte irrita y anula el sacramento. La segunda sentencia es, que este tal no peca pecado de sacrilegio, sino tan solamente contra las leyes justas. La razon es, porque la materia, y forma deste sacramento, tan solamente es el consentimiento declarado entre personas legitimas, y en el tal caso las personas no son legitimas, luego no peca contra la sanctidad del sacramento, ni es sacrilegio.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ ambas sentencias son probables, y se puedẽ seguir, como consta de las razones que se hazen en fauor de ambas sentencias.

Septima conclusion. Algunas vezes es pecado mortal contraher con impedimento, que tã solamente prohibe, y no dirime el matrimonio. El exemplo es, si vno se casasse cõ vna muger con palabras de presente, estando desposado primero cõ otra por palabras de futuro. Lo mismo es, si vno se casasse teniẽdo voto simple de castidad. Esta cõclusion es de todos los Doctores. La razon es, porque en el vn caso haria contra la virtud de justicia: y en el otro cõtra la virtud de religion: luego es pecado mortal: porque hazer contra estas virtudes en cosa tã graue, es pecado mortal.

Octaua conclusion. Tãbien es pecado mortal algunas vezes contraher matrimonio cõ impedimento, que tan solamente prohibe, como si vno contraxesse con el impedimento, que se lla-

se llama prohibicion, o entredicho de la Iglesia. Declaremos esta conclusion. El tal entredicho es de muchas maneras. El primero es personal, y particular, como quando ay pleyto entre algunas personas acerca de algun matrimonio: y durante el pleyto le prohiben el matrimonio. Este tal si se casasse con el tal impedimento, pecaria mortalmente: porque en el capitulo final del matrimonio contracto contra interdictum, se manda, que el tal sea descomulgado, por quanto menosprecia el juyzio de la Iglesia: luego señal es, que es pecado mortal. Esto se confirma, porque este tal haze contra la sentencia justa del juez: luego peca mortalmente.

El segundo entredicho es general. Y hablando de este entredicho en orden a la solennidad del matrimonio, ay dificultad entre los Doctores, si es pecado mortal contraher cō el tal entredicho. En lo qual ay diferentes pareceres entre los Doctores. A esta dificultad se responde diziendo, lo primero, que el matrimonio, que se haze en tiempo del entredicho local siempre es valido, si ay legitimo consentimiento. Esto se determina en el Derecho.

Cap. capellanus, de ferijs.

Digo lo segundo, que agora, y en el tiempo antiguo, siempre fue licito contraher matrimonio en tiempo de entredicho local. Esto se determina en la materia de entredicho, y lo tienē muchos Doctores, particularmēte Sylvestro, el qual dize que es licito contraher matrimonio en tiempo de entredicho local, aunque las personas que contrahen esten entredichas. La dificultad es de la solennidad de las bodas, y de las bendiciones que se hazen en la Iglesia, si son licitas en tiempo de entredicho local.

Syl. v. interdict. 5. q. 7.

A esta dificultad se ha de responder, que agora es licita la tal solennidad, y las tales bēdiciones en tiempo de entredicho local, guardando la moderacion del capitulo, alma mater, de sentencia excommunicationis in sexto. De suerte que despues de aquel capitulo los desposados que tienen privilegio de assistir a los divinos oficios, licitamente pueden en tiēpo de entredicho local, recebir las bendiciones nupciales. Porque despues de aquel capitulo son licitos todos los divinos oficios con la tal moderacion. Y antes de aquel capitulo los desposados, aunque tuviessen privilegio de assistir a los divinos oficios, no podian recebir las bendiciones nupciales con aquella moderacion.

El tercer entredicho en orden al matrimonio, es el en que se señalan diversos tiempos del año, en los quales se prohiben las velaciones, y solennidades de las bodas. En el tiempo antiguo estavan prohibidas en diversos tiempos del año. Pero despues del Concilio Tridentino, tan solamente se prohiben desde el Adviento, hasta la Epiphania, y desde el Miercoles de ceniza, hasta la octava de Pascua inclusive. En estos tiempos es pecado mortal, la solemnidad de las bodas, y las velaciones. En esto convienen todos los Doctores. La razon es clara, porque es contra el precepto de la Iglesia en cosa gravissima.

Conc. Tri. sess. 24. c. vlt. de re[f].

La dificultad es, que se entiende debaxo de nombre de solennidad de bodas.

Caie. verb. nuptiarū peccata.

A esto se responde cō Cayetano, que se entienden tres cosas. Lo primero la bendicion nupcial. Lo segundo el entregar la desposada en casa del desposado. Lo tercero la solennidad del combite. Todas las demas cosas son licitas en aquellos dias. Licito es desposarse por palabras de futuro, y tābien es licito cōtraher matrimonio de presente sin la tal solennidad. Ansi lo enseña Cayetano en el lugar citado, y Navarro. De lo qual se sigue, que dizen mal algunos Theologos, quando dizen, que es pecado venial contraher matrimonio sin la tal solenidad. De todo lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, en la quæst. 50. articulo primero. Tambien se sigue, que en el Derecho, quando se dize no ser licito casarse en estos tiempos, se ha de entender de la solennidad del matrimonio ya dicho.

Navar. in Man. c. 22. n. 71.

Nona conclusion, contraher con todos los demas impedimentos fuera de los dichos, no es pecado mortal, aunque se haga sin dispensacion. Esta conclusion tiene Cayetano, y comū mente los Doctores. La razon es, porq̃ los tales impedimentos no los tiene la Iglesia por cosa de tan gran importancia, pues no castiga a los transgressores: luego no es pecado mortal el contraher con estos impedimentos: pero sera pecado venial. Para evitar el tal pecado venial, es necessario pedir dispensacion al prelado. La tal licencia, segun la mas probable sentencia le podra dar el Obispo, quando no es mas que pecado venial contraher con estos impedimentos.

Cai. verb. mat. cont.

Capitulo. XI. Del impedimēto del error.

PRimera conclusion. Convenientisseima cosa es, que el error sea impedimento del matrimonio. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores cō el Maestro. La razon es, porque el error quita el conocimiento, y por consiguiente el consentimiento del qual depende el matrimonio: porque sin conocimiento no puede aver consentimiento.

D. Tho. in add. q. 51. ar. 1. Doct. in 4. d. 30.

Para declarar esto mas en particular se deve advertir, que el error que destruye, y deshaze el matrimonio es aquel, q̃ es a cerca de alguna cosa, q̃ es de essencia del matrimonio. Porque como queda dicho, el error es impedimēto q̃ deshaze el matrimonio, en quanto quita el cō sentimiento que es necessario para el matrimonio. Este error puede ser de quatro maneras,

como

Capit.1. como consta del derecho. El primero error es
29.q.1. acerca de la persona,como si vno piẽsa, que se casa cõ Maria,y casasse con Iuana. El segundo error es acerca de la cõdicion de la seruidumbre como si vno piensa q̃ se casa con libre,y en realidad de verdad es esclaua. El tercero error es acerca de la qualidad de la persona,como si vno piensa que se casa con alguna muger rica, y en realidad de verdad es muger pobre. El quarto error es acerca dela qualidad de la persona en los bienes de naturaleza, como si vno pensasse que se casa cõ donzella, y en realidad de verdad no lo fuesse. A esta manera del error se reduze el error de la nobleza,y de la hermosura.

D.Tho.loco cit.art.2. 29.q.1.cap.1. Coua.sup.4.decret.p.1.cap.3.§.7.nu.1 Segunda conclusion. El error de la persona impide,y dirime el matrimonio, de suerte que no es valido. Esta conclusion tiene Sãcto Thomas,y todos sus discipulos,è yo entre ellos en el tratado de matrimonio. Prueuase lo primero del derecho. Lo segundo se prueua,porque el tal error es acerca de alguna cosa,que es de essencia del matrimonio,como lo es la persona:luego impide, y dirime el matrimonio, de lo qual se ha de ver Couarruuias.

Tercera conclusion. El error de la persona destruye el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural,y lo impide y dirime. Esta

Sylu.ver. matri. 8. Naua. in Manu. ca. 22.nu.52. conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado,y Syluestro,y Nauarro. La razon es,porque estando en el derecho natural,es necessario consentimiento para el matrimonio,y quando ay error acerca de la persona no ay consentimiento acerca de la tal persona,luego estando en derecho natural no es valido el matrimonio.

A cerca de estas conclusiones,es la primera dificultad,porque si vno al tiempo que baptiza piensa que baptiza a Pedro,y real y verdaderamente es Paulo,queda baptizado aunq̃ aya error acerca de la persona: luego lo mismo sera del matrimonio. La misma dificultad se puede hazer del que ordena. Esta dificultad se declara muy a la larga en el tratado de matrimonio,en la duda primera.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda el matrimonio no es valido. Ay grandissima differẽcia entre el que baptiza,y ordena, y el otro. Porq̃ el que baptiza,o ordena tiene obligacion a tener intenciõ de baptizar,o ordenar a aquel q̃ tiene presente. De suerte que sino tuuiesse la tal intencion pecaria mortalmente. Porq̃ esto pide la virtud de la religion, a la qual pertenece la colacion de estos sacramentos.

La razon es,porq̃ de otra suerte se pondria a peligro de poner la forma sobre materia no deuida,lo qual es sacrilegio. Declarome. El q̃ baptiza,o ordena teniendo la deuida intẽcion, que es de baptizar,o ordenar al que tiene presente,verdaderamente baptiza,o ordena:pero si tuuiesse la intencion sacrilega,y que no deue tener,no ordenara por falta de intẽcion como si tuuiesse intencion limitada, y determinada precisamente de ordenar a Pedro,o baptizar a Pedro,y no a otro. Pero en lo que toca al matrimonio que es vn contrato de justicia, en el qual se funda la razon del sacramento,no es la misma razon, porque el tal contrato de su naturaleza se ordena a viuienda, y cohabitacion particular entre dos personas. De suerte, que la deuida intencion que ha de tener el que se casa, es de casarse con esta en particular, porque esto pide el contrato del matrimonio de su propria naturaleza.

La segunda dificultad es, acerca de lo mismo, porq̃ si vno vende vna pieça de oro a Pedro,y piensa,que es Paulo,valido es el contrato, aun en el foro de la consciencia: luego lo mismo sera del matrimonio,que si vno piensa, que se casa con Maria,y se casa con Iuana,sera valido en consciencia, porque es la misma razon. Lo segundo,porq̃ si a vno le venden,seda de Toledo, por seda de Granada, si es de la misma vtilidad, y prouecho para el que compra, que la de Granada,valido es el contrato, como se dize en la materia de compras,y ventas,luego lo mismo se ha de dezir del matrimonio, q̃ si vno piensa,que se casa con Maria,y le dan a Iuana, q̃ es de la misma vtilidad, y prouecho,y de las mismas calidades,sera valido el matrimonio.

A esta dificultad se responde lo mismo, q̃ el error de la persona siempre dirime el matrimonio.

A la primera razon se responde,que aquella vendiciõ no es valida,como parece q̃ se significa en el derecho. Lo segundo se respõde,que 29 q.2.
aunque la tal venta sea valida no es la misma cap.1.
razon del contrato del matrimonio. Porque el contrato de la venta no mira principalmente la persona a quiẽ se haze la venta:pero el contrato del matrimonio mira muy en particular la persona determinada, con la qual se haze el matrimonio. Porque el contrato del matrimonio se ordena a vida indiuidua,y particular. A la segunda razõ se responde lo mismo, que en el contrato de venta se mira mucho a la vtilidad,y prouecho del q̃ compra:pero en el contrato del matrimonio tã solamẽte se tiene atencion a la persona determinada en particular.

Quarta conclusion. El error de la calidad,o de la fortuna no impide, ni dirime ni deshaze el matrimonio,si precisamente es error de calidad,o de fortuna. Como si vno pensasse,que se casa con Maria,que es rica,o donzella,y en realidad de verdad no es rica,o donzella:en el tal caso este error no impide ni deshaze el matrimonio. Esta conclusion enseña Sancto Tho- D.Tho. in
mas,y todos sus discipulos, particularmente add.q.51.

art.2.Sot. loco citat. Sylu. ver. matrimo. 8. Couar. sup.4. decret.p.2. ca.3. § 7. n.1. Nau. in Manu. ca.22.nu. 32. Gre. Lop.l. 10. tit.2.p.4. Led. in 2. 1.p.q.53. arti.1. Ledesma dissin.3.

el Maestro Soto,y Syluestro,Nauarro,Couarruuias,Gregorio Lopez Fray Martin de Ledesma,y Fray Bartholome de Ledesma.Pruebase lo primero del derecho en aquel capitulo vnico] vigesimanona, quæstione prima. En el qual se determina esta verdad,y se da la razon. Lo segundo se prueua, porque el error de la calidad,o de la fortuna no son acerca de alguna cosa que pertenezca a la substancia,y essencia del matrimonio,como es cosa notoria:luego no impide ni dirime el matrimonio.

Pero hase de aduertir lo primero,que si vno tuuiesse animo, y intencion de no contraher con Maria,sino es rica,o donzella:si realmente no lo fuesse no seria verdadero el matrimonio: pero seria la causa la intencion mala,y no deuida que tuuo el tal. Porque el que se casa ha de tener intencion de casarse con esta muger determinada en particular,prescindiendo de estas calidades. De lo qual se sigue, que si vno piensa que se casa con Maria rica, o donzella, y en realidad de verdad no lo es,valido es el matrimonio, como lo aduierte muy bien Couarruuias en el lugar citado.

Lo segundo se ha de aduertir,que en la conclusiõ deziamos,quãdo es precisamente error de calidad,o de fortuna,porque algunas vezes el tal error se reduze a error de la persona, y en el tal caso el tal error destruye el matrimonio,aun estando en el derecho natural. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado soltando el quinto argumento,y Syluestro,y Nauarro, y comunmente los Doctores.La razon es clara, porque en tal caso se reduze a error de persona,el qual deshaze el matrimonio. El exemplo es, si vna hija de vn Rey, o de otro grande piensa,que se casa con otro de su igual o de igual cõdicion,y calidad,y la casassen con vno,que es muy inferior,en el tal caso no seria valido el matrimonio.De donde infiere Soto, que si vna teniendo intencion de casarse con Pedro mayorazgo, por engaño casa cõ el hermano del mayorazgo, no valdra el matrimonio, aunque se halle que Pedro era muerto, quando ella se caso, y que ya su hermano era mayorazgo. La qual opinion sigue Fray Bartholome de Ledesma. La razon es, porque el tal error se reduze a error de la persona.

Soto.in 4. Dist.30. q.1.art.1. Ledesma dissin.20.

Cap. XII. Del impedimento de la condicion de seruidumbre.

PRimera conclusiõ:certissima cosa es,que el error dela condicion,o la seruidumbre ignorada annulla,y deshaze el matrimonio, por lo menos por fuerça y virtud del derecho humano: de suerte que si vn hõbre libre se casa con vna esclaua, no entendiendo que lo es,no es valido el matrimonio.Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, Syluestro,Couarruuias,y Nauarro. La razon es, porque la seruidumbre quita la facilidad de pagar el debito cõjugal,porque el esclauo esta subjeto al señor: luego la seruidumbre es impedimento, que annulla, y deshaze el matrimonio.Esta razon es de Sancto Thomas en el lugar citado:esto se determina en Derecho.

D.Thomo. in adi.51.

La dificultad es,si la seruidumbre, o esclauonia ignorada annulla el matrimonio, tan solamente por derecho positiuo,o si lo annulla tãbien por derecho natural. La razon de dudar es, porque el error de la seruidumbre es contra la essencia del matrimonio,porque es contra la potestad de ambas partes,que se dan los cõtrahentes en el matrimonio para el vso del: luego por fuerça,y virtud del derecho natural se deshaze el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el error de la seruidumbre, o la seruidũbre ignorada annulla el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural.Esta sentencia tiene Syluestro.

A esta dificultad se responde,que el error de seruidumbre, o la seruidumbre ignorada no annulla el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural. Esta sentencia enseña Sancto Thomas que dize,que es impedimento de solo el derecho humano, y lo mismo enseña Soto,y Palude, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque estando en el derecho natural,las personas no son inhabiles para contraher matrimonio, y por otra parte tienen verdadero consentimiento luego estando en derecho natural,valido es el matrimonio. Pero el derecho humano lo irritò, y annullò por justas causas.A la razon de dudar se responde, que el error de la seruidumbre,o la seruidumbre ignorada absolutamẽte hablando,no es contra la essencia del matrimonio,y ansi no annulla el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural:pero en alguna manera haze contradicion al poder, el dar el debito conjugal, por no ser libre,sino esclauo.Y por esta razon el derecho positiuo,irritò el tal matrimonio.De suerte,que estando en el derecho natural, el esclauo puede dar el debito: pero no tan facilmente.

art.1. Sot. in 4.d.35. q.1.art.2. Sylu.ver. matrimo. 8. q. 2. Coua. sup. 4. decre.c. 3.§.7.nu. 1. Nauar. in Man.c. 22.nu. 32. & 33. Cap. 2. de coniu. seruorum, & in c. licet, & 29. q. 2.cã. 1.si quis lile. capi. quis ancilla. c. si quis ingenuus. Sylu. ver. matrime. 6.q.1. v. matrimo. 8.q. 2. D. Tho.in add.q.52. artic.1. Sot. in 4. dis. 35. q. 1.artic. 2. Palu.q.1.

Pero hase de aduertir,que el error de la seruidumbre, o la seruidumbre ignorada, annulla el matrimonio por virtud del derecho positiuo, quando el que es libre se casa con el esclauo ignorando la seruidumbre. Porque si vn esclauo pensando que es libre se casa,valido es el matrimonio, como lo enseña el Angelico Doctor en el lugar citado, soltando el primer argumento, y es doctrina comunmente recebida, esto se significa en los derechos citados. La razon es, porque en el tal caso no se haze agrauio a ninguno,ni injuria, porque ambos son de la misma calidad, y condicion,y como

el vno

el vno no puede tan facilmente dar el debito, tampoco el otro. De lo qual se sigue, que si vn esclauo piensa, que se casa con vna esclaua, y en realidad de verdad no es esclaua sino libre, valido es el matrimonio. Porque en el tal caso, el que ignora no recibe injuria ninguna, porque piensa que se casa con muger de peor condicion, y en realidad de verdad es de mejor condicion. A la otra parte no se le haze injuria ninguna porque sabe muy bien con quien se casa, y lo quiere.

La segunda dificultad es, en caso, que vn hombre libre se caso con vna esclaua pensando al principio que era libre, y en realidad de verdad no lo era, en el qual caso no es valido el matrimonio: pero ignorãdo el dueño le dio libertad, y la hizo libre. La duda es, si en el tal caso el que se caso con ella ha de tener nueuo consentimiento, para que sea valido el tal matrimonio, o si bastara q̃ llegue a ella cõ effecto marital, como a propria muger, aunque se este en la antigua ignorancia. En esta dificultad, la primera sentencia era, que era valido el matrimonio. Esta sentencia tenian muchos discipulos de Sancto Thomas.

A esta dificultad se responde que despues del Cõcilio Tridentino es certissima cosa, que el tal matrimonio no es valido. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque despues del Concilio Tridentino el matrimonio que no se haze delante del parrocho y testigos, no es valido. Y este tal matrimonio no se haze delante del parrocho y testigos, luego no es valido.

De lo qual se sigue la resoluciõ de otra duda, y es. Quando vn hombre libre se caso con vna esclaua ignorando el serlo, y despues sabiendo que era esclaua llegò a ella con affecto marital, si sera valido el matrimonio. En esta dificultad estando en el derecho antiguo, auia varias y diuersas dificultades, como se puede ver en mi tratado de matrimonio.

Quæ. 52. art. 2. dubio. 2. conclus. 1.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso el matrimonio no es valido, sino es que de nueuo declaren sus consentimiẽtos delante del parrocho, y de los testigos. Porque esto pide el Concilio Tridentino, como necessario, para que sea valido el matrimonio.

Toda via queda dificultad acerca destas dudas, quando el matrimonio se celebrò al principio delãte del parrocho y testigos: pero con impedimento de seruidumbre, ignorando el tal impedimento el que es libre, y despues sabiendo la seruidumbre quiere contraher. La duda es, si es necessario boluer a celebrar el tal matrimonio, delante del parrocho y testigos. A esta duda se responde, que es necessario. La razon es, porque assi lo determina el Concilio Tridentino. porque al principio no fue valido el matrimonio, y despues se celebra de nueuo, Luego para ser valido es necessario que estè presente el parrocho, y los testigos. La tercera dificultad es, quando el señor del sieruo, o de la esclaua la entrega a vn hõbre libre para que se case con ella, el qual ignora ser esclaua, si sera valido el matrimonio. La razon de dudar es, porque ay error de seruidumbre: luego no es valido el matrimonio.

A esta dificultad se responde ser valido el matrimonio. Esta sentẽcia tiene la Glossa, Couarruuias, Syluestro, el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porque por el mismo caso que el señor entrega la esclaua a vn hombre libre, para que se case con ella, està obligado a darle libertad: para que aya igualdad en el contrato del matrimonio: luego valido es el tal matrimonio. Y el Maestro Soto refiere de Panormitano, q̃ si vn hombre libre se casasse con vna esclaua, sabiendolo el señor, y no contradiziendo, se entenderia que la haze libre, porque el que calla parece que consiente. Pero no es lo mismo, quando el señor casasse vna esclaua con vn esclauo. Entõces no se ha de entender que la quiere hazer libre, porque sin darle libertad auria igualdad en el contrato, y no se haria injuria ninguna.

Gloss. super ca. ad nostrã, de coniugi. seru. Cou. super 4. decret. ca. 3. §. 7. Sylu. ver. matri. 8. q. 2. dis. 5. Soto in 4. d. 25. q. 1. articul. 2. Nauar. in Manu. cap. 22. nu. 33. & 34.

Desto infiere el Padre Maestro Soto, que si el proprio señor de la esclaua se casasse cõ ella, se entenderia por el mismo caso que la hazia libre. Esto se colige por ser mas fuerte la razõ. Y esto esta determinado en las leyes del reyno. A donde tambiẽ se determina lo ya dicho, que si sabiendolo el señor, y no lo cõtradiziendo el esclauo, se casa con vna muger libre el tal esclauo queda libre, y si la esclaua se casa con vn hombre libre, viẽdolo su señor y no lo contradiziendo, la esclaua queda libre. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias, y el Maestro Soto, en los lugares citados.

Leg. 1. tit. 13. par. 4. & l. 5. tit. 22. par. 4.

Segunda conclusion. El esclauo con voluntad de su señor puede muy bien casarse, y entonces el señor que da la tal licencia virtualmente, y interpretatiuamente, concede todas las cosas necessarias para el matrimonio, y assi el esclauo puede dar el debito conjugal. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, en particular Soto, Syluestro, y Nauarro. prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque en tal caso no ay cosa alguna que irrite, y annulle el matrimonio, ni lo haga illicito.

Tercera cõclusion. El matrimonio que contrahe el sieruo contra la voluntad de su señor es valido. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados en la precedente, y particularmente la enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, en el cuerpo del articulo. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio que contrahe el hijo sin voluntad de su pa-

D. Tho. in add. q. 52. arti. 2. ad 3. Soto in 4. d. 35. q. 1. artic. 1. Sylu. verb. matrimo. 6. q. 1. & verb. seruus seu seruitus. q. vlt. Nau. in Manu. cap. 22. n. 34. capi. dictum est 29. q. 2. Cap. 1. de coniu. seruorum.

su padre es valido: luego tambien sera valido quando se casa el sieruo, contra la voluntad de su señor, porque en las cosas naturales mas derecho tiene el padre respecto del hijo, que el señor respecto del esclauo.

Quarta conclusion, no peca el esclauo casandose contra la voluntad de su señor, o ignorandolo su señor. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, y muy particularmente la enseña el Angelico Doctor. Pruevase lo primero del derecho, en el qual se determina q̃ los tales matrimonios no se hã de prohibir: luego licito es el casarse de aquella manera. Lo segũdo se prueua, porque el esclauo no esta subjecto al señor, sino es en orden a las cosas habiles, y no en orden a las naturales, qual es el matrimonio: luego licito es casarse contra la voluntad del señor, o ignorandolo.

Cap. 1. de coniu. seruorum, & 29. q. 2. per multa cap.

De lo qual se sigue, que el señor pecaria castigando al esclauo porque se caso cõtra su volunrad, o ignorãdolo el. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el esclauo no esta subjecto al señor en esto. Verdad es, q̃ si el señor fuesse benigno, y humano, y tratasse bien el esclauo, pecaria cõtra la deuida obseruancia al señor, casandose sin su licencia.

La primera dificultad es, quando el esclauo se caso contra la voluntad de su señor, si sera licito al señor venderlo en lexas tierras, a donde no pueda seguirle la muger, o no le pueda seguir tan comodamẽte. En esta dificultad Nauarro enseña que no peca mortalmente, y que esta es comunmente de los Doctores, en el capitulo primero de coniugio seruorum. Otros Doctores enseñan, que peca contra charidad, y mortalmente, pero no peca contra justicia, porque es verdadero señor del esclauo.

Nauar. in Manu. ca. 22. n. 34.

Digo lo primero, que es certissimo que el señor puede muy bien vender el esclauo. La razon es, porque tiene dominio del esclauo, y el esclauo es cosa vendible.

Digo lo segundo, que si el Señor sin necessidad alguna, vende el esclauo en lexas tierras, donde no le pueda seguir la muger, peca mortalmẽte. Dixe si lo haze sin necessidad, porque moralmente hablando, lo podra vender cerca, y hallara comprador. Esto enseña Nauarro, y Soto, y los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso sin necessidad ninguna, el señor los priua del vso matrimonial, y esto es en fraude del matrimonio: luego es pecado mortal contra justicia.

Digo lo tercero, quando el esclauo se caso contra la voluntad del Señor, y el señor tiene vrgente necessidad de venderle, probable cosa es, que lo puede vender en lexas tierras, y tambien es probable lo contrario. Dixe quando se caso contra la voluntad del señor, porque de otra suerte no es licito. La primera parte de esta conclusion se prueua, porque aunque se aya casado contra la voluntad de su señor, no quita esso que pueda vsar del esclauo, y que lo pueda vender: luego probable cosa es, que lo puede vender en tierras lexas. La segunda parte tiene Syluestro. La razon es, porq̃ el sieruo en las cosas naturales (quales son) las pertenecientes al matrimonio, no esta subjecto a su señor: luego no lo puede vender en tierras distantes. Pero hase de aduertir, q̃ el sieruo cõ color de matrimonio no ha de faltar al Señor en los oficios necessarios. Esto se determina en el capitulo primero de conjugio seruorũ. La razon es, porque el tal matrimonio no ha de ser cõtra la seruidumbre que es de derecho positiuo: luego con color del matrimonio, no ha de faltal al Señor, en los seruicios que le deue.

Sylu. ver. seruus. q. vltima.

Toda via queda dificultad, y es la duda segunda, que es lo q̃ ha de hazer el esclauo quando es necessario para seruir a su señor, en los oficios deuidos en razon de ser esclauo, y por otra parte su muger le pide el debito conjugal. Si en este caso ha de acudir a seruir a su señor, o pagar el debito.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ quando aquellas dos cosas son incompatibles, y el esclauo se caso con la voluntad de su señor, ha de acudir a pagar el debito conjugal. Esto enseña expressamente S. Thomas, en el lugar citado, en la solucion del tercero. La razon es, porque el señor quiso el matrimonio de su esclauo: luego ha de querer lo q̃ se consigue a el tal matrimonio, que es pagar el debito conjugal.

La dificultad mayor es, quando el esclauo se caso contra la voluntad del señor, a qual de estas cosas deue acudir, si son incompatibles: y la misma dificultad es, quando se caso ignorandolo el señor.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso esta obligado a acudir al seruicio de su señor, y no està obligado a pagar el debito conjugal. Esto enseña Sancto Thomas en la solucion citada, y Syluestro, el qual alega a otros Doctores. La razon es, porque el matrimonio no ha de ser contrario a la seruidũbre, ni ha de ser enfraude della. Verdad es, que en esto no puede auer tan cierta regla. Y si alguna puede auer es esta. Deuese considerar, de qual parte de las dos ay mayor peligro, y de aquella parte, y por aquella parte se ha de pronunciar la sentencia. De suerte que si huuiere mayor peligro de incontinencia de parte de la muger, deue acudir a pagar el debito conjugal. Y si fuere mayor el peligro en no acudir al seruicio de su señor, deue acudir a el. Esta regla tiene fundamento en aquella doctrina de Sancto Thomas.

Sylu. ver. seruus q. vlt.

Quinta cõclusion. El marido despues de cõtrahido el matrimonio se puede hazer esclauo, aunque no quiera la muger. Esta conclusion enseña

D. Tho. in add. q. 27. artic. 3.

enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados por la conclusion passada. La razon es porque el varon tan solamente esta subjecto a la muger, en las cosas que pertenecen al vso matrimonial. Esta conclusion esta determinada en el derecho.

Cap. perlatum. 29. q. 2.

De lo qual se sigue, que regularmẽte la seruidũbre que sobreuiene al matrimonio, no es causa suficiente de diuorcio, como se determina en el capitulo, perlatũ, citado. Pero aduiertase, que de dos maneras puede sobreuenir la seruidumbre al matrimonio. La vna manera es por violencia y fuerça, como quando rinden vna ciudad, y captiuan los vencidos. Y en este caso porque la seruidumbre sobreuiene al matrimonio sin culpa ninguna, el vno de los casados, que no lleuaron captiuo no tiene derecho alguno, ni justicia para pedir diuorcio. Y en el tal caso regularmente hablando, no ay obligacion de seguir al captiuo, y hazerse esclauo como el: porque no esta obligado a pagar el debito con tanto detrimento: sino basta, q̃ haga diligencias conforme a su possibilidad para libertarle. Y principalmẽte tiene lugar en la muger, por el peligro que auria en la castidad, si anduuiesse muchos caminos. Puede acõtecer la seruidumbre de la segunda manera por voluntad de los casados. En el qual caso el varon se puede hazer esclauo, pero no la muger. Verdad es, q̃ si el varõ se hiziesse esclauo en fraude del matrimonio, pecaria grauissimamente contra la fidelidad deuida en el matrimonio: y en el tal caso la muger tendria derecho para pedir diuorcio quanto a la cohabitacion. Pero si el varõ tiene justa causa para hazerse esclauo, esta obligada la muger a esperar cõ paciẽcia como en otras ausencias justas: porq̃ el varon como es cabeça de la muger vsa de su derecho: porque puede disponer de si mismo sin licencia de la muger, y sin voluntad suya, si ay causa razonable. Pero sino huuiesse causa razonable pecaria mortalmẽte por la razõ dicha. Por lo qual alguna vez pecaria el varon cõtra la justicia, y fidelidad deuida a la muger haziẽdose esclauo. Lo vno, por el peligro de la muger. Lo otro porque de justicia, y fidelidad esta obligado a pagar el debito. Y ansi el varon sin voluntad de la muger, no puede yr a las Indias a estar alla mucho tiempo.

Quinta conclusion: segun las leyes ciuiles, el parto sigue el vientre, esto es si la madre es esclaua los hijos son esclauos, aunque el padre sea libre: y si la madre es libre, los hijos son libres, aunque el padre sea esclauo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Syluestro. La razon es, porque el hijo mas certidumbre tiene de parte de la madre, que no del padre. Otras razones elegantes trae S. Thomas en el lugar citado. Verdad es, que en algunas tierras, que no se gouiernan por el derecho ciuil los hijos siguen la peor condicion: de suerte que qualquiera de los padres, que sea esclauo, los hijos son esclauos.

D. Tho. in add. q. 52. art. 4. Syl. verb. seruus seu seruitus. q. 4

La dificultad que podia auer era, si es pecado casarse la esclaua, o el esclauo. La razon de dudar es, porque se le sigue detrimento al hijo, porque nace esclauo.

A la duda se ha de responder, que no es pecado. La razon es, porque mejor le es al hijo tener ser aunque sea siendo esclauo. Y ansi se responde a la razon de dudar.

Cap. XIII. Del impedimento del voto, y de su orden.

PRimera conclusion. El voto simple de castidad, es impedimento para contraher, pero no dirime el matrimonio. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los escholasticos con el Maestro, particularmente el Maestro Soto. Prueuasse la conclusion, lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque por el voto simple de castidad tan solamente se hizo promessa a Dios, y en el matrimonio hazese verdadera entrega: luego aunque sea pecado contraher despues del voto simple de castidad valido es el matrimonio. De suerte, que el que se casa auiendo hecho voto de castidad, peca mortalmente: pero el matrimonio es valido. Lo mismo se ha de dezir del voto de ser clerigo, o religioso, como se determina en derecho.

D. Tho. in add. q. 53. art. 1. Scholast. in 4. d. 33. Sot. ibid. Ca. de vouentibus 27. &. ca. rursus qui clerici vel vouentes.

Cap. consuluit. ca. rursus qui clerici vel vouentes.

La dificultad es, si contraher matrimonio despues del voto simple de castidad, sea siempre pecado mortal. En esta dificultad es certissimo, que el contraher con animo, y proposito de consumar el matrimonio, es pecado mortal de sacrilegio. Lo vno porque en los lugares citados del derecho el voto simple de castidad se pone impedimento del matrimonio. Lo segundo, porque esto es contra el voto: luego es sacrilegio.

Toda la dificultad es, del que se casa despues del voto de castidad con animo de passar a la religion, si este tal peca mortalmente. En esta dificultad es la vna sentencia, que este tal peca mortalmente. Esta sentencia tiene Syluestro, y Nauarro, y el Maestro Soto, y parece que la tiene Sancto Thomas en el lugar citado. El fundamento de esta sentencia es, porque en el derecho en los lugares citados, y en otros muchos, el voto simple de castidad se pone impedimento del matrimonio: luego pecado mortal sera contraher con tal impedimento. Esto se confirma, porque en el matrimonio se da poder para la copula carnal, que es contraria al voto de castidad, luego siempre es pecado mortal contraher despues

Syl. verb. mat. 1. q. 5 Naua. in Ma. c. 22. nu. 7. Sot. in 4. d. 38 q. 2. art. 1.

deſpues del voto ſimple de caſtidad , ſino ſe haze con particular reuelacion. Eſta ſentencia es bien probable.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder , que no es pecado caſarſe deſpues del voto de caſtidad ſimple, y lo miſmo es deſpues del voto de religion, ſi ſe caſa con animo y propoſito de paſſarſe a la religion, y no conſumar el matrimonio. Eſto es lo mas probable. Eſta ſentēcia tiene Cayetano, y otros muchos q̃ cita Sylueſtro en el lugar citado, y muchos diſcipulos de S.Thomas. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero del derecho, en el capitulo commiſſum de ſponſalibus, en el qual ſe determina, y aconſeja a vno, que tenia voto de religion, que ſe caſe, para guardar la fee del juramento , y deſpues ſe paſſe a la religion , luego licito es caſarſe deſpues del tal voto con animo de paſſarſe a la religion. Lo ſegundo ſe prueua , porque el voto de caſtidad no repugna con el matrimonio, ſino con el conſumar el matrimonio Y anſi la Virgen Maria teniendo voto de caſtidad ſe caſo, porque tenia propoſito firmiſsimo de no conſumar el matrimonio: luego no es pecado hazerlo aſsi. Que el caſarſe con propoſito de paſſar a la religion no repugna al voto de caſtidad es coſa notoria: porque el tal no tiene voto de no caſarſe, ſino de ſer religioſo: y con el tal voto muy bien cumple.

A la razon de la contraria ſentencia ſe reſponde, que el voto de caſtidad, y religion ſon impedimento para contraher, como ſe contrahe regular y comunmente, que es con propoſito de conſumar el matrimonio . A la confirmacion ſe reſponde, que en el matrimonio ſe da poder para la copula carnal. Pero el que ſe caſa de la manera dicha tiene animo, y propoſito de no pedir el debito conjugal, ni pagarle, lo qual puede hazer teniendo propoſito de paſſar a la religion.

La ſegunda dificultad es de aquel, que ſe caſa teniendo voto de caſtidad, ſi pecara mortalmente conſumando el matrimonio, aunque ſea pagando el debito conjugal, que le pide el cōpañero, y que remedio tendra ſi eſtara obligado a meterſe religioſo En eſta dificultad algunos Doctores tienen, que no pecara mortalmēte conſumando el matrimonio, ſi ſu cōpañero le pide el debito conjugal, y que no eſta obligado a entrarſe en religion. Eſta ſentencia tiene Victoria , y Soto , y muchos diſcipulos de S. Tho. y la atribuyen a Angelo , y Cordoua la tiene, y alega a Veracruz. La razon es, porque eſte tal no hizo voto de religion ſino de caſtidad : luego no eſta obligado para guardar el voto de caſtidad a entrar en religion, q̃ es coſa mas alta, y excelēte, y no entrando en religiō, ſino quedando en el matrimonio no puede dexar de pagar el debito conjugal , luego puede lo hazer , y no pecara mortalmente pagando el debito. Eſta ſentencia es bien probable.

Sot. in 4. d.38.q.2. ar.1. Cord. in. 4. q. 136.

A eſta dificultad digo lo primero, certiſsima coſa es, que el que ſe caſo deſpues del voto de caſtidad, ſino es apto y conueniēte para la religion, de ſuerte que en ningū monaſterio le recibiran: eſte tal no eſta obligado a entrar en religiō para guardar el voto de caſtidad ſino que puede pagar el debito conjugal , ſi el compañero lo pide. La razon es, porque en el tal caſo la religiō no es medio moralmēte poſſible, y por otra parte no ay otro medio para guardar el voto de caſtidad, luego podra conſumar el matrimonio de la manera dicha. Pero ha ſe de aduertir, eſtando en la ſentencia , que ſiguiamos en la duda paſſada , ſi eſte tal , que tenia voto de caſtidad ſabia, que no era apto, y conueniente para la religion pecò mortalmente caſandoſe: porque eſte tal ſe caſo cō animo y propoſito de conſumar el matrimo-

Digo lo ſegundo, que ſi el que ſe caſo deſpues del voto ſimple de caſtidad por algun camino puede quedar en el matrimonio ſin cōſumarle, no eſta obligado a entrar en la religion. El exemplo es, ſi el compañero cedieſſe al derecho de pedir el debito , o lo huuieſſe perdido por auer fornicado, o por otro camino. En el tal caſo no eſtaria obligado a entrar en la religion. La razon es, porque fuera de la religion, tendria medio conueniente para guardar el voto de caſtidad.

Digo lo tercero, que aūque es probable cōmo deziamos , q̃ no eſta obligado a entrar en religiō, en el tal caſo por parecerle coſa duriſſima obligarle a ello, pero muy mas probable es q̃ eſta obligado a entrar en religiō. Eſta ſentencia tiene el Doctor Angelico, Palude, Sylueſtro, Cayetano, Nauarro, y muchos diſcipulos de S.Tho. y entre ellos Fray Pedro de Soto Mayor Cathedratico de Prima de Salamāca. La razon es, porque eſte tal eſta obligado a guardar el voto de caſtidad , y no tiene otro medio para poderle guardar, ſino es entrando en la religion, como es coſa notoria: luego obligacion tiene de entrarſe en la religiō. Eſto ſe confirma, porque ſi ya no tiene voto de caſtidad , y no lo pudieſſe guardar en el ſiglo por los peligros q̃ ay en el , eſtara obligado a entrarſe en la religion para guardar el tal voto: luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Porq̃ no ay otro medio para guardar el voto de caſtidad.

D.Tho. in add.q. 53. art.1. Pal. in 4.d.38. q.2.art.5. Syl.v. matri.2.§. 5. Caie. ver. mat. Nau. in Man.c. 12.n. 79. & c.22.n. 73.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque eſte tal no hizo voto de religion , ſino de caſtidad, con todo eſſo eſta obligado a entrarſe en la religion : porque de otra manera no puede guardar el voto de caſtidad.

La tercera dificultad es, ſi el que ſe caſo deſpues del voto ſimple de caſtidad, y lo conſumo la primera vez , ſi podra deſpues no ſolamente pagar el debito conjugal, ſino tambien pedirle.

pedirle. La razon de dudar es porq̃ en tal caso el matrimonio es consumado y perfecto. Luego licito es, no solamẽte pagar el debito cõjugal, sino tãbien pedirle. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ este tal puede pagar y pedir el debito conjugal. Esto enseña Hostiense, y el Cardenal, y otros q̃ cita la glossa.

Hostie. & Card. sup. ca. rursus qui deric. l. vouetes. Glo. sup. c. si quipo. votu. 27. q. 1 Ca. quidã de conuers. coniuga.

Digo lo primero, que este tal esta obligado a pagar el debito conjugal, si el compañero le pide. En esto conuienen todos los Theologos y Iuristas. Prueuase lo primero del derecho dõde se determina esto. Lo segũdo se prueua: porq̃ el varon no tiene potestad de su cuerpo, sino la muger, y al cõtrario la muger no tiene poder de su cuerpo, sino el varon: luego si el vno pide el debito cõjugal el otro esta obligado a pagarle, aunque tenga voto. Pero aduiertase que el pedir el debito conjugal, puede acõtecer de dos maneras. La primera es, formal y expressamente por palabras claras. La segũda manera es, interpretatiuamente quando la muger es vergonçosa, y el marido siente q̃ tiene voluntad, de qualquiera manera que pida el debito, esta obligado el marido a pagarle.

Digo lo segũdo, que este tal en ninguna manera podra pedir el debito conjugal. Esta es comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Tienela S. Tho. y Soto. Prueuase lo primero del derecho, en el lugar citado, en el qual se determina que puede pagar el debito, pero no pedirle. Lo segũdo se prueua, porque este tal esta obligado a guardar castidad en la mejor manera possible, y este tal puede guardar castidad, quanto a esto, q̃ es no pedir el debito: luego esta obligado a esto. Aduiertase q̃ este tal despues de auer consumado el matrimonio, podra pedir dispensacion para pedir el debito, como lo dize el M. Soto en el lugar citado; y tiene causa para pedirla por el peligro que ay: y dize, q̃ quando no ay facil camino para el Papa, puede el Ordinario dispensar para euitar el peligro de la incõtinencia. Otros Doctores añaden al Papa, o al Nuncio, en el qual caso, algunos modernos dizen q̃ el Ordinario no puede dispensar, porq̃ es facil cosa yr al Nũcio, sino es que sea tan pobre que no tenga dinero, con que poder alcançar la dispensacion del Nuncio. Y entõces cierta cosa es, q̃ puede el Ordinario dispensar, como lo enseña Nauarro. Si dispensa el Nuncio, o el Ordinario para pedir el debito conjugal, no por esso q̃da dispensado en el voto de castidad, porque solo el Papa puede absolutamente dispẽsar en el voto de castidad: por lo qual si se le muere la muger, quedara obligado a guardar enteramẽte castidad. A la razon de dudar se ha de respõder, que aunque el matrimonio sea perfecto, y consumado, no puede pedir el debito conjugal, porque esta impedido con el voto.

D. Th. loco citato. Sot. in 4. d. 38 q. 2. art. 1.

Nauar. in Man. c. 16 n. 30.

La quarta dificultad es: quando dos se casaron y antes de casarse hizieron voto de castidad, si qualquiera dellos puede pedir el debito conjugal. La razon de dudar es, porque es verdadero matrimonio: luego licito es pagar, y pedir el debito.

A esta dificultad se ha de dezir, que ninguno dellos puede licitamente pedir el debito. En esto conuienen los Theologos. La razon es porque tienen voto de castidad, el qual pueden guardar viuiendo en el matrimonio: luego obligados estan a guardarle. A la razon de dudar se ha de responder; que aunque sea verdadero matrimonio, no es licito pedir el debito, por el impedimento extrinseco del voto que tienen.

La quinta dificultad es, si en el tal caso el vno dellos pide el debito conjugal, contra la obligacion del voto, si el otro esta obligado a pagar el debito. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el tal pidiendo el debito peca mortalmente: luego el otro no estara obligado a pagar el debito conjugal, porque de otra suerte concurriria al pecado del otro. En esta dificultad Syluestro enseña, que el otro no esta obligado a pagar el debito, ni puede pagarle.

Syl. verb. mat. q. 7. q. 5. d. 6.

A esta dificultad se responde que en el tal caso licito es pagar el debito conjugal, y ay obligacion de pagarle. Esto enseñan comunmente los Theologos. La razon es, porque el otro tiene derecho de justicia, para pedir el debito conjugal. Luego aunque peque contra religion, pidiendo el debito, con todo el otro esta obligado a pagar el debito conjugal, al qual tiene derecho de justicia.

A la razon de dudar se responde, que este tal no concurre al pecado del otro, sino paga lo q̃ deue. Pero aduiertase, que a estos tales se les ha de aconsejar, que pidan luego dispensacion por el peligro que ay de incontinencia.

La sexta duda es, quando ambos los contrahentes despues de casados, hazen voto de castidad: y el vno dellos pecando mortalmẽte pide el debito. La duda es, si el otro estara obligado a pagar el debito. La razon es, porque aunque peque contra la religion, tiene derecho de justicia a pedir el debito conjugal: luego el otro estara obligado a pagar el debito. A esta duda digo lo primero, que si el voto de castidad hecho despues del matrimonio, no lo hizieron de comun consentimiento, sino cada vno por si, si el otro pide el debito conjugal, el otro esta obligado a pagarle. Esto conuence la razon de dudar.

Digo lo segundo, que si lo hizieron de comun consentimiento, probable cosa es, que si el vno pide el debito conjugal, el otro esta obligado a pagarle, pero mas probable es lo contrario. La razõ de la primera parte es, porq̃ los tales no perdierõ el derecho de justicia

que

que tenian, sino tan solamente hizieron voto de castidad, luego si el vno pide el debito, el otro esta obligado a pagarle, porq̃ se le deue de justicia. La segunda parte se prueua, porq̃ en el tal caso quãdo haze voto de castidad de comun consentimiẽto, es visto ceder a su proprio derecho, luego aunq̃ el vno pida el debito, el otro no esta obligado a pagarle. De lo qual se responde facilmẽte a la razõ de dudar.

Segunda conclusiõ. El voto simple de religion, y de recebir ordẽ sacro quãto a algo cõuienen con el voto de castidad, en razõ de impedimento de matrimonio, y quanto a algo difieren Conuienen quãto a esto, que si despues del voto simple de religion, o de tomar estado clerical se casa vno con proposito de cõsumar el matrimonio peca mortalmente: pero difieren quanto a otras cosas, q̃ luego diremos. Esta conclusion es comun sentẽcia de todos los Doctores. Prueuase lo primero de los derechos citados, en los quales estos dos votos se ponen impedimento del matrimonio, luego pecado mortal es contraher despues destos votos, cõ animo de consumar el matrimonio. Lo segũdo se prueua, porque el que cõtrahe con el tal animo, pone impedimento para no poder cumplir la promessa que hizo a Dios, como es cosa notoria: luego peca mortalmente.

Tercera conclusion. Cierta cosa es, que no es pecado mortal casarse despues de los tales votos, si se casa con animo y proposito de passar a la religion: y en esto difieren estos votos del voto de castidad. Porque como queda dicho del voto de castidad, no es esto cierto, sino que ay diferẽtes opiniones, pero destos dos votos, es certissimo. La razon es, porque los tales votos, no obligan mas que a ser religioso, o tomar estado clerical, y casandose con proposito de passar a la religion no se haze contra el tal voto, como es cosa notoria.

Quarta conclusion. Si despues del voto de religion, o de tomar estado clerical, vno se casa y consuma el matrimonio, licitamente puede pedir, y pagar el debito cõjugal. En lo qual tã bien difieren del voto de castidad: porque como queda dicho, si vno despues del voto de castidad, se casa y cõsuma el matrimonio, no puede licitamente pedir el debito. En esta conclusiõ conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque estos votos no obligan agora a guardar castidad, sino a tomar estado de religion, o Clerical, lo qual por agora es impossible: luego licito es vsar libremente del matrimonio, pidiendo y pagando el debito conjugal: quando consumo el matrimonio, peco mortalmente, porque se inhabilito para cumplir los tales votos, pero despues no peca.

Pero ha se de aduertir, q̃ si el que tiene vno destos votos, tuuiesse justa causa de diuorcio estaria obligado a dexar la muger, y entrarse en religion, o tomar estado de clerigo. La razõ es, porque el voto obliga, y tiene oportunidad, y possibilidad de cũplir: pero si huuiesse hecho voto de no casarse, despues de casado no estaria obligado a cosa alguna sino es a no se boluer a casar muerta la muger.

Quinta conclusion. El voto simple de castĩdad, y de religion, y de tomar estado clerical, no dirimen, ni deshazen el matrimonio, comunmente hablando, esta es comun sentencia de todos los Iuristas, y Theologos. La razon es, porque el voto simple, y la promessa no impide la translacion del dominio que ay en el matrimonio: luego estos votos simples no dirimen, ni deshazen el matrimonio. Y esto esta determinado en derecho. *Cap. cõuit. c. rur. qui clerici vel vouentes. & ca. vni. de vot. & voti redemp. in 6.*

Sexta conclusion. En algun caso particular por derecho positiuo, el voto simple de castidad dirime el matrimonio. El caso es en la Cõpañia, en la qual el voto simple de castidad, junto con los otros dos votos simples de pobreza y obediencia, despues de dos años de la prouacion cũplidos, dirime el matrimonio, y haze inhabiles las persona, para casarse. Esto se prueua porque assi lo determina Gregorio XIII. en vna constitucion que hizo el año de mil y quinientos y ochenta y quatro.

Septima conclusion. El voto solemne de la religion que antecede el matrimonio, no solamente impide el matrimonio, sino que lo annula, e irrita. De suerte, que si vn religioso q̃ tiene voto solenne se casa, no es valido el matrimonio, y peca mortalmẽte casandose. Esta cõclusiõ enseña S. Tho. y sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque el hombre por el voto solenne de religiõ perdio el poder que tenia sobre su cuerpo: luego no puede casarse, ni vale el matrimonio, porque no puede entregar el poder q̃ tenia sobre su cuerpo a otro. Lo segundo se prueua: porque assi esta determinado en muchos lugares del derecho: y en el Concilio Tridẽtino. Ha se de aduertir, que el q̃ se casa despues del voto solenne de la religion fuera de pecar mortalmẽte, y no ser valido el matrimonio, incurre en descomunion latæ sententiæ, como se determina en vna Clementina de consanguinitate, & affinitate, la qual se ha de declarar abaxo. *D. Tho. in add. q. 53. ar. 2.* *27. q. 1. per multa ca. & in c. qui clerici vel vouentes. & ca. vni. de vot. & voti redep. in 6. & in Conci. Tri. sess. 24 cap. 9.*

Octaua conclusion. El orden sacro por fuerça, y virtud del derecho positiuo tiene impedir, y deshazer el matrimonio, que se haze despues. De suerte, que si vno despues de ordenado de orden sacro, se casa, peca mortalmente, y el tal matrimonio no es valido. Esta sentencia es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Doctores, como lo refiero en el tratado de matrimonio, en la duda primera. Prueuase lo primero del derecho, y del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua con vna cõgruencia *D. Tho. vbi sup. ar. 3. C. 1. & 2. qui cleri. vel voue. & in c. 2. de cleri. cõing. & in*

gruencia, porque es cosa conuenientissima, que los ministros de Dios, que estan diputados, y consagrados para el culto diuino, sean puros y limpios. Aduiertase, que los tales que contrahen matrimonio fuera de que pecan mortalmente, y no quedan casados, incurren en descomunion latæ sententiæ, como se determina en la Clementina vnica de consanguinitate, &c.

Clemen. citata. Conc. Tri. ses. 24 cano. 9.

Tambien se ha de aduertir, que los ordenados de ordenes mayores, que contrahen matrimonio, quedā irregulares. Esto dize Couarruuias, y se prueua del derecho. De lo qual se sigue, que los que no estan ordenados de orden sacro no estan inhabiles para contraher matrimonio. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas. De lo qual se ha de ver Syluestro. Prueuase del vso de la Iglesia, en la qual siempre fue licito, que se casassen los que no tienē orden sacro, y siempre fue valido el matrimonio, porque su ministerio de los ordenados de menores no es tan alto y excellente.

Cou. sup. 4. dec. p. 2. c. 6. §. 3. n. 1. c. 1. & 2. qui clerici, vel vouente. Syl. verb. mat. 8. q. 12. & ver. clerici. q. 4

Tambien se sigue, que el Sumo Pontifice puede dispensar para que se casen los ordenados de orden sacro. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque esto es de derecho positiuo.

Nona conclusion. El estado del Obispo, què antecede de su propria razō no deshaze el matrimonio. Declaremos esta cōclusion. El Obispo ordenado de orden sacro por razon de las ordenes esta inhabil, para casarse, pero sino esta ordenado de orden sacro, sino que esta electo, y confirmado por Obispo, si se casa valido es el matrimonio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en todo positiuo, no esta determinado lo contrario, y solamente habla de los ordenados.

Decima conclusion. Quando el matrimonio antecedente las ordenes sacras, y tan solamente era rato, y no consumado el tal matrimonio, no se dirime, ni se deshaze por el orden sacro, que sobreuiene. Esto tienen todos los Doctores, y lo determinò Iuan Vigesimo secūdo, en vna extrauagante de voto. La razon es, porque ni en el derecho diuino, ni en el derecho humano se halla que la orden sacra dirima el matrimonio, que se hizo antes. Este priuilegio tan solamentè le tiene el voto solenne de la religion.

Vndecima conclusion. Licita cosa es recebir ordē sagrado, y hazerse sacerdote despues de casado, si el matrimonio tan solamente es rato, y no consumado. Y tambien si la muger dio causa de diuorcio, como si adulterò, puede el varon ordenarse, sin licēcia de la muger, y passarse a la religion. De suerte, que en estos dos casos es licito teniendo animo, y proposito de passarse a la religion. Esto enseña Soto y Couarruuias, y Syluestro, y Nauarro. Porque ansi esta determinado en derecho. De suerte, que si se ordena sin animo de passar a la religiō es pecado mortal, y grauissimo sacrilegio. Porque haze grandissima injuria a la muger, y a las ordenes sagradas, como dizen estos autores. Y tambien porque el tal quando se ordena de orden sacro, absolutamente haze voto de castidad, el qual no puede guardar sino es entrando en religion, luego peca mortalmēte, por lo qual perpetuamente queda suspēso de la execucion de las ordenes. Y como dize Iuā Vigesimo segundo, en la extrauagante citada, que comiença, Antiquæ, este tal no solamente no puede ministrar en el orden que recibio, pero tāpoco puede ser promouido a los demas ordenes sacros, lo qual es ser irregular, ni puede tener oficio, ni beneficio Eclesiastico. Y como no se deshaze el matrimonio rato, que estaua hecho, la muger puede pedir el debito conjugal, y el esta obligado a pagarlo, pero no se puede pedir. Y el tal, muerta la muger, y deshecho el matrimonio queda irregular.

Sot. in 4. d. 38. ar. 2. Co. sup. 4. decret. p. 2. §. 3. nu. 3. Sylu. ver. mat. 8. in pedimento. 12. q. 12. dic. 4. Na. in Man. c. 22. n. 52. c. 4. & 6. de conu. côin.

La dificultad es, quando se ordena de ordē sacro despues del matrimonio rato contradiziendo la muger, si pecara mortalmente haziē dolo con animo de passar a la religion. La razō de dudar es, porque si fuesse pecado mortal, seria por razō del voto de castidad, que esta annexo al orden sacro, el qual tiene repugnancia con el matrimonio. Y es assi, que despues del voto de castidad simple, no peca vno mortalmente casandose, con proposito de passar a la religion, y no consumar el matrimonio: luego tam poco sera pecado mortal en nuestro caso.

A esta dificultad digo lo primero; que si vno se ordena de orden sacro, aunque sea despues del matrimonio consumado, verdaderamente queda ordenado, y recibe verdadero sacramento. Esto es certissimo: en lo qual conuienen todos. La razon es, porque ay legitima materia, y forma, y ministro con intencion legitima: luego hazese verdadero sacramento que imprime character.

Digo lo segūdo, que ordenarse de orden sacro despues del matrimonio rato, no consumado es pecado mortal, si se haze contradiziē do la muger. La razon es, porque en los derechos citados se prohiue grauissimamente, que despues del matrimonio rato, aunque no este consumado ninguno se puede ordenar de orden sacro. De suerte que pretende la Iglesia en aquellos derechos, que el matrimonio, y el orden sacro en ninguna manera esten juntos en vna misma persona. Lo qual se colige de q̄ la Iglesia haze inhabil para el matrimonio al que esta ordenado de orden sacro De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: porque en nuestro caso la Iglesia tiene grauemēte prohibidas las ordenes sagradas despues del matrimonio, aunque sea con animo de en-

entrar en religion. Pero en el otro caſo no ay repugnancia ninguna entre el matrimonio, y voto, como queda declarado arriba.

La mayor dificultad es, ſi el que eſta ordenado de orden ſacro deſpues del matrimonio rato no conſumado, eſta obligado a entrar en religion, y profeſſar ſi ſe ordenò contra la voluntad de la muger. Dixe ſi ſe ordeno contra la voluntad de la muger, porque auiendoſe ordenado con ſu conſentimiento no eſta obligado a entrar en religion, y profeſſar.

A eſta duda ſe ha de reſponder, que es mas probable, que eſta obligado a entrar en religiō: como es mas probable, que el que ſe caſo deſpues del voto de caſtidad eſta obligado a entrar en religion, y profeſſar, antes de la conſumacion del matrimonio: porque es la miſma razon. Pero es coſa cierta, que ſi eſte tal no quiſiera entrar en la religion dentro de cierto tiempo, eſta obligado a conſumar el matrimonio, ſi la otra parte le pide el debito conjugal: porque de otra ſuerte hariaſele grande injuria a la muger. Pero muerta ella no puede exercitar las ordenes, ſino es que entre, y profeſſe en religion aprouada.

Duodecima concluſion. Quando deſpues de la conſumacion del matrimonio recibe orden ſacro de conſentimiento de la muger ambos a dos quedan priuados del vſo del matrimonio. Eſto enſeñan todos los Doctores. El marido queda priuado por razō del voto, que hizo en las ordenes, y la muger por el conſentimiento que dio. Eſto ſe determina en el derecho. La muger en el tal caſo eſta obligada a hazer voto de continencia: y ſi fuere moça y de poca edad que ſe tema, que aura peligro en ſu continencia eſta obligada a entrar en religion. Eſto ſe determina en el derecho. Lo miſmo es quando el marido ſe entra en religion de conſentimiento de ſu muger.

Cap. ſeriã. d.32. — *Ca.1. q.6. de conuerſ. coniugat.*

Tercia decima concluſion. Si la muger dio cauſa de diuorcio, el marido ſin conſentimiento de la muger, y contra ſu voluntad ſe puede ordenar de orden ſacro, y profeſſar religion aprouada: como ſi la muger huuieſſe cometido adulterio. Eſto ſe determina en el derecho. La razon es, porque en el tal caſo podia quedarſe en el ſiglo, y dexar la muger: luego mucho mejor podra paſſar a otro mas alto eſtado. En el tal caſo el varon no queda priuado de la execucion de las ordenes.

Cap. conſtitutus de conuerſio. coniugat.

Quarta decima concluſion. Si la muger era innocente, y el marido cōtra ſu voluntad recibio orden ſacro, la muger queda con derecho de pedir el debito conjugal, y el eſta obligado a pagarle, pero no puede pedirle. Eſto ſe determina en aquella extrauagante citada. Pero aduierte S. Tho. que en el tal caſo la muger no tiene obligacion de pagar el debito conjugal, aunque el marido lo pida. Porque por el miſmo caſo, que ſe ordenò de orden ſacro contra ſu voluntad perdio el derecho, y parece que cedio a el. Pero el varon en el tal caſo, queda irregular, aun deſpues de muerta la muger, como ſe determina en la dicha extrauagante.

D. Tho. in add. q. 53. ar. 4. ad 1.

Cap. XIIII. Del impedimento de la conſanguinidad.

PRimera concluſiō. El impedimēto de la cōſanguinidad en el primer grado de la linea aſcēdiēte, impide, y dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural, de ſuerte q̃ ſeria pecado mortal caſarſe, y el matrimonio no ſeria valido. El exēplo es, ſi ſe caſaſſe el padre con la hija, o el hijo con la madre. Eſta cōcluſion enſeña S. Tho. y el padre M. Soto, y todos los Theologos. La razō es, porq̃ del vinculo matrimonial nace igualdad entre los cōtrahētes en ordē a las coſas del matrimonio, y es aſsi, que entre el padre y la hija, y el hijo, y la madre, no puede auer igualdad: porq̃ los hijos naturalmente deuē reuerēcia a los padres, luego no puede auer matrimonio entre los tales.

D. Tho. in add. q. 54. art. 3. So. in 4. d. 40. q. 1. art. 3.

De lo dicho ſe ſigue, que el Sumo Pontifice no puede diſpenſar en el tal grado. La razon es, porque no puede diſpenſar en las coſas, que ſon de derecho natural. De lo qual ſe ha de ver Sylueſtro.

La dificultad es, ſi en todos los demas grados de la linea recta de conſanguinidad por via de aſcendientes, ſea irrito y nulo el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural. El exemplo es del abuelo, y de la nieta, o del nieto, y de la abuela, y de los demas aſcendientes, y deſcendientes. En la qual dificultad ay varias, y diuerſas ſentencias de hombres graues, las quales refiero en el tratado de matrimonio en el lugar citado.

Syl. verb. Pa. §. 17. — *Pa. 394.*

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer muy mas probable, que el tal matrimonio es illicito, y q̃ no es valido eſtando en derecho natural. Eſta ſentencia tienen comūmente los Theologos, y Iuriſtas, y en el lugar citado le refierē muchos. La razon es, porque los aſcendientes ſiempre ſon ſuperiores reſpeto de los deſcēdientes, y los deſcendientes les deuen reſpecto, como ſe vee claramente en los nietos, que tienen gran des reſpectos a los abuelos: luego entre los tales naturalmente no puede auer la igualdad, que es neceſſaria para el matrimonio, y por conſiguiente no puede auer matrimonio.

Segunda concluſion. El matrimonio en el primer grado de la linea tranuerſal es illicito, y no es valido, eſtando en derecho natural. Eſta concluſion tienen los diſcipulos de S. Tho. en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maeſtro Soto. Prueuaſe lo primero del derecho en el qual ſe manda, que ſi el matrimonio ſe hallare en eſte grado en los infieles,

So. in 4. diſ. 40.

que

que se couierte a la fe, el tal matrimonio se ha de deshazer, y se han de apartar los tales. Luego el tal matrimonio estando en derecho natural es illicito, y no es valido. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, en la qual jamas se ha hallado dispensacion en el tal grado. Otras muchas razones traygo en el tartado de matrimonio en el lugar citado. De manera q̃ entre hermano, y hermana no es licito el matrimonio, ni es valido, estando en derecho natural.

Cap. gaudemus de diuortijs.

Tercera conclusion. En los demas grados de consanguinidad el matrimonio no es inualido, estando en derecho natural. Esta conclusion tienen comunmente todos los Doctores. Prueuase de aquel capitulo gaudemus, en el qual parece, q̃ esta determinada esta verdad, porque se dize, que si entre los infieles, que se conuierten a la Fè se hallare, que ay algunos que estan casados en los demas grados de la linea transuersal, que se han de estar en el tal matrimonio. Tambiẽ el Concilio Tridentino determina esto. De suerte, q̃ el matrimonio entre dos primos hermanos, o primos segundos, no es irrito y nullo estãdo en derecho natural.

Conc. Tri. sess. 24. cap. 3.

Quarta conclusion. Estãdo en derecho positiuo Ecclesiastico la consanguinidad impide, y dirime el matrimonio dentro del quato grado inclusiuamente. Esta es sentencia de todos los Doctores. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque se estiende, y dilata la amistad a mas personas con el vinculo del matrimonio. Entre los deudos dentro del quarto grado parece que ay bastante fundamento de amistad, y para que se dilate, y estienda a otras personas determinò el derecho, que dentro del quarto grado no sobreuiniesse el vinculo del matrimonio, para que se dilatasse la amistad a los demas, entre los quales huuiesse vnculo de matrimonio.

Capi. non debet, de cõsangui. & affini.

La dificultad es, si puede el Papa dispensar en los grados de consanguinidad prohibidos por el derecho natural. De suerte que la dificultad es, si podra el Papa dispensar para que se casen dos hermanos, o padre y hija. La razõ de dudar es, porque en el voto puede dispensar el Papa, aunque es de derecho natural, luego sera lo mismo en nuestro caso. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que no puede el Papa dispensar para que el padre se case con su hija, ni la madre con su hijo, pero que puede dispensar, para que se casen dos hermanos auiendo para ello vrgentissima causa, cõuiene a saber la paz, y conseruacion de vn reyno. Para esto trae el casamiento de Abraham, que se casò con Sara, que era su media hermana. Este author alega a Cayetano, y al Padre Maestro Soto, y a Fray Bartholome de Ledesma De lo qual claramẽte se sigue que conforme a la sentẽcia destos Doctores mucho mejor podra el Papa dispensar, para que se casen dos medio hermanos. La razon es, porque en los dos medio hermanos no es tan perfecta la hermandad, y se van ya apartando de aquel vinculo tan estrecho. Y he oydo dezir, que en nuestros tiempos ha auido algun Maestro, o Maestros, que ayã sido de parecer que con dispensacion del Papa, se pueden casar dos medio hermanos.

Manu. Rodrigu. in sum. cap. 224. cõ. 2

Caye. 2. 2. q. 155. ar. Soto in 4. di. 40. q. vnica art. 7. Ledesm. de matri. diffi. 37.

A esta duda digo lo primero, ser certissima cosa, que el Papa no puede dispensar para que se casen padre y hija, o madre y hijo. En esto conuienen todos los Doctores citados, y todos los Iuristas, y Theologos. La razon es clara de lo dicho, porque el tal matrimonio es muy inualido, y prohibido estando en derecho natural, luego no puede el Papa dispensar en el tal matrimonio. Esto se confirma del comun consentimiento de todos los fieles, y del vso de la Iglesia, en la qual jamas se intentò dispensaciõ del tal matrimonio.

Digo lo segundo, que el Papa no puede dispensar en el matrimonio entre hermanos. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, particularmente en estos tiempos. Prueuase con las mismas razones, que la conclusion passada, y consta del vso de la Iglesia, porque jamas se ha dado ni pretendido tal dispensacion. Y con ser assi que los Papas han dispensado en todos los grados que pueden, y en los grados y cosas q̃ ay duda si pueden dispensar, o no, con todo esso nunca han dispensado entre hermanos, como es cosa muy sabida: luego la tal dispensacion no es possible. Por lo qual me admiro, que no aduiertan los hombres graues y doctos, a no escriuir, particularmente en Romance cosas semejãtes, que no son probables como es notorio.

Digo lo tercero: q̃ lo que queda dicho de los hermanos, se ha de dezir tãbien de los medio hermanos. En esto cõuienẽ todos los Theologos, y Iuristas: porq̃ corren las mismas razones: y verdaderamente son hermanos, aunq̃ se desuien vn poco de lo que es hermadad. Y ansi la Iglesia, jamas ha dispensado ni pretendido dispensacion entre los medio hermanos.

A la razon de dudar se ha de responder, q̃ como consta de la materia de voto, de la qual diremos abaxo: el Sũmo Pontifice, quãdo dispensa en el voto, no dispensa en el derecho natural, pero en nuestro caso si dispensasse en el matrimonio dispensaria en el derecho natural.

Cap. XV. Del impedimento de afinidad.

ANte todas cosas es necessario poner la difiniciõ de afinidad. Afinidad es vna cercania de personas, que procede de la copula carnal, o del poder, que se da para la copula carnal, sin que aya consanguinidad. En nombre de copula se entiẽde la copula licita, o ilicita. En aquella particula, poder para la copula, se

Afinitas est propinquitas personarũ ex carnali copula, seu ex potestate perueniens omni carens parentela.

se ha de entender el poder, que se da en el matrimonio rato, del qual procede la afinidad, aunque no sea consumado. En la vltima particula se declara, que puede auer impedimento de afinidad aunque no lo aya de consanguinidad, aunque puede auer impedimento de afinidad, y consanguinidad juntamente.

Primera conclusion. El impedimento de afinidad se contrahe por el matrimonio rato y consumado. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente Soto, y Syluestro, y los Iuristas, particularmente Couarruuias. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de la difinicion de consanguinidad, la qual se halla aqui. Porque por el matrimonio consumado, el varon, y la muger se hazen vna misma carne. Este impedimento se estiende a quatro grados, de suerte, que el matrimonio celebrado entre los tales, no es valido.

D. Tho. in add. q. 55. art. 1. DD. in 4. d. 41. Sot. ibid. Syl. v. matrimo. in 8. q. 14. & 15. Iurisp. tit. de affi. & in aliys. Cou. sup. 4. dec. p. 2. ca. 6. §. 7.

Segunda conclusion. Del matrimonio rato, aunque no este consumado, nace impedimẽto de matrimonio, q̃ se estiende a quatro grados, ora se llame impedimẽto de afinidad, o no. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas alegados. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque por fuerça y virtud del contrato del matrimonio el varon, y la muger dan poder para la copula carnal, y se hazen como vn principio de la generacion: luego del tal contrato nace este impedimento, que se estiende a quatro grados.

Cap. discretionem, de eo qui cognouit consanguineã vxoris, & in aliys. Cap. porro. 35. q. 3.

La dificultad es, si el tal impedimento se ha de llamar impedimento de afinidad, o de publica honestidad. En lo qual ay diferentes pareceres entre los Doctores, como yo lo refiero en el tratado de matrimonio: alli los podra ver el que quisiere.

Pa. 408.

A esta dificultad sa ha de responder, ser lo mas probable, que por el matrimonio rato no consumado se contrahe afinidad, no perfecta, y consumada, sino como initiatiue. Esto enseña Syluestro en el lugar citado. La razon es, porque entonces se da poder para la copula carnal, y como en virtud, y rayz, y principio està la copula carnal, por la qual se hazen vna carne. Solamente se ha de aduertir, que este impedimento, como quiera que se llame se estiende a quatro grados, en los quales impide, y dirime el matrimonio.

D. Tho. q. cit. art. 3.

Tercera cõclusion. Por la copula carnal, illicita se causa afinidad. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas ya citados.

Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua: porque por la copula illicita, el varon, y la muger se hazen vna carne: luego de tal copula nace impedimento de afinidad.

Cap. neque c. super eo. 35. q. 3. & c. discretio. de eo qui cognouit cõsanguineam vxoris.

De lo qual se sigue, que si vn hombre tuuo copula illicita cõ vna muger, y despues la tiene con su hermana, o prima hermana, la tal cõpula es incesto por razon de la afinidad, que auia contrahido por la primera copula.

Quarta conclusion. Por la copula contra naturam, en ninguna manera nace impedimento de afinidad. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de S. Thomas con el mismo Doctor en el lugar citado, en la solucion del tercero, y tienẽla todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque la afinidad se causa, de que el varõ, y la muger se hazen vna carne, y vn principio de generacion, y por la copula nefaria, y contra naturam, no se hazen vn principio de generacion, como es cosa notoria: luego no nace impedimento de afinidad.

Ca. extra ordi. 35. q. 5. & q. 10. c. fraterni. de eo qui cognouit consangui.

Quinta conclusion. La copula carnal de la qual nace y procede la afinidad, es aquella, de la qual de su naturaleza se puede seguir la generacion. De suerte, q̃ aquella copula sera bastante para causar afinidad, por la qual se derrama la simiente dentro del vaso natural: de manera q̃ aunq̃ sea ansi, como diremos despues, que para ser consumado el matrimonio basta la copula, por la qual se pierde la entereza en la muger, aunq̃ no se derrame la simiẽte dẽtro del vaso natural de la muger: pero para causarse afinidad, es necessario q̃ se derrame la simiẽte dentro del vaso. Esto se entiende quãdo se causa la afinidad por sola la copula, y no por el contrato del matrimonio. Esta conclusiõ enseña S. Tho. y Syluestro, y el Maestro Soto en el lugar citado. Prueuase, porque la afinidad se causa de la copula, por la qual el varon, y la muger se hazẽ vna carne, q̃ vn principio de generacion. Y quando en la copula el varõ no derrama la simiente dentro del vaso natural, no haze vna carne, ni vn principio de generaciõ, como es cosa notoria: luego no se cõtrahe afinidad. Pero aduiertase, q̃ para contraher afinidad, no es necessario, que de la tal copula proceda hijo, o hija, sino que la copula sea tal, q̃ de su naturaleza pueda proceder generacion.

D. Tho. in 4. d. 41. q. 1. ar. 1. glo ssa. 1. Syl. verb. mat. 8. q. 15. dicto. 1.

Desta cõclusiõ se sigue, q̃ no se cõtrahe afinidad por solos osculos, o tocãmiẽtos, aunq̃ sean muy deshonestos, o por la copula, por la qual la muger pierde la virginidad, sin q̃ se derrame simiẽte dẽtro del vaso. La razõ es, porq̃ no se hazẽ vna carne, y vn principio de generaciõ.

La primera dificultad es, que es la razon, porque la copula, por la qual la muger pierde la entereza sin que aya derramamiento de simiente, es suficiente para que el matrimonio sea consumado para efecto de no poder passar a la religion, como se dira abaxo, y no es suficiente para causar afinidad.

A esta

A esta duda se responde facilmente, que es grande la diferencia. Porque para ser consumado quanto a este efecto basta la injuria, y agrauio q̃ se haria a la muger en el tal caso, y Dios no quiere, que el hombre se le ofrezca, y sacrifique con injuria y agrauio de nadie: pero para causarse afinidad es necessario, que se hagan vna carne y principio de generacion: lo qual no acontece en este caso.

La segunda duda es, quãdo la copula es tal, que el varõ derrama la simiẽte dẽtro del vaso natural, pero la muger no derrama simiente: si en el tal caso se contrahera afinidad. La razon de dudar es, porque, como dize Sãto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo: para contraherse afinidad, es necessario q̃ aya mistion de las simientes: y en el tal caso la muger no derrama simiente: luego no se cõtrahe afinidad.

A esta duda digo lo primero: que si el varõ y la muger en la copula derrama simiente, certissima cosa es que contrahen afinidad. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque se hazen vna carne: y vn principio de generacion.

Digo lo segundo, que si el varon tenga copula con la muger de suerte, que derrame la simiente dẽtro del vaso, y aya mistion de simiẽte, aunque no le quite la entereza se contrahe afinidad. Porque se hazen vna carne, y vn principio de generacion.

Digo lo tercero, q̃ si la copula sea tal, que la muger derrama simiente, pero no el varon, no se causa afinidad. Esto es certissimo, y lo enseña Innocẽcio, y Archidiacono, y Syluestro en el lugar citado, y alega otros muchos Doctores. La razõ es, porq̃ por la tal copula no se hazen vna carne, ni vn principio de generacion.

Inno. in c. frater. Archidiaco. in c. extraordinaria, 35. q. 2.

Digo lo quarto, q̃ si la copula es tal, q̃ derrama la simiente el varõ, pero no la muger, se cõtrahe afinidad. Esta sentencia es cõtra algunos Doctores, y la refiere Syluestro. Pero tienela Panormitano, y Paludano, y otros que refiere el mismo Syluestro, e Innocẽcio tiene esta sentencia en el capitulo Fraternitatis. La razõ es, porque de parte de la muger para que engendre no es necessario, que derrame simiente conforme a buena Philosophia.

A la razon de dudar se responde, q̃ quando S. Thomas dize, q̃ para contraher afinidad por la copula es necessario se mezcle la simiẽte de parte del hombre y de la muger, se ha de entẽder de parte de la muger alguna cosa, o humor que tenga lugar de simiente.

De lo qual se sigue, q̃ si el varon tẽga copula extraordinaria con la muger, de suerte, q̃ no pierda la entereza, pero derrame la simiente acerca del vaso natural, de suerte, q̃ entre dentro, por la tal copula se cõtrahe afinidad, como lo dize la Glossa en el capitulo extraordinario. Porque se hazen vna carne el varon, y la muger y se hazen vn principio de generacion.

Sexta conclusion. La afinidad, que prouiene de la copula illicita, tã solamente tiene razon de impedimento, que dirime el matrimonio en el primero, y segundo grado. Antiguamente se estendia a quatro grados, como cõsta de los derechos citados: pero agora tan solamente se estiende a dos grados. Esta conclusion se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino, que puso esta restitucion. Prueuase lo segundo, porque auia grandes inconuenientes, de que el tal impedimento se estẽdiesse a quatro grados, como lo determina, y dize el Cõcilio Tridentino, en el lugar citado. De suerte, que si Pedro tuuo copula carnal illicita cõ Maria, si se casa con su hermana, o con su prima hermana, no es valido el matrimonio, y en todos los demas grados valido es el matrimonio.

Conc. Trid. sess. 24. ca. 2. de refor.

La dificultad es, si la afinidad que nace de la copula illicita, ya que no annulla el matrimonio en los demas grados, si por lo menos le impide, de suerte que sea pecado cõtraher en los demas grados, aunque el matrimonio sea valide. La razon de dudar es, porque de la ley antigua no nos hemos de apartar, sino es conforme a lo que dize la nueua, como se dize en el derecho ciuil, y la ley antigua era, que la afinidad en el tercero y quarto grado no solamente dirimia, sino impidia el matrimonio. Y el Concilio Tridentino solamente dize, q̃ en los grados de adelante, que son tercero, y quarto no dirime: luego real y verdaderamente impide.

Ca. praecipimus, 4. appellat.

En esta dificultad algunos Iuristas enseñan que esta afinidad en el tercero, y quarto grado aunque no dirime, impide, y estos enseñan q̃ el Ordinario no puede dar licencia en estos grados para que se casen sin pecar. Esta sentencia tiene Nauarro.

Nauar. in Man. cap. 22. n. 42.

A esta dificultad se ha de responder, ser certissimo, que la tal afinidad, ni dirime, ni impide el matrimonio. Esta resolucion es de todos los Doctores. Prueuase lo primero de vn motuproprio de Pio V. en el qual determinò esta verdad. Lo segundo se prueua del mismo Concilio, el qual dize, q̃ para quitar las ocasiones de pecar restringe este impedimento al primero, y segundo grado, y si fuesse impedimento para el matrimonio, quedarseyan las ocasiones de pecar contrayendo en el tercero y quarto grado: luego tampoco impiden estos grados.

De suerte, que por el mismo caso, que el Concilio quitò este impedimento en razon de dirimente, le quitò en razon de impediente. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar.

La segunda dificultad acerca desto mesmo del Cõcilio es: si vn casado despues de casado, llega y tiene copula cõ vna parienta de su muger en tercero, o quarto grado, si queda impedido

pedido de pedir el debito à su muger, por razō de la afinidad en tercero y quarto grado. El exēplo claro es, si vno està casado con Maria, y tiene copula con la prima segūda, o prima tercera de Maria. En esta dificultad algunos Doctores Theologos, y Iuristas, y entre ellos Nauarro en el lugar citado enseñā, q̃ no puede pedir el debito cōjugal en el tal caso, porq̃ la afinidad q̃ nace de copula illicita en el tercero y quarto grado, solamente se quitò en razon de impedimēto dirimēte del matrimonio, q̃ se haze despues. La razon destos Doctores se toma del mismo Concilio en el derecho citado, que parece q̃ lo dize assi. Esta sentēcia es probable

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, q̃ el tercero, y quarto grado de afinidad que nace de copula illicita, se han quitado quanto a todos sus efectos, de suerte, q̃ en el caso puesto el tal casado licitamente puede pedir el debito conjugal. Esta sentēcia tienen muchos Theologos y Iuristas. La razon es, porq̃ la tal afinidad en el tercero, y quarto grado, no dirime ni impide el matrimonio, como ya queda determinado, luego tampoco impide el vso del matrimonio: porq̃ estos impedimētos en tanto impidē el vso del matrimonio, en quāto dirimē, y annulā el matrimouio De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, q̃ por el mismo caso, que el Cōcilio determino, que esta afinidad no dirimiesse, ni annulasse el matrimonio, en el tercero, y quarto grado, quedò determinado, que en aquellos grados no impidiesse el vso matrimonial.

La tercera dificultad es, si vno tiene copula illicita con vna muger, y despues tiene copula illicita con vna parienta suya en tercero, o quarto grado, si la tal copula sera pecado de simple fornicacion, o si serà incesto. La razon de dudar es, porque el Concilio tan solamēte quitò el tal impedimento en tercero, y quarto grado, quanto al efecto de dirimir el matrimonio: luego quanto a lo demas quedose en su fuerça. Por esta razon algunos Doctores enseñan, que la tal copula sera incesto. Esta sentencia tiene Nauarro en el lugar citado, y no es del todo improbable.

A esta dificultad se ha de responder, que es muy mas probable, que tan solamente es fornicacion. Esto tienen muchos Theologos, y Iuristas. La razon es, porq̃ como queda determinado, el Cōcilio quito totalmente estos grados, y quanto a todos sus efectos. De lo qual se responde facilmente a razon de dudar.

La quarta dificultad es, si vno aya contraydo afinidad, en tercero, y quarto grado antes del Concilio Tridentino, si despues del Concilio Tridentino se podra casar con la parienta de aquella, con quien tuuo copula illicita en tercero, y quarto grado.

A esta dificultad se responde, que puede muy bien contraher matrimonio, y que el tal matrimonio sera valido. Esto determino Pio Quinto en el motu proprio ya citado, declarādo el Concilio Tridentino.

De todo lo dicho se sigue, q̃ el impedimento de afinidad, q̃ nace de copula illicita en tercero, y quarto grado no dirime, ni deshaze los desposorios de futuro. Esto enseñan comūmēte los Doctores, y està declarado por la cōgregacion de los Cardenales. La razon es, porque los desposorios de futuro, no son otra cosa, sino vn contracto preuio, y como antecedente al matrimonio, luego si esta afinidad en este grado, no dirime, ni deshaze el matrimonio, tāpoco lo dirime, ni deshaze el desposorio.

Septima conclusion. De los desposorios de futuro, no se causa afinidad, sino vn impedimēto semejante a la afinidad, que se llama impedimēto de publica honestidad. Esta conclusiō enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razō es, porque los desposorios de futuro no tienen razon de matrimonio, sino son vnas preparaciones para el mismo matrimonio: luego del tal desposorio no procede el impedimento de afinidad, sino otro impedimento de publica honestidad, que es semejante al impedito de afinidad.

D. Tho. in add. q. 55. art. 5.

Octaua cōclusion. De los desposorios de futuro, nace impedimento de justicia de publica honestidad. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos en el lugar citado, particularmēte el Padre M. Soto, y Syluestro, y los Iuristas, y Couarruuias, y Nauarro. Prueuase, porque assi como el matrimonio dize vna vnion y conjuncion que nace del contracto, ansi tambien del contrato del desposorio nace vna vniō preuia, y antecedente al matrimonio: luego conueniētissima cosa fue, que del desposorio naciesse vn semejante impedimento. Esto se confirma, porque assi està determinado en derecho.

Pero ha se de aduertir, que en los tiempos antiguos, este impedimento de publica honestidad se estendia a quatro grados, como el impedimento de afinidad: pero despues del Concilio Tridentino este impedimento se restringio, y no se estiēde mas que al primer grado. Pero la restriction del Concilio se estiende en el primer grado, de la linea recta, y transuersal. La razon desta restriction es, porque la publica honestidad, es vinculo menor que la afinidad: luego conuenientissima cosa fue, que se estendiesse a menos grados.

La dificultad es, si la copula carnal, que tiene el desposado con la parienta de su esposa, dētro del primer grado, si tiene razō de incesto, o si es simple fornicaciō. La razon es, porq̃ como se dize en derecho, el incesto es tener copula carnal can parienta, o afin dētro del quarto grado: luego no sera incesto la tal copula.

A esta duda se responde, q̃ es incesto imperfecto,

Soto in 4. dist. 41. q. vnic. ar. 2. Syl. v. matri. 8. q. 41 Iurisp. ti. de affi. & ti. de spon. Co. sup. 4. dec. p. 2. c. 6. §. 2. Na. in Man. c. 22. n. 57. Ca. siquis 27. q. 2. & c. iuuenis. & c. ad audictiam de spons. & in c. vnic. 1. spons. in 6 & c. 1. de spons. impub. in 6. Conc. Tri. sess. 34. de ref. matri. c. 3. 32. q. 1

fecto, y se ha de declarar en la confessió. La razon es, porque por el mismo caso que ay impedimento que irrita, y anula el matrimonio, y q̃ tiene manera de afinidad la copula carnal entre los tales, no solamente es fornicacion simple, sin incesto, pero es imperfecto. Porque la conjuncion que se haze, por los desposorios es imperfecta, y no es como la conjuncion perfecta de los affines, o consanguineos.

Nona conclusion. Si los desposorios de futuro estando en derecho no fueren validos, no se sigue impedimento ninguno. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razó es, porque lo q̃ no es nada, no puede hazer ni causar algo, como se dize en derecho. Y es assi, q̃ los tales desposorios no son validos, estando en derecho positiuo: luego de los tales desposorios no se sigue impedimento alguno. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y Syluestro. El Cócilio Tridentino expressamente determina, q̃ de qualquier manera q̃ los desposorios no fueren validos, estando en derecho, q̃ no se siga el impedimento de la publica honestidad.

D. Tho. in add. q. 55. art. 4. Ca. si quis desponsauerit. 27. q. 2. Coua. sup. 4. decret. p. 2. c. 6. §. 2. Syluest. matr. 8. q. 14. d. 6. Conc. Tridentin. sess. 24. c. 3.

Acerca deste decreto es la dificultad, si los desposorios, q̃ son inualidos por falta de cósentimiéto interior, siédo assi en el foro exterior, parece q̃ ay consentimiéto, si los tales desposorios causan el impedimẽto de publica honestidad. La razon de dudar es, porq̃ los tales desposorios en el foro exterior son validos, luego dellos procede el tal impedimiento. En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores, aun despues del Concilio Tridentino tienen, q̃ los tales desposorios causan impedimento de publica honestidad: porq̃ la Iglesia puso este tal impedimento por la publica honestidad: y siendo validos los desposorios en el foro exterior parece, q̃ es cosa conueniéte, q̃ se cótrahia el tal impedimento. Esta senté̃cia tiene Couarruuias en el lugar citado: y por esta sentencia citan a Paludo, y a S. Antonino: y vn moderno Iurista tiene esta senté̃cia. Todos estos Doctores entienden, que lo que dize el Concilio Tridentino se ha de entender, que sean validos los desposorios en el foro exterior.

Pal. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5. & d. 31. q. 2. arti. 3. Anton. 3. p. ar. 1. c. 1.

A esta dificultad mi parecer es, q̃ en ninguna manera se cótrahe impedimento de publica honestidad. La razon es, porq̃ el Concilio Tridẽtino có palabras clarissimas determina esto. Lo qual se confirma, porq̃ esto es muy conforme a derecho natural. Porq̃ si los desposorios estando en derecho natural, en realidad de verdad no son validos, como no lo son en este caso: luego no puedẽ causar impedimento ninguno, porq̃ lo que no es, no causa cosa alguna. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar. Verdad es, que aquella razon tã solamente conuence, que en el foro exterior se juzgara, q̃ ay impedimẽto de publica honestidad: porque se juzgarà que los desposorios fueron validos.

La segunda dificultad es, si se contrahe impedimento de publica honestidad, por los desposorios de futuro, hechos debaxo de condicion. La razon de dudar es, porque los desposorios hechos debaxo de condicion, son verdaderos desposorios: luego de los tales desposorios procede y mana el impedimento de la publica honestidad.

A esta dificultad se respõde, que si los tales desposorios suspenden el cósentimiẽto para el tiẽpo que està por venir, dellos no procede el impedimẽto de la publica honestidad. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual expressamente se dize, q̃ para cótraher este impedimento, los desposorios han de ser puros, y absolutos, y sin códicion ninguna. Lo segundo se prueua có razon. Porq̃ si los desposorios son códicionales, no ay verdadero consentimiẽto, hasta q̃ se ponga la condicion: luego de los tales desposorios no procede el dicho impedimẽto. Lo qual tiene verdad, aun despues del Concilio Tridẽtino, porque el Concilio Tridentino no determinò cosa alguna contra esto.

De lo qual se sigue, que si vn hombre haze vn cõtrato condicional de desposorios de futuro, y estando pendiẽte la condicion, se casa por palabras de presente con vna parienta, en el primer grado, esto es, con la hermana de la primera con quien se auia desposado condicionalmẽte, haze verdadero matrimonio, desuerte que es valido en conciencia. La razó es, porque estando pendiẽte la condició, no ay impedimẽto ninguno: pero puesta la condicion, luego se sigue el impedimento de publica honestidad, porq̃ entonces el cótracto es puro, y absoluto, y no condicional. A la razon de dudar se respó de, que los desposorios códicionales tienẽ verdadera razon de desposorios, y obligan de justicia, pero son imperfectos, y no tienen absoluto consentimiẽto. Y por esta razon quiso el summo Pontifice, que dellos no se siguiesse el impedimento de la publica honestidad.

Decima conclusion. El impedimento de publica honestidad, q̃ nace de los desposorios de futuro absoluto, y no condicionales no solamẽte impide el matrimonio q̃ se haze despues en el primer grado de ambas las lineas, ascendiẽte y transuersal, sino tambien dirime el matrimonio. En esto conuienen todos los Doctores citados. Prueuase esta conclusion del derecho de los capitulos citados, en los quales se determina, que este tal es impedimento dirimente.

De lo qual se sigue claramente, q̃ este impedimento dirime los desposorios de futuro en el primer grado de ambas las lineas. La razon es, porq̃ si dirime el matrimonio que se sigue despues, tãbien dirime los desposorios q̃ se siguẽ: porq̃ los desposorios son vn contracto preuio, y antecedente al mismo matrimonio, luego

si este impedimento dirime y deshaze el matrimonio que se sigue despues, tambien dirime y deshaze el desposorio que se sigue despues. Pero aduiertase, que no dirime, ni deshaze los desposorios antecedentes. En lo qual se distingue este impedimento, del impedimento de afinidad, porque el impedimento de la afinidad dirime tambien los desposorios antecedentes, como se determina en derecho. El exēplo es, si vno se desposa absolutamente cō Maria, y despues con su hermana, no se deshazen los desposorios primeros, aunque segun el derecho antiguo por los segundos desposorios se contrahia el impedimento de la publica honestidad. Despues del Concilio Tridentino no se dirimen, ni deshazen los desposorios primeros, porque los segundos no son validos: y ansi no se contrahe el impedimento de la publica honestidad. De lo qual se ha de ver Syluestro en el lugar citado, en el dicho. 8.

Cap. 1. de spon. in 6.

Tambien se ha de aduertir, que para que se contraya este impedimento ha de ser el cōsentimiento determinado, y acerca de persona determinada. La razon es, porq̄ propriamēte hablādo, no ay cōsentimiento, si la persona no es determinada, lo qual se significa en el lugar citado del derecho, y lo trae alli la glossa, y Syluestro en el lugar inmediatamente citado. Y quanto a esto no esta abrogado por el Concilio Tridentino.

La dificultad es, quando se mezcla la afinidad con la publica honestidad, y se pide dispēsacion al Sumo Pōtifice, si basta declarar la afinidad, y que el Papa dispense en ella, sin q̄ dispense en el impedimento de la publica honestidad. El exemplo es, quando despues de los desposorios ay copula carnal entre los mismos desposados, entōces ay afinidad y publica honestidad. La razō de dudar es, porque el impedimento de la publica honestidad es vna manera de afinidad, luego si se declara la afinidad, y el Papa dispensa en ella no es necessario declarar mas. Por esta razō algunos Doctores tienē, que basta declarar la afinidad, y q̄ el Papa dispense en ella. Esta sentēcia tiene Couarruuias, y Syluestro, y cita otros Doctores. La segūda sentencia es contraria a esta, que es necessario declarar ambos impedimentos, y q̄ el Papa dispēse en ellos: porque en realidad de verdad se puede dar afinidad sin publica honestidad, como se vee claramente en la afinidad, q̄ mana y procede de la copula illicita, porque entonces no ay publica honestidad. Esta sentencia tiene la glossa comunmente recebida en el arbol de afinidad, y el Abad. Y esta sentencia tienen otros, los quales citan estos autores.

Abb. in c. despon. de sponsalib.

Digo lo primero Quando la publica honestidad se comprehende debaxo de afinidad, basta declarar la afinidad, y que el Papa dispense en ella. El exemplo es, si vno alcança dispensacion de casarse cō la muger de vn pariente suyo en grado prohibido, y consiguientemente hizo mencion de la publica honestidad, y dispensando en la afinidad quedò dispensado en la publica honestidad. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores. Y la razon es clara, porque el vn impedimento se comprehende debaxo del otro. Y en este sentido es verdadera la primera sentencia.

Digo lo segundo, que si la publica honestidad no se comprehende debaxo de la afinidad en la narratiua, de suerte que el Pontifice dispense en lo vno, y en lo otro, no queda dispensado. Como si vno alcançasse dispensacion para contraher con Maria, que es a fin de la manera dicha. Esta sentencia tiene Panormitano, y Syluestro, los quales concuerdan estas sentencias de la manera dicha.

Pan. in c. nō debet de consangui.

Vndecima cōclusion. La afinidad si precede àl matrimonio, tiene fuerça, y virtud de impedir y deshazer, y dirimir el matrimonio. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque el varon, y la muger por la copula carnal se hazen vna carne, y ay vna manera de vinculo entre ellos. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

D. Tho. in add. q. 55. ar. 6. Ca. non debet, de affi. 35. q. 3. & 5. in multis capit. Sot. in 4.

Duodecima conclusion. Si la afinidad precede al cōtracto del matrimonio, el matrimonio no es valido ipso iure, y en cōsciencia. En esto conuienen a todos los Doctores Theologos, y Iuristas. La razon es, porq̄ el derecho irrita, y annula el tal matrimonio: luego no es valido en el foro de la cōsciencia. Porque el matrimonio si es inualido en el foro exterior, lo ha de ser de necessidad en el foro de la consciencia.

vni. ar. 3. Pal. in 4. dist. 41. q. vni. art. 5. Victo. in rel. de mat. p. 2. n. 5.

La dificultad es, y grauissima: si la afinidad en algū grado impide y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. De lo qual se resuelue otra dificultad, y es: si el Papa puede dispēsar en todos los grados de afinidad. La primera sentencia es, q̄ el matrimonio en el primer grado de la linea recta de la afinidad, es irrito y nullo iure naturali. De suerte, q̄ la afinidad en aquel grado impide y dirime el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural: de lo qual claramēte se sigue, q̄ el Papa no puede dispēsar en el tal grado. Esta sentencia tiene Palude, Victoria, Soto, Fray Martin de Ledesma, Cano, Catherino, San Antonino, Couarruuias y otros muchos. Y esta sentencia tienē muchos discipulos de S. Tho. en el lugar citado, y muchos Iuristas. El fundamēto desta sentēcia es, porque parece q̄ a los tales ascēdientes, por via de afinidad se les deue la misma reuerēcia, y respecto, que a los padres, luego como el matrimonio entre padres y hijos no es valido, estando en derecho natural: ansi tābien el tal matrimonio no sera valido es-

Sot. in 4. dist. 41. q. vni. art. 3. & li. 2. de iust. q. 3. art. 1. Led. to. 2. quar. q. 57. ar. 1 Cathe. in Apolog. cōt. Caiet. lib. 5. pag. 497. Anton. 3. p. ti. 1. 5. 11. Syl. verb. mat. 8. q. 15. & v. Pa. §. 17. Cou. in 4. dec. p. 2. c. 6. §. 20. n. 6.

do es-

do estando en derecho natural. Muchas mas razones pone esta sentēcia, las quales se podrā ver en mi tratado de matrimonio en el lugar citado de S. Thomas en la dificultad segunda.

La segunda sentēcia es, que la afinidad aun en aquel grado no impide ni dirime el matrimonio, estando en derecho natural, sino tan solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo: por lo qual el Papa puede dispensar en todos los grados de afinidad. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Abulense, y Veracruz, y esta tienen comunmente todos los discipulos de Sancto Thomas. La razō es, porque la suegra en realidad de verdad no es verdadera madre, ni sele deue la misma reuerencia, que a la madre, luego estando en derecho natural, la afinidad aun en aquel grado no impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. La tercera sentencia es, que la afinidad en el tal grado impide el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, pero no irrita, y anulla el matrimonio, sino es por derecho positiuo. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Sācto Thomas, y entre ellos dizen que la tuuo el Padre Maestro Victoria.

Caye. 2. 2. q. 154. articulo 9. Abulen. sup. 1. Regum. c. 8. q. 152. & 154. Veracr. in opu. cōiuga. 1. par. artic. 48. & 49.

A esta dificultad mi parecer es por agora, que es mas probable, que la afinidad en el primer grado de la linea recta no impide ni dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural, sino por derecho positiuo. La razon es la q̄ truximos por la segunda sentencia, do la qual se responde facilmente a la razon de la contraria sentencia. Quien quisiere ver esto mas a la larga, vea mi tratado de matrimonio en el lugar citado.

La segunda dificultad es de los demas grados de afinidad en la linea recta.

A esta dificultad se responde facilmēte, que la tal afinidad tan solamente impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo. La razon es porque si en el primer grado tan solamente impide el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, luego en los demas grados sera lo mismo, y esto porque es mas fuerte, y mas vrgente la razon.

La tercera dificultad es de la afinidad en la linea transuersal, si impide, y dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, y tan solamente por derecho positiuo, de suerte que el Papa pueda dispensar en los grados de la tal afinidad. En esta dificultad algunos Doctores han tenido, que la afinidad en el primer grado de la linea trāsuersal impide, y dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, de tal suerte, que el Sumo Pontifice no puede dispensar en el tal grado. El exemplo es, quando vno estuuo casado con Maria no puede el Papa dispensar, segun esta sentencia para que se case cō su hermana. Esta sentencia tuuo Palude, y Syluestro: el qual cita a Archidiacono, y otros muchos, que yo alego en mi tratado de matrimonio. La razon es, porque la consanguinidad en el primer grado impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, luego lo mismo sera de la afinidad en el primer grado. Porque como se dize en el derecho igualmente se ha de abstener vno de las afines, q̄ de las pariētas.

Palud. in 4. dis. 41. q. 1. art. 4. Sylu. ver. paf. q. 17. tracta. de matrimo. pag. 420. Cave. 1. de consangu. & afinit.

A esta dificultad se ha de responder, que la afinidad en el primer grado de la linea transuersal, no impide ni dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, sino tan solamēte por fuerça, y virtud del derecho positiuo. Por lo qual el Papa puede muy biē dispensar en el tal grado de afinidad. De lo qual se sigue bien claramēte, que mucho mejor podra dispensar en los demas grados de la misma linea recta. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, ansi Iuristas como Theologos: los quales yo cito muy en particular, en el tratado de matrimonio, en el lugar citado.

Prueuase lo primero del derecho en el capitulo, gaudemus de diuortijs, en el qual se determina expressamēte, que la consanguinidad en el segundo y tercero grado de cōsanguinidad, impide y dirime el matrimonio, tan solamente por fuerça, y virtud del derecho positiuo: luego lo mismo sera de la afinidad en el primer grado, y en los mas grados: porque mayor conjunction es la de la consanguinidad en el segundo grado, que la afinidad en el primero. Lo segundo se prueua porque no ay razon ninguna, que conuença, que la afinidad en este primer grado, y en los demas grados impida, y dirima al matrimonio por fuerça, y virtud de derecho natural.

A la razon de dudar se ha de responder, que la afinidad igualmente impide que la consanguinidad quanto a los grados, y quanto al numero de los grados, aunque se estiēde, pero no quanto al modo, porque la consanguinidad en algun grado no impide por derecho natural, y la afinidad en todos sus grados tan solamente impide, y dirime por fuerça, y virtud del derecho natural.

Vndecima conclusion. Quando la afinidad antecede al contrato del matrimonio, pero siguese a los desposorios de futuro, por q̄ tuuo copula carnal con alguna parienta de su esposa, la tal afinidad dirime, y deshaze los desposorios. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua porque este tal por la afinidad, que sobreuino a los desposorios se haze inhabil para contraher con la tal muger: luego deshaze el desposorio de futuro. Pero aduirtase, que este tal tampoco se puede casar con la parienta de su es-

In addi. q. 55. art. 6. capi. 2. de afini. ca. ex literis de eo qui cognouit consanguineā uxoris.

su esposa, que conocio carnalmente, si es parienta en el primer grado, y esto por el impedimento de la publica honestidad, que procedio del desposorio.

Duodecima conclusion, quando la afinidad sobreuiene al matrimonio contracto, pero no consumado, la tal afinidad no dirime ni deshaze el matrimonio. Pruease lo primero del derecho, en el qual se determina, que la afinidad, que sobreuiene a los desposorios de futuro los deshaze en lo qual claramente se significa, y da a entender, que la tal afinidad no tiene fuerça, y virtud de deshazer el matrimonio de presente. Lo segundo se prueua, porq̃ el matrimonio de su naturaleza es indissoluble: luego la afinidad, q̃ sobreuiene al tal matrimonio no tiene fuerça, y virtud de deshazerle. Pero la tal afinidad, que sobreuiene al matrimonio impide el vso del mtrimonio como dize Syluestro en el lugar citado, y todos los Doctores cõ el: la razon es, porque por la copula carnal cõ la parienta de la muger se haze afin a su propria muger: luego por lo menos impide el vso del matrimonio: pero esto se ha de entender, q̃ queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal el que culpablemente dio causa a la afinidad. Pero queda obligado a pagar el debito cõjugal, porque el pecado del otro no ha de ser en perjuyzio del innocente, ni le ha de quitar su derecho. Esto está determinado en el derecho. Pero hase de aduertir, que aunque es verdad, que qualquier accesso que tenga el varon con la parienta de la muger dentro del quarto grado, tenga verdadera razon de incesto: pero para causar afinidad es necessario, que el tal acesso, o copula sea consumada, y perfecta, y de otra suerte no causa afinidad.

Capi. 2. de afini. & consa. ig.

De lo dicho se sigue la declaracion de algunos casos, que es necessario saberlos. El primer caso es, que si vn hombre casado tiene copula carnal con vna parienta de su muger dẽtro del quarto grado, no entẽdiendo, que era parienta de su muger sino teniendo ignorãcia inuincible, q̃ era su parienta, este tal no queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal a su propria muger, porque la tal priuacion de aquel derecho es pena del pecado de incesto, que se comete con la parienta de la propria muger, y este tal no cometio el tal incesto: luego no quedò priuado del derecho que tenia a pedir el debito conjugal porque la pena corresponde a la propria culpa. Dixe, si tiene ignorancia vincible, q̃ es su pariẽta; porq̃ si tuuiesse ignorãcia inuincible, o crassa quedaria priuado del tal derecho, porq̃ en el tal caso verdaderamẽte comete pecado de incesto, y assi le responde la pena del pecado. El segundo caso es, quando el varon fuesse causa, que vn proprio pariẽte suyo dẽtro del quarto grado tuuiesse copula cõ su propria muger repugnando ella,

Cap. tuæ. fraternitati, & c. finali, de eo qui cognouit consanguineam vxoris.

y haziendo de su parte todo lo possible moralmẽte, para euitar la tal copula: en este caso la tal muger no queda priuada de pedir el debito cõjugal. Esto se determina en derecho. La razõ se toma del derecho, porq̃ no es razõ priuar ala tal muger de su derecho sin culpa suya.

Cap. discretioni, de eo qui cognouit consanguineam vxoris.

Es la duda, en caso que dos esten casados, y antes de consumar el matrimonio, el marido tiene copula cõ vna parienta de la muger dentro del quarto grado, de la qual copula nace afinidad. La duda es, si en el tal caso el varon está obligado a meterse religioso. Y la misma dificultad es de parte de la muger, de suerte, q̃ la dificultad grauissima es, si este tal podra cõsumar el matrimonio, pidiendole la muger el debito conjugal. Dixe pidiẽdole el debito, porque cierta cosa es, que no puede consumar el matrimonio, pidiendo el el debito conjugal, porque si le pidiesse, seria pecado mortal. En esta dificultad Syluestro enseña, que este tal en ninguna manera puede consumar el matrimonio, aunque la otra parte le pida el debito conjugal, y si cõsuma el matrimonio, de qualquiera suerte peca mortalmente, y ansi el tal está obligado a entrarse en religion. La razon desta sentencia es, porque este tal está obligado por la afinidad a euitar la copula carnal cõ su propria muger, en quanto fuere possible, y puede la euitar entrandose en religion: luego obligado esta a entrar en religion.

Sylu. verb. matrimo. 8. q. 15. dict. 7.

Esto se confirma, porq̃ como queda dicho, muy probable sentencia es, que el que tiene voto de castidad, si se casa está obligado a entrarse en religion, antes de cõsumar el matrimonio, y no puede cõsumar el matrimonio, aunque la muger le pida el debito conjugal: luego lo mismo sera en nuestro caso, por esta misma razon. Porque ansi, como este está impedido por el voto, tambien el otro por la afinidad.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, y para mi casi cierto, que en tal caso no está obligado a entrarse en religion, y que puede consumar el matrimonio, si la otra parte le pide el debito conjugal. Esta sentencia es comun entre todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho, del qual se colige esto manifiestamẽte, como yo lo declaro en mi tratado de matrimonio. Lo segundo se prueua, porque seria cosa durissima obligar al tal, que se entre en religion. Confirmase, porque todos los Doctores, ansi Theologos, como Iuristas enseñan, q̃ despues de casado, este tal no puede pedir el debito cõjugal: pero puedelo pagar, y nunca dizen q̃ está obligado a entrarse en religiõ: luego cierta cosa es, que no está obligado a entrarse en religion. A la razon de dudar se responde, q̃ este tal no está obligado a euitar la copula carnal qualquiera cõ su propria muger, sino tan solamente la copula carnal, que es incestuosa, y es quãdo el pidiesse el debito cõjugal.

Capi. tuæ fraternit. de eo qui cognouit cõsanguineam vxoris, pag. 444.

jugal. A la confirmació se responde,q̃ ay gran differécia entre aquel, que tiene voto de castidad,y el q̃ contraxo la afinidad. En el primer caso el voto antecede al matrimonio,y ansi el matrimonio subsecuto no pudo quitar la obligacion del voto:pero en estotro caso precede el matrimonio , y ansi la afinidad que se sigue despues,no pudo quitar la obligacion del matrimonio,que es pagar el debito al que le pide.

Decima tercia conclusion. Quando la afinidad sobreuiene al matrimonio consumado,no puede pedir el debito cõjugal,pero tiene obligacion de pagarle. El exéplo es,quando vn casado despues de auer consumado el matrimonio, llega a vna parienta de su muger dentro del quato grado, en este tal caso no puede pedir el debito conjugal,pero está obligado a pagarle. Esta es comun senté̃cia de todos los Iuristas , y Theologos. Prueuase lo primero del derecho. Lo segundo se prueua con razõ porque el impedimẽto de afinidad,que sobreuino al matrimonio pudo hazer incestuoso el acto voluntario,y no deuido,qual es el pedir el debito conjugal , pero no pudo hazer que fuesse incestuoso el acto obligatorio:q̃ se consigue al matrimonio. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto. Hase de aduertir cõ este Doctor,que si el varon cometio el delito, y el incesto,y la muger es innocente,licito es al varon muchas vezes insinuar a la muger , si quiere la copula carnal,y en alguna manera offrecersela. La razon es,porq̃ las mugeres comunmẽte son vergonçosas,y no osan, ni se atreuẽ a pedir el debito conjugal: y si el varõ no hiziesse esto seria muy pesado el matrimonio. En el tal caso mirando esto moralmente , no es pedir el debito cõjugal,sino pagarle por la razõ ya dicha. Y estas cosas no se hã de mirar metaphysicamẽte, sino moralmẽte considerando la razon dicha.

Capi.tua. fraternit. de eo qui cognouit consangu. vxoris & cap.fin.eodem titu. Soto in.4. dis. 37.q. vni. ar.2.

La dificultad es,quando el incesto cõ la parienta de la muger,o del marido en grado prohibido procede de ignorancia inuincible, si en el tal caso impide la peticion del debito cõjugal. El exemplo es claro , quando vn hombre llega a vna muger,no entendiendo que es parienta de su propria muger,y el no entẽderlo, y ignorarlo era ignorancia inuincible. La misma dificultad es,quando llegasse a vna parienta de la muger , o del varon por violencia, de suerte que le forçassen a la tal copula. La razõ de dudar es, porq̃ en el tal caso en realidad de verdad se contrahe afinidad : luego no puede pedir el debito cõjugal: porque los Pontifices en sus decretos determinan no ser licito el pedir el debito conjugal quando ay afinidad.

En esta dificultad digo lo primero , q̃ en el tal caso quãdo ay ignorancia inuincible del incesto,no ay impedimento para pedir el debito conjugal. Dixe si la ignorancia es inuincible, porque si fuesse vincible, crassa o affectada incurrir se hia en tal impedimẽto. Esta cõclusion tiene el Maestro Soto en el lugar citado,y comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad,particularmẽte de la razon,q̃ trahe el Põtifice alli. Porq̃ dize q̃ ninguno ha de ser priuado de aquello, a que tiene derecho sin culpa suya,y en el tal caso no se comete el pecado de incesto , por el qual queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal. Esto se confirma del mismo derecho , en el qual se dize,q̃ si alguna cosa se hizo por ignorancia , la misma ignorancia parece q̃ los escusa. Lo segundo se priua, porq̃ el tal incesto fue inuoluntario en razon de incesto por razon de la ignorancia,q̃ causa inuolũtario,como lo dize el Doctor Angelico,luego no se causa el tal impedimento.

Ca, tionẽ,Ite qui cognouit consangui. vxoris.

Cap.si vir de cognatione spiri tuali. 12. q.6.

Digo lo segundo, que quando la copula es del todo violenta, y por fuerça:de suerte,que no huuo consentimiẽto alguno,el tal no queda priuado del derecho de pedir el debito cõjugal. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado , y es comun sentencia de todos los Doctores. Prueuase del capitulo,discretionem citado , en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de la razõ del mismo Pontifice , porque no se ha de priuar del derecho,que tiene a pedir el debito conjugal, sin culpa suya, y en el tal caso no huuo culpa: luego no incurriò el tal impedimento , y en este caso seria cosa durissima obligar a la muger , a que no pudiesse pedir el debito conjugal auiendole hecho tan grande injuria.

Acerca deste dicho queda toda via vna poca de dificultad acerca del caso del capitulo, discretionẽ. El caso es,q̃ el marido de vna muger hizo que vn pariente suyo del mismo hombre tuuiesse copula carnal con su propria muger, por violencia , repugnando grandemente la misma muger, y contra toda su voluntad. En este caso es cosa cierta , y aueriguada q̃ la muger puede pedir el debito cõjugal. La dificultad es,si el varõ podra pedir el debito cõjugal.

Digo lo tercero , que en el tal caso, el tal no puede pedir el debito conjugal sin dispensacion. La razon es,porque en el tal caso,por culpa del varon se causo la afinidad entre el varon,y la muger:luego el varon no puede pedir el debito conjugal.

Digo lo quarto , que si la violencia no fue absoluta , sino que huuo voluntario , aunque fuesse causado por miedo , que cae en varon cõstãte,cõ todo esso queda impidido,o impedida de pedir el debito cõjugal. La razõ es,porq̃ en el tal caso huuo verdadero incesto:luego queda priuada de pedir el debito conjugal.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso se causa afinidad , pero por no auer culpa de incesto , no tiene razon de impedimento para pedir el debito conjugal.

La

La segunda dificultad es,quando marido,y muger culpablemente fueron causa de la afinidad,si pueden pedir, y pagar el debito conjugar.El exemplo es, quando el varon llegò, y tuuo copula carnal con parienta de la muger en grado prohibido, y la muger tuuo copula carnal con pariente del varon en grado prohibido. La razõ de dudar es,porque parece,que seria grauissima cosa obligar a estos dos casados, a que no puedan pedir el debito cõjugal. A esto se responde, ser cosa certissima, que en el tal caso ninguno dellos puede pedir el debito conjugal,sin dispensacion En esto conuienen todos los Doctores de suerte que sera pecado mortal pedir el debito conjugal en el tal caso. Prueuase de los derechos arriba citados, en los quales esta prohibida la peticion del debito conjugal. Lo segundo se prueua con razon, porque ambos a dos culpablemente fueron causa de la afinidad:luego ninguno dellos puede pedir el debito conjugal

La mayor dificultad es,si el vno dellos en el tal caso pide el debito conjugal pecando mortalmente, como en hecho de verdad peca,si el otro estara obligado a pagar el debito conjugal.La razon de dudar es, porque entre estos ay verdadero matrimonio,del qual nace el derecho de justicia a la copula carnal:luego aunque el otro peque pidiendo el debito por razon del impedimento de afinidad,el otro estarà obligado a pagarle por razon de la justicia. Declaremos esto con vn exemplo. Si vno de los casados tiene voto de castidad,aunque peque mortalmente pidiendo el debito conjugal por razon del voto que tiene,cõ todo esso el otro de justicia està obligado a pagarle:luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda se responde,que en el tal caso ninguno de los casados licitamente puede pagar el debito conjugal, de suerte, que aunque su compañero pida el debito conjugal,el otro no tiene obligacion de pagarle. Esta es cõmun sentencia de todos los Doctores.La razon es, porque ambos a dos por su culpa son afines en grado prohibido, como consta del mismo caso,y ninguno dellos tiene derecho de justicia para pedir el debito conjugal, porque està priuado por su culpa : luego ninguno dellos està obligado,ni puede pagar el debito conjugal,porque entõces no es pagar el debito conjugal,pues es assi,q̃ ninguno dellos tiene derecho para pedille Pero hase de aduertir,que lo que se ha dicho en esta resolucion,se ha de entender con esta excepcion,sino se huuiesse hecho esto de parte de ambos en fraude del matrimonio: porque auiendolo hecho en fraude del matrimonio, licito seria pagar el debito conjugal, sino se quisiessen induzir los tales casados a que viuan continentemente.

A la razon de dudar se ha de responder,que del matrimonio nace derecho a pedir el debito conjugal, y obligacion a pagarle : pero este derecho està impedido por el impedimẽto de afinidad, que sobreuino de ambas partes. Adiviertase para el exemplo,que se trahe en la razon de dudar,que no es la misma razon,quando tienẽ voto de castidad.La differencia es clara,porque por el voto de castidad no pierde el casado el derecho de justicia, que tiene a pedir el debito conjugal:por lo qual el tal pidiendo el debito conjugal pecara contra la virtud de religion,a la qual pertenesce el voto, pero no pecara contra justicia. Pero el que por su culpa causò la afinidad, queda priuado del derecho de justicia, que tiene a pedir el debito conjugal, o el tal derecho por lo menos queda impedido de suerte, que no tiene derecho de justicia para pedir el tal debito.

Toda via queda dificultad, si quando vno de los tales pide el debito conjugal,peca tan solamente contra la prohibicion de la Iglesia, o si peca contra justicia. La razon de dudar es, porque este tal no tiene derecho de justicia para pedir el debito conjugal,porque esta priuado del : luego pide lo que no es suyo, y por consiguiente peca contra justicia. Por otra otra parte parece,que solamente peca contra la prohibicion de la Iglesia, porque de hecho de verdad son marido y muger, y el vso matrimonial entre ellos solamente esta prohibido, y es illicito por el mandato de la Iglesia.

A esta duda se responde,que el tal no peca contra justicia,sino pecado de incesto,como si tuuiera copula con otro afin en grado prohibido:porque en realidad de verdad por la copula carnal que tuuo con la parienta de su muger en grado prohibido,cõtraxo afinidad con ella. Verdad es, que esto tiene principio en la prohibicion de la Iglesia, y de la prohibicion de la Iglesia nace, que sea incesto.No peca cõtra justicia, porque en realidad de verdad ella es su muger,y tiene derecho de justicia, aunque el tal derecho esta impedido.

Toda via queda dificultad, si este tal por la tal copula serà adultero,y por consiguiẽte pecarà contra justicia y fidelidad deuida al matrimonio.La razon de dudar es,porque quando tiene la tal copula incestuosa, no llega a su muger,como a propia muger,sino como si fuera otra muger distincta, y parienta de su muger:luego peca cõtra la justicia, y fidelidad deuida al matrimonio. Esto se confirma,porque si vno llega a su muger con tanta passion, que tuuiera copula cõ otra qualquiera muger,peca contra justicia,y contra la fidelidad deuida en el matrimonio:porque llega a su muger como sino lo fuera:luego lo mismo serà en nuestro caso,porque es la misma razon.

A esta dificultad se responde,que quien dixesse, que en este sentido peca contra justicia, y con-

y contra la afinidad deuida en el matrimonio, no diria muy improbablemente. Esto conuence la razon hecha con su confirmacion. Aunque se podia dezir, que este en realidad de verdad llega a su propria muger, y como a tal, porque en hecho de verdad lo es, y ansi no peca contra justicia.

D. Tho. in add. q. 55. ar. 7. & 8 Magis. in 4. d. 41. c. 2. Soto in ead. disti. q. 1. art. 2. Coua. sup. 4. decreta. p. 2. cap. 6. §. 7. nu. 6. Cap. porro de afinita. 35. q. 5.

Decima quarta conclusion. En la afinidad ay grados, como en la consanguinidad. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro Soto, y Couarruuias. Prueua se lo primero, porque la afinidad de su propria razon, como nace y procede de la cósanguinidad, y es vn vinculo, que casi toca la afinidad: luego como ay grados de cósanguinidad, tambien los ay de afinidad. Lo segundo se prueua del derecho, en el qual se determina esta verdad. De suerte, q̃ como ay quatro grados de consanguinidad, assi tambien ay quatro grados de afinidad: pero la afinidad, como nace y procede de la consanguinidad.

De aqui se sigue conforme a la doctrina del Doctor Angelico en el mismo lugar, que la afinidad no es tan grãde vinculo, como la consanguinidad. De suerte, que si la afinidad, y cósanguinidad se consideren en el primer grado, y en el mismo grado, siempre la afinidad es menor vinculo. De lo qual tambien se sigue, que el tener copula consanguinea, de su propria razon es mas graue pecado, que tener copula con afin. Porque aunque ambos sean pecados de incesto, pero el vno es mas graue notablemente que el otro, lo qual es necessario declarar en la confession. Porque como queda dicho en la primera parte de la suma, las circunstancias agrauantes es necessario declararlas en la confession. La razon de todo esto es, porque la afinidad como nace, y procede de la cósanguinidad, es impedimento por ella.

La dificultad podia ser, si la consanguinidad fuesse en grado remoto (pongo exemplo en el quarto grado) y la afinidad en el primero, si seria mayor vinculo la afinidad, que la consanguinidad, y si seria mayor pecado llegar a la parienta por afinidad en el tal grado, que a la pariẽta por cósanguinidad en el grado dicho.

A esta duda se responde, que la consanguinidad de su naturaleza es mayor vinculo, y mayor pecado es llegar a la cósanguinea, que no a la afin. Pero con todo esso si los grados no son iguales, como se pinta en la duda, podrian venir a ser yguales los vinculos, y aun alguna vez a exceder algo, como en el exemplo puesto. Y podria ser tan graue pecado tener copula có la afin, como có la pariẽta, y aun podria ser mayor en algo. Todas estas cosas se han de mirar moralmente, y con prudencia. Mayor deformidad parece, que tiene la copula carnal con vna hermana de su muger, que llegar a vna consanguinea en el quarto grado.

Cap. ad sedem. cap. parentela. 35. q. 5.

Sera necessario poner algunas reglas, para entender bien los grados de afinidod. Para lo qual se ha de suponer del derecho, y del padre Maestro Soto en el lugar citado, que assi como la rayz, y fundamento de la consanguinidad son el padre, y la madre de donde nacen, y proceden los hijos, assi tanbien la rayz, y fundamento de la afinidad son marido, y muger. El marido y la muger no son afines, sino son vna misma carne, pero dellos nace y procede el vinculo de afinidad.

Primera regla. En el mismo grado de consanguidad, que vno dista del marido, y està apartado y distante del, en el mismo grado està distante de su muger por via de afinidad, y en grado de afinidad. De suerte, que si vno es pariente del marido en primer grado de consanguinidad, esta en primer grado de afinidad con la muger. Lo mismo es de los consanguineos de la muger respecto del marido. Lo q̃ deziamos de marido, y muger, se ha de entender de aquellos, q̃ tienen copula carnal illicita, y se hazen vna misma carne. Para entender esta regla se ha de suponer, que el varon, y la muger, por la copula carnal se hazen vna misma carne, y son como vna misma persona, y vn principio de generacion. y por vna persona se han de cõputar. Por lo qual en el mismo grado, q̃ vno es pariente por consanguinidad del marido en el mismo grado, es afin de la muger. Esta regla pone Sãcto Thomas, y el Maestro Soto en los lugares citados, y la Glossa, la qual siguen todos los Iuristas, y Syluestro. Y esta regla claramẽte se halla en el derecho, el qual se ha de ver.

Glossa in arbore afinitat. in 6. colu. 2. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 15 n. 15. c. Porro. 35. q. 5. Cap. quod super de cõsangui. & afinit.

Segunda regla. El vinculo ee afinidad se contrahe entre los contrahentes, y entre los que tienen copula carnal, y entre los cósanguineos de ambas partes, pero no se contrahe entre los cósanguineos entre si. Pongo exemplo. Pedro se casò con Maria, o tuuo copula carnal con ella. Pedro contraxo afinidad con los consanguineos de Maria hasta cierto grado, y al contrario Maria con todos los pariẽtes de Pedro, hasta cierto grado: pero los consanguineos entre si no cõtraxerõ afinidad. Esta regla se pone en el derecho, donde tambiẽ se pone la razon. Porque la afinidad, no engendra ni pare afinidad. De lo qual se sigue q̃ padre y hijo se pueden casar con madre y hija, y dos hermanos con dos hermanas, porque no ay impedimento ninguno de afinidad.

Tercera regla. La afinidad tiene el mismo effecto, que la consanguinidad, quanto a dos cosas. La primera es, quanto a impedir, y dirimir el matrimonio. La segunda, que se consigue a la primera, quanto a esto, q̃ el acto y vso matrimonial entre afines es incestuoso, como entre los consanguineos, aunq̃ no es tã graue pecado tener copula carnal có la parienta por via de afinidad, como con la parienta por via

de

de consanguinidad,como ya queda dicho.Tã bien tiene otro effecto la afinidad, que si se sigue al matrimonio impide el vso del matrimatrimonio,como ya queda dicho.

Quinta decima conclusion.Los que se casan de presente sin condicion,que suspenda el consentimiento,teniendo impedimento de cõsanguinidad, o afinidad pecan grauissimamente contra la ley de la Iglesia, y el matrimonio no es valido, y fuera desto quedã descomulgados ipsofacto.Esta misma excomuniõ incurren los que se casan cõ monjas,y los religiosos,y monjas, y los Clerigos ordenados de orden sacro, que contrahen matrimonio. Esta sentẽcia tienen todos los Theologos,y juristas en el titulo de consanguinitate, & affinitate,y particularmente Cayetano, y Syluestro,y Nauarro,y Couarruuis. Prueuase esta conclusion de la Clemẽtina vnica;De consanguinitate,& affinitate,en la qual està determinado. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion.Las personas,que se descomulgan son las que contrahen matrimonio en grados prohibidos de consanguinidad, o afinidad,o con monjas, y los religiosos,que se casan con qualesquier mugeres,y las monjas que se casan con qualesquier varones,finalmente los clerigos ordenados de orden sacro si se casan con qualesquier mugeres. Los que estan ordenados de ordenes menores, aunque se casen no incurren descomunion.Aduiertase,que la monja,que se casa està descomulgada, y el que le casa con la monja tambien està descomulgado. Pero los religiosos,y los clerigos ordenados de orden sacro,si se casan incurren descomunion: pero las mugeres, que se casan con ellos no incurren descomunion,aunque hagan esto a sabiẽdas.Esto consta manifiestamente de la misma Clementina leyda atentamente.

Cay.v. excõmun.ca. 47.Syluc. ve.excommun. 41. Nauar. in Man.cap. 27.n.141 Coua.sup. 4.decreta. p.2.cap.3. §.7.nu.2.

La obra,por la qual se incurre la descomuniõ en parte es sacrilega, y en parte incestuosa, porq̃ casarse en las mõjas,y religiosos,y en los ordenados de ordẽ sacro es obra sacrilega:pero en aquellos,q̃ se casan en grados prohibidos de consanguinidad, o afinidad es incestuosa. El contraher matrimonio significa casarse por palabras de presente,segũ la sentẽcia de todos los Doctores arriba citados, finalmente en la Clemẽtina se dize q̃ incurrẽ esta descomunion los a sabiẽdas se casan en los grados prohibidos, y cõ los demas impedimẽtos.De suerte q̃ se requiere sciẽcia,y saber del tal impedimẽto.

Desta declaracion se sigue lo primero, que aunque el varon,y la muger se casen con otros impedimentos fuera de los dichos, no incurren la tal excomunion. El exemplo es, si vno se casase con vna muger casada,que tiene marido viuo, o con aquella cõ la qual tiene cognacion legal,o espiritual, o con impedimento de publica honestidad,no incurren la tal descomunion. Porquẽ en la tal Clemẽtina,no se pone excomuuion contra estos.

Lo segundo se sigue,que solamẽte incurren esta descomuniõ los que se casan por palabras de presente con los tales impedimentos, porque assi lo dize la Clementina. Lo qual tiene verdad, aunque no consumen el matrimonio, como lo aduirte la Glossa sobre aquella Clementina,porq̃ la cõsumacion del matrimonio no es de essencia del contracto matrimonial. Tambien se ha de entender de los que contrahen illicitamente, y sin dispensacion,porque si contrahen con dispensacion del Papa no incurren descomunion: porque cessa la culpa, y consiguientemente la pena, como se dize en el derecho. Tambien se collige, que si contrahen desposorios de futuro en aquellos grados prohibidos, no incurren descomunion: porque la tal constitucion es penal,y consiguientemente hase de restringir al matrimonio de presente conforme a las reglas de derecho.Tambien colige, que si contrahe con alguna niña, que no tiene doze años aunque sea consanguinea, o afin,no incurre esta descomunion,porq̃ conforme a la interpretacion del derecho, estos tales contrahen desposorios, y no matrimonio. Lo mismo dize la suma Angelica de vno, que contrahe matrimonio con vna muger furiosa,parienta, o afin: porque en el tal caso no es verdadero matrimonio,aun en la forma exterior, porque no tiene juyzio. Esto se ha de entender, quando la tal muger no tiene algunos ratos juyzio, porque si tuuiesse juyzio,y entonces se casasse cõ ella incurriria en la descomunion.El padre Maestro Soto enseña que tampoco incurre esta descomunion el que tiene copula carnal con alguna parienta, o afin, sino ay contracto matrimonial.

Capi.2.de constitutionibus.

De reg. iur.in.6.

Ca.vnica, de sponsat. impuberũ in 6.

Soto in 4. dist.29.q. 2.arti.2.

Lo tercero se sigue,que si vno ignora estos impedimẽtos,y en realidad de verdad se casa, no incurre descomunion, porque la misma Clementina dize,que ha de ser a sabiendas.

Lo vltimo se sigue, que el que se casa con vna muger que penso que era parienta,o afin, o monja,y en realidad de verdad no lo es,este tal no incurre descomunion.Esto se colige del derecho, en el qual se determina claramente esta verdad. Prueuase tambien,porque este tal en realidad de verdad no se casa con parienta, o afin,o monja.Verdad es que comete grauissimo pecado,como si lo fueran.

Ca.si vero 2. de sent. excõmunicationis.

La primera duda acerca desta Clementina es,de los que contrahen de presente teniendo impedimento de consanguinidad, o afinidad, pero contrahen debaxo de condicion si incurren la descomunion. Como si dos parientes, o afines dentro del quarto grado se casassen desde luego con esta condicion,si el padre della lo quisiere.La razon de dudar es,porque como dizen muchos Doctores, el tal contracto en

to en realidad de verdad es contrato matrimonial: luego incurren descomunion.

En esta dificultad solia auer varias, y diuersas sentencias entre los Iuristas. Porque algunos tienen, que el tal contrato no es matrimonial, y otros tienen que si. De lo qual en mi tratado de matrimonio.

Tract. de mat. q. 47 art 5.

A esta dificultad se hà de respóder, que los que contrahen de aquella manera, es mas probable, y casi cierto, que no incurren en la descomunion desta Clementina. La razon es, porque el tal contrato aunque fuesse matrimonial no es absoluto, sino condicionato. Como estas cosas son odiosas, han se de restringir al contrato de matrimonio absoluto, y que no tiene alguna razon de desposorio, luego no se incurre la tal descomunion.

A la razon de dudar se responde de lo dicho.

La segunda dificultad es de los parientes, o afines, o otros, q̃ tienen semejante impedimẽto de los contenidos en la Clementina, y contrahen en la forma, y figura externa, pero en realidad de verdad no tienen animo de contraher, si estos tales incurren la dicha descomunion. La razon de dudar es, porque este en el foro exterior es verdadero contrato matrimonial, y por tal le juzga la Iglesia, luego en el tal caso se incurre la descomunion de la dicha Clementina. En esta dificultad, y por esta razó algunos Doctores tienen, que en el tal caso en realidad de verdad se incurre la descomunion de la Clementina. Esta sentencia tiene Cayetano. La misma sentencia han de tener otros Doctores, que enseñan con Cayetano que basta ser vno herege exteriormente, aunque no lo sea interiormente para incurrirse la descomunion puesta contra los hereges.

Ca. 2. 2. q. 12. art. 1. ad. 2. & q. 94. ar. 1. ad primũ.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, y casi cierto, que los tales no incurren descomunion. Esta sentencia tiene Couarruuias, y Adriano, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad este tal contrato no es matrimonial, pues falta el consentimiento interior, luego no esta subjecto a la censura eclesiastica puesta en la Clementina. Esto se confirma: porque el tal contrato no es completo, y perfecto, pues le falta el consentimiento interior.

Couar. sup. 4. Decret. p. 2. ca. 3. §. 2. nu. 8. & §. 7. n. 2. Adria. in 4. in materia de matri. q. 116.

A la razon de dudar se responde, que en el foro exterior la Iglesia meritamente juzgara al tal por descomulgado, pero en realidad de verdad no esta descomulgado por la razó dicha. Como juzgara por herege y descomulgado al que en el foro exterior pronunciasse vna heregia, aunque no tuuiesse la tal heregia en la mente: pero en realidad de verdad el tal nĩ es herege, ni incurre la descomunion puesta contra los hereges.

La tercera dificultad es afin a la passada, si vno de los contrahentes en estos grados prohibidos tuuiesse consentimiento interior, y animo de contraher, y no el otro, si incurririan la tal descomunion. Cierta cosa es, que aquel que no tiene animo de contraher, no incurre la descomunion, porque no haze contrato matrimonial. Del otro, que tiene consentimiento interior, y animo de contraher tiene dificultad. La razon de dudar es, porque este tal no haze contrato matrimonial, porque el contrato matrimonial dize consentimiento de ambas partes: luego no incurre la descomunion. Por esta razon algunos Doctores enseñan, que en el tal caso, el que tuuo consentimiẽto interior tampoco incurre la descomunion. Esta sentencia es probable. A esta dificultad se responde, ser bien probable, que el tal incurre la descomunion. Esta sentencia tienen otros Doctores. La razon es, porque este haze contrato matrimonial, y pone todo lo necessario para el, quãto es de su parte: luego incurre la descomunion. Confirmase, porque el Sumo Pontifice en aquella Clementina pretende castigar el pecado grauissimo de contraher matrimonio en aquellos grados prohibidos: y el tal comete el tal pecado interiormente, y exteriormẽte, luego incurre la tal descomunion. Este argumento es tan graue, que haze muy mas probable esta sentencia. A la razon de dudar se respóde, que aunque no es contrato matrimonial absolutamente, y de ambas partes, con todo el q̃ tuuo consentimiento interior, y se caso exteriormente haze de su parte todo lo necessario para el contrato matrimonial: y esto basta para incurrir la descomunion.

La dificultad es, si algunos parientes, o afines, o otros contenidos en la Clementina se casan de presente, sin parrocho, y testigos despues del Concilio Tridentino, si incurren la tal descomunion. La razon de dudar es, porque los tales contrahentes, quanto es de su parte hazen todo lo necessario para casarse: luego incurren la descomunion. Esto se confirma, porque el no ser valido el matrimonio Clandestino, despues del Concilio Tridentino no quita que no se incurra descomunion: porque el matrimonio entre los contenidos en la Clementina nunca es valido: luego incurrese en este caso la descomunion.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso no se incurre la descomunion. La razó es, porque para incurrir esta descomunion, es necessario que aya contrato de matrimonio, como consta de la misma Clementina, y despues del Concilio Tridentino, el matrimonio q̃ se haze sin parrocho y testigos, no es verdadero contrato matrimonial: porque esta irritado y annulado, como consta de lo arriba dicho, luego no se incurre descomunion. Esto se confirma grauissimamente, porque en la forma exte-

exterior no es verdadero contrato de matrimonio, porque le falta aquella condicion necessaria por el estatuto de la Iglesia, luego no se incurre descomuniõ: porque para incurrirse descomunion es necessario, q̃ en la forma exterior sea verdadero contrato matrimonial. A la razon de dudar, se respõde, q̃ estos tales no hazen todo lo necessario para cõtracto matrimonial, porque en la forma exterior no ponen la presencia del parrocho y testigos, q̃ es necessaria. Lo mismo se responde a la confirmacion.

La quinta dificultad es, si los contenidos, en la Clementina, contrahen matrimonio por miedo, que cae en varon constante, en el qual caso no es valido el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo, si incurren la tal descomunion. La razon de durar es, porque estos verdaderamente hazen contrato matrimonial, y guardan la forma del tal contrato en la forma exterior: luego incurren la descomunion.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso no se incurre la descomunion. Esto tiene Nauarro, Syluestro, y otros muchos Doctores. La razon es, porque la ley humana, qual es esta no obliga con peligro de la vida, como se dize en la 12. quæstion. 96. articulo 4. Luego el matrimonio contrahido por el peligro de la vida, o por otro semejante no esta subjecto a descomunion. En algun caso podria estar subjecto a descomunion: porque si no ay peligro de vida, o otro equiualente incurre la descomunion. Y tambien se incurre alguna vez porque la ley humana obliga alguna vez con peligro de vida, quando el miedo se pone en menosprecio de la ley ecclesiastica, como se dize en el mismo lugar.

Nauar. in Man. c. 27 n. 141. Syl. ver. excommu. 9. dub. 5. & v. excõmu. 5. 6. ulti. dub. 14.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se incurre descomunion, porque la ley Eclesiastica no obliga cõ peligro de vida.

La sexta dificultad es, de los que contrahen en grado de afinidad, que nace de matrimonio rato, no consumado, si estos tales incurren la tal descomunion La razon de dudar es, porque aquella afinidad, no es perfecta, como queda dicho arriba, luego no se incurre descomunion. En esta dificultad es sentencia de algunos Doctores, que se incurre descomunion: porque la tal es verdadera afinidad. Y esta sentencia es bien probable.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable: que no se incurre descomunion. La razon es, porque aunque sea assi, que del matrimonio rato no consumado se contraya afinidad, pero la tal afinidad segun la mas probable sentencia no es consumada, y perfecta, sino iniciatiua: luego no se incurre esta descomunion, porque la Clementina, como sea rigurosa se ha de restringir a los grados de afinidad consumada. De lo qual se responde a la razon de duda r.

La septima dificultad es. Si los parientes, o afines, que se desposan por palabras de futuro, y despues dellas tienen copula carnal con afecto marital, incurren esta descomunion. La razon de dudar es, porque los desposorios de futuro, sobreuiniendo la tal copula hazen matrimonio: luego incurren la tal descomunion.

A esta dificultad se responde, que despues del Cõcilio Tridẽtino, no se incurre la tal descomunion. Esto enseña Nauarro. La razon es, porque la descomunion esta puesta cõtra aquellos, que en estos grados prohibidos contrahẽ matrimonio de presente: y despues del Concilio Tridentino los desposorios de futuro con la tal copula no hazẽ verdadero matrimonio, como queda dicho arriba: luego no se incurre esta descomunion De lo qual se responde a la razon de dudar. Cayetano, y Syluestro que tiene lo contrario se entienden antes del Concilio Tridentino.

Nauar. in Man. c. 27 n. 141.

Caiet. ver. excõmu. c. 47. Sylu. loc. cit. du. 6.

La octaua dificultad es, si se incurre descomunion, quando se contrahe con afin ignorantemente. La razon de dudar es, porque el que ignora vinciblemente vna cosa, comete el mismo pecado, que si lo hiziesse a sabiẽdas: luego incurrese la excomunion, aunque aya de por medio ignorancia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que la ignorãcia del hecho escusa de la tal excomunion, como quando no sabia que era parienta o afin, o monja: pero la ignorancia del derecho no escusa de la tal excomunion. Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar citado, y Syluestro, y la Glossa sobre aquella Clementina, y otros q̃ refiere Nauarro en el lugar citado. El qual dize, que en algun tiempo tuuo el esta sentencia. Esta sentencia no es del todo improbable.

Digo lo primero, que es muy mas probable, que qualquiera ignorancia de hecho, o de derecho escusa de la excomunion.

De suerte, q̃ si vno se casa en estos grados prohibidos con ignorancia, aunq̃ sea vincible, y crassa, como no sea affectada, no incurre la descomunion. Esta sentencia tiene Nauarro, y la tienen comunmẽte los Doctores, particularmẽte S. Antonino, Cayetano, y Syluestro. La razõ es, porque la Clementina descomulga a los que a sabiendas se casen en estos grados, y pone aquella particula, scienter, y esta descomuniõ es irrigurosa: luego no se ha de restringir, sino estenderse a qualquier ignorãcia. Esto se confirma: porque como enseña S. Tho. y los Doctores, la ignorancia, ora sea del hecho, ora del derecho, desminuye el pecado: luego razõ es que no este subjecto a la misma pena.

Anton. 3. p. ti. 24. c. 36. nu. 13. Cay. 1. 2. q. 79. ar. 9 syl. verb. ignorãtia. dict. 4. D. Tho. 1. 2. q. 74. art. 1.

Digo lo segundo, que si la tal ignorancia es afectada, ora sea del derecho, ora del hecho, se incurre la tal descomunion. Esta sentencia tiene Syluestro, y Cayetano, y la Glossa sobre la

misma

misma Clementina. La razon es, porque lo que se haze con ignorancia affectada, es como hazerse a sabiendas: luego incurrese descomunion. Esto se confirma, porque como dize Sancto Thomas, la ignorancia affectada en alguna manera agraua el pecado, porque le quiere ignorar por hazer aquel hecho, y porque el saberlo no le impida el hazerlo: luego incurre se descomunion.

A la razon de dudar, se responde, que aunque es verdad, que el pecado, que se haze con ignorancia vincible, y crassa, sea de la misma especie, pero no es tan graue, como el que se haze a sabiendas. Y por esta razon la Clementina castiga con descomunion a aquellos, que lo hazen a sabiendas, y no a aquellos, que lo hazen con ignorancia, sino es affectada.

La nona dificultad es, quando vno al principio del contracto matrimonial, en aquellos grados prohibidos ignoraua el impedimento, y despues vino a entenderle, y saberle, y con todo esso perseuerò en el tal matrimonio, o por mejor dezir amancebamiento. La duda es, si se incurre en este caso la descomunion. Y la razon de dudar es, porque estos tales perseuerando no contrahen de presente: luego no incurren descomunion. En esta dificultad Cayetano en el lugar citado enseña, que en este caso se incurre la descomunion, porque aquel perseuerar a sabiēdas en el tal casamiento encierra en si el cōtrato de matrimonio Syluestro en el lugar citado en la question segunda pone duda, si vno se caso con ignorancia, y despues viene la sciencia, y con todo esso cohabitan, y trahe diuersas sentencias. La primera de Iuan Andres, que dize, que en este caso no se incurre descomunion, porque la Clementina no castiga con descomunion la cohabitacion, sino el contracto matrimonial. Y esta sencia tiene el Cardenal. Verdad es, q̃ pone vna excepcion, sino es, q̃ de nueuo se casan. La segunda sentencia es, que si cohabitan con affecto marital, incurren esta descomunion, porque parece, que contrahen de nueuo. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores. Estas sentencias concilia Syluestro: el qual se ha de ver.

A esta dificultad se ha de responder, que despues del Concilio Tridentino, sino bueluen a contraher de nueuo delante del parrocho, y testigos, no se incurre la tal descomunion. La razon es, porque no guardan la forma del contrato matrimonial, que està por el Concilio Tridentino, y ansi el perseuerar a sabiendas no tiene razon de contrato matrimonial: luego no se incurre la descomunion. A la razon en contrario, y a todas las demas razones de la sentencia, se responde facilmente de lo dicho.

La decima dificultad es, si los que contrahen en estos grados, el vno dellos tan solamente tiene ignorācia, y el otro no, si en el tal caso se incurre la descomunion. La razon de dudar es, porque no contrahen matrimonio a sabiendas: luego no incurren descomunion.

A esta dificultad se responde, que el que tiene ignorancia del tal impedimēto, no incurre la descomunion, pero el que contrahe a sabiendas la incurre. Esta es comun sentencia de los Doctores, y ansi lo enseña Syluestro en el lugar citado. La Clementina que explicamos se ha de entender desta manera. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

La vndecima dificultad es, si el que a sabiendas celebra estos casamientos prohibidos, incurre la tal descomunion.

La razon de dudar es, porque el Sacerdote, que assiste a celebrar el matrimonio, no haze nada, segun la mas probable sentencia; luego no incurre descomunion.

A esta dificultad se responde, que sin duda ninguna incurre la descomunion. Esta sentencia tiene Cayetano, y Syluestro en los lugares citados, y otros Doctores. Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de celebrante se entiende el que pone la solemnidad Ecclesiastica: para lo qual basta que el Sacerdote diga las palabras acostumbradas, o que assista al matrimonio autorizādo el matrimonio contra derecho. Esto se colige del derecho en este capitulo citado, al qual se refiere esta Clementina. A la razon de dudar se responde de lo dicho. *Ca. fin. de clādestina desponsatione.*

La vltima dificultad es, si estos tales se casassen por procuradores, o por sus parientes, si los procuradores, o parientes incurririā la descomunion.

A esta dificultad se responde, que no la incurririan. La razon es, porque en aquel lugar tan solamente se descomulgan los contrahentes en aquellos grados prohibidos; y los procuradores no son contrahentes: luego no incurren la descomunion. Esto se ha dicho acerca de aquella Clementina.

Toda via queda vna grauissima dificultad acerca destos impedimentos, y es, si dos se casan entendiendo, que tienen impedimento dirimente, como si son afines, o parientes, si el tal matrimonio sera valido, si en realidad de verdad no tienen tal impedimēto. Declaremos esta dificultad cō exemplo. Pedro, y Maria se quieren casar, y en realidad de verdad ellos no son parientes ni afines, ni tienen otro impedimento dirimente, pero ellos creen, que le tienen.

La dificultad es, si en el tal caso se casassen, si seria valido el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en el tal caso no es valido el matrimonio, porq̃ no puede auer legitimo consentimiento. Esta sentencia tiene Syluestro, y cita a Hugo, y Archidiacono, y otros, y entre ellos la suma Angelica, La misma sentencia tiene Nauarro. La razon *Syluo. verb. matrimo. 8. q. 13. dicto. 5. Nauar. in Man. cap. 22. n. 43.*

Addit,

desta

desta sentecia es, porque en el tal caso juzga, y tiene por cierto, q̃ no es valido el matrimonio, y q̃ es impossible entre ellos el matrimonio por auer impedimento dirimente: luego no puede tener legitimo consentimiento. Porq̃ la voluntad no puede querer lo que el entendimiento juzga ser impossible. A esta dificultad digo lo primero, que si los contrahentes piensan, que tienen algun impedimento dirimente, pero no lo piensan ciertamente, sino con duda, bien pueden tener legitimo consentimiento, y hazer legitimo matrimonio. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores. La razõ es clara, porque en el tal caso no tienen por cierto, que el matrimonio es impossible, y que no es valido: luego pueden tener legitimo consentimiento.

Digo lo segundo, que aunque la sentencia citada tenga alguna probabilidad, mucha mayor probabilidad tiene la contraria sentencia. Esta sentencia tiene la suma Rosella, y Couarruuias, el qual cita el Maestro Soto. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina, que de los desposorios puros, y ciertos, aun que aya impedimento de consanguinidad, o afinidad, o por otro camino, no sean validos, como no sea por defecto de consentimiento, nace eficaz impedimento, estando en derecho antiguo. En lo qual claramente se significa, que puede auer legitimo consentimiento, aunque aya de por medio impedimento dirimente, y aunque se entienda ciertamente, que lo ay. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio, que se haze por miedo, que cae en varon constante es inualido por derecho positiuo, como queda resuelto arriba, y puede auer legitimo consentimiẽto entre los tales: porque sino pudiesse auer consentimiento, en el tal caso seria inualido el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, luego no obstante, que tengan por cierto, que tienen impedimento dirimente, pueden tener legitimo consentimiento. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque es verdad, que juzgan, y tienẽ por cierto, que tienen impedimento dirimẽte, con todo esso pueden tener consentimiẽto, el qual de si es suficiente para hazer matrimonio, de suerte que quanto es de su parte le quieren celebrar, si es possible, por lo qual el consentimiento no va a lo impossible. El exemplo es claro, en lo que deziamos acerca de la Clementina, de consanguinitate, & affinitate, que pueden dos quererse casar en grados prohibidos, y incurrẽ la tal descomuniõ. Estos tales tienen el cõsentimiento, q̃ de su naturaleza es suficiẽte.

Con. (d.3. §.7.nu.2. Soto in 4. d.27.q.1. arti.5.& d.29.q.2. ar.1.& d. 35.q.7.q. ar.2.ad.3. Capi. 1.de sposalibus & matrimon.in 6.

Decima sexta conclusion, para deshazer el matrimonio celebrado entre pariẽtes, o afines, se ha de proceder por via de testigos. Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y entre ellos el Maestro Soto, y Syluestro, y Couarruuias. La razon es, porque en todas las demas causas, se procede por via de testigos: luego en esta causa se ha de proceder por via de testigos, porque es la misma razon.

D.Tho.in ... ad.q.5. Art.10.& ...

Sotus in 4.dis.41. q.vni.arti. 5.Sylu.v. matrimo. 9. & 10. Coua.sup. 4.p. 2.ca. 8.§.12.

Acerca desta conclusion es la primera dificultad, si se puede reuelar el sigilo de la confession en el juyzio exterior para probar, que es matrimonio, o que no lo es. Sea el caso, que ay dificultad en el foro exterior de vn matrimonio, si es valido, o no es valido. La dificultad es, si podra vno que sabe algo desto en confession reuelarlo en el juyzio exterior. La razon de dudar es, porque muchas vezes acontece, que en el foro exterior se da por matrimonio el que no lo es, y al contrario: luego para euitar este grauissimo mal, que toca en la consciencia, licito sera reuelar el sigilo de la confession. En esta dificultad Couarruuias en el lugar citado en el §. nono, refiere algunos Canonistas, que afirman, que en el tal caso se puede reuelar en el juyzio exterior el secreto de la confession, y trahen vna Glossa.

Capi. Ca nos, de sp. salibus.

A esta dificultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, como lo diximos en la primera parte de la suma en la materia de confession. La razon es, porque lo que sabe el Sacerdote en la confession, no lo sabe como hombre sino como Dios, luego no es licito reuelarlo en el juyzio exterior en el tribunal de hombres. A la razon de dudar se respon de facilmente, que para euitar aquel mal no se ha de hazer otro mayor, qual es reuelar la confession.

De lo qual se sigue lo primero, que si el Sacerdote en el foro exterior delante del juez reuela el sigilo de la confession en aquel tribunal, no se le ha de dar credito ninguno. Esto enseñan muy graues Doctores Iuristas, que cita Couarruuias en el lugar citado. La razon es, porque la sciencia, que tiene este Sacerdote de lo que oyò en confession, y el tribunal humano son de diuersa orden, y de diuersa razon: luego en el tal tribunal humano no se le ha de dar credito a lo que sabe, no como hombre, sino como Dios, de suerte, que el tribunal de la confession, y el exterior no tienen ningun orden y connexion entre si, ni del vno, se ha de acudir al otro.

Siguese lo segundo, que el confessor, que sabe en confession algun impedimento, que dirime el matrimonio, aunque mas le pregunte el juez, no ha de responder. Antes se auia de indignar contra el juez, que preguntasse de lo que sabe en confession, y reprehenderle grauemente. Si es el proprio parrocho, y sabe en confession el impedimento q̃ ay que dirime el matrimonio, si sus subditos le piden que los case, y no tiene orden ni remedio otro alguno ha de assistir al matrimonio, y velarlos. porque como

com ī que da dicho en ninguna manera puede reuelar el impedimento, que sabe en la confession.

Siguese lo tercero, que en las causas matrimoniales, y en otras causas no se ha de proceder del foro exterior al foro de la consciencia, ni al contrario. Los juezes en el foro exterior han de juzgar segun lo alegado, y probado, no teniendo atencion a otra sciencia alguna, sino es a la sciencia publica. En lo que toca a lo que suelen hazer los juezes Ecclesiasticos en las causas matrimoniales, que mandan a las partes, o alguna de las partes, que se confiessen con tal o tal cõfessor docto, y prudente, seria mal hecho, si los tales juezes pretendiessen de la cõfessiõ sacar algo, que perteneciesse al foro exterior, para pronunciar la sentencia: porque no tienen connexion ninguna, como ya queda dicho. Pero si los tales juezes tan solamẽte pretenden, que las partes se pongan bien cõ Dios, y que miren por su consciencia, y mirando por ella digan su dicho, verdaderamente no es mal hecho, antes es buen consejo. Solamente tiene vn inconueniente, y no pequeño, que es dar ocasion a los penitentes para que cometan muchos sacrilegios en la confession, y que mientan en ella.

A la razon de dudar se responde, que no es inconueniente q̃ en el foro exterior se dè por matrimonio el q̃ en realidad de verdad no lo es, o al cõtrario. Porq̃ por el mismo caso, que el juez deue seguir los testimonios de los nõbres, q̃ son falaces, se sigue este inconueniẽte.

La segunda dificultad es del matrimonio, el qual segũ lo alegado, y probado en el foro exterior se sentencia por valido, no solo siendo en realidad de verdad.

La duda es, si los que juzgan por casados no lo siẽdo, podran estar al matrimonio, y a sus leyes, y tener copula conjugal. La razon de dudar es, porque como enseña Sancto Thomas, licito es matar al innocente quando en el foro exterior, segun lo alegado, y probado se juzga malhechor: luego licito es en el tal caso vsar del matrimonio, porque es la misma razon.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ los tales que en el foro exterior, segun lo alegado, y probado juzgan por casados, no lo siendo, en realidad de verdad en ninguna manera pueden tener copula carnal, y si la tienen sera pecado mortal. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razõ es, porque no ay verdadero matrimonio entre los tales, como lo suponemos: luego la tal copula es illicita. Esto se confirma, porque en realidad de verdad la tal sentencia es injusta, aunque segun lo alegado, y probado sea justa: luego no haze valido el matrimonio, y por consiguiente la copulla es ilicita.

D. Tho. 2. 2. q. 67. articu. 21.

De lo qual se sigue, que aunque se pongã en la sentencia pena de descomunion latæ sententiæ, no es licito tener copula carnal. La razon es, porque como dizen los Theologos, en la materia de descomunion, si es injusta en realidad de verdad, aunque estè puesta segun lo alegado, y probado no tiene fuerça ninguna. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, y Cayetano, y Sylnestro.

Soto in. 4. dist. 22. q. 1. artic. 3. Cayeta. in 2. 2. q. 70. art. 4. ad. 2. Syl. v. matrimo. 8. dub. 3.

Digo lo segundo, que despues de la sentencia del juez dada segun lo alegado, y probado, los tales dados y juzgados por casados en la forma, y figura exterior, se han de auer como si lo fueran, en quanto fuere possible, sin offensa de Dios, morando juntamente, y haziendo otras cosas, que pertenecẽ a la forma exterior del matrimonio. Pero todo esto han de hazer, sin offensa de Dios. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque si estos no obedeciessen a la sentencia del juez, que manda esto so pena de descomunion latæ sententiæ, seguirsehia gran escandalo: luego obligados estan a guardar la tal forma.

A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon del vn caso, que del otro. La razon de differencia es, porque para la paz de la Republica es necessario matar al innocente en el tal caso: pero para la paz de la Republica no es necessario, que los tales casados tangan copula conjugal: porque la copula conjugal se tiene en oculto, y en secreto, y el matar al innocente se ha de hazer en publico. Por lo qual basta para la paz de la Republica, que los tales sentenciados por casados en la forma exterior, se ayan como tales.

Acerca desta resolucion es la dificultad, quando el juez manda sopena de descomunion latæ sententiæ, que hagan vida maridable, y que paguen el debito conjugal, y en el tal caso se siguen muchos inconuenientes sino tienen copula conjugal: luego licito sera tenerla.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ aunque lo mande el juez sopena de descomunion latæ sententiæ, no hã de obedecer a la tal sentencia. Porque la tal copula intrinsecamente es ilicita y fornicaria: y aunque se sigan grandes inconueniẽtes no es licito tener la tal copula. Porque para euitar inconuenientes, no se han de hazer cosas que sean intrinsecamẽte malas.

Otra dificultad puede auer acerca desto mismo, que se deue hazer, quando huuiesse peligro moral de incontinencia de cohabitar juntamente, y por otra parte el juez mãda so pena de descomunion latæ sententiæ que cohabiten: porque si en el tal caso no cohabitan seria grande el escandalo. Luego estan obligados a cohabitar.

A esta dificultad se responde, que no estan obligados a cohabitar, ni puedẽ viuir juntamẽte. Porque la cohabitacion junta con el peligro moral de llegar a la muger, q̃ no es suya, es in-

es intrinsecamente mala: luego en el tal caso en ninguna manera manera es licito que viuan juntos, porque el que ama el peligro perecera en el. En este caso el remedio sera yrse muy lexos, y si esto no puede hazer deue suffrir cō paciencia la descomunion, y parecer descomulgado en el foro exterior antes que cohabitar: y en el tal caso el no es causa del escandalo.

Finalmente de la resolucion desta dificultad se resuelue otra duda, y es quando el matrimonio en realidad de verdad es valido, y en el foro exterior, segun lo alegado y prouado lo dan por ninguno.

A esta dificultad se ha de dezir como a la passada. En este caso es muy mas facil el remedio: porque pueden consentir de nueuo in faciæ Ecclesiæ, y asi quedaran casados.

Cap. XVI. Del impedimento de la publica honestidad.

D. Tho. in 4. dis. 41 q. 1. art. 4. Soto ibi.

Deste impedimento se ha de ver Sancto Thomas, y el Maestro Soto, y yo dixe algunas cosas en el capitulo passado, desde la cōclusion septima por algunas conclusiones.

Primera conclusion. El impedimento de la publica honestidad dirime el matrimonio, que se cōtrahe. El exemplo es. Desposose vno por palabras de futuro con vna muger, y antes que se casen murio ella, o el: en este caso por razō deste impedimento, quedādo el viuo no puede casarse con las parientas della hasta cierto grado, ni ella quedando viua con los deudos del en cierto grado. Esto enseña Sancto Thomas, y Soto en el lugar citado, y Couarruuias, Fray Martin de Ledesma, y Fray Bartolome de Ledesma. Prueuase del derecho en el capitulo, ad audientiam, de sponsalibus, en el qual se determina esta verdad. La razon desta conclusion es la publica honestidad como lo dize el nombre del impedimento. Esta conclusion se entiende aunque no aya auido entre ellos copula carnal: porque si la huuiesse auido, de la tal copula naceria impedimento de afinidad.

Coua 2. p. de sponsa. ca. 6. §. 2. Marti. de Ledesm. in 2. pa. 4. q. 57. art. 5. Ledesma diffin. 43.

Segunda conclusion. Este impedimento de la publica honestidad nace de los desposorios legitimamente cōtrahidos: de suerte, que sino son contrahidos legitimamente no son desposorios, y asi no nace el tal impedimento. Esto enseña Sancto Thomas, y los Doctores comunmente que enseñan, que quando los desposorios son nullos no nace dellos impedimento. Prueuase esta conclusion, lo primero del Concilio Tridentino, que determina que de los desposorios, que no son validos no nace el tal impedimento. La razon es clara, porque el derecho solamēte determina, que de los desposorios nace impedimento: y quando no son legitimamente contrahidos en realidad de verdad no son verdaderos desposorios: luego dellos no nace el impedimento de la publica honestidad.

D. Tho. in 4. di. 4. q. 2. ad 3. Con. Trid. ses. 24 c. 3.

De lo qual se sigue, que si los desposorios son inualidos por falta de edad, o por no tener los desposados vso de razon, no causan impedimento alguno, pues no valen por defecto de consentimiento.

La dificultad puede ser, quando se desposan dos parientes, o afines dentro del quarto grado, con condicion si el Papa dispensare. La dificultad es, si de los tales desposorios nace, y procede impedimento de publica honestidad. La razon de dadar es, porque conforme a vna sentencia muy probable, los tales son verdaderos desposorios, luego dellos se contrahe impedimento de publica honestidad.

A esta dificultad se responde, que de ninguna manera se contrahe impedimento de publica honestidad. La razon es, porque son desposorios cōdicionatos, y no absolutos: luego no nace dellos el tal impedimento. Lo qual està declarado muy a la larga en el capitulo passado.

La segunda dificultad es, de los desposorios, que en la forma exterior son verdaderos desposarios, pero por falta del consentimiento interior no son validos: si los tales desposorios causan el impedimēto de la publica honestidad. La razon de dudar es, porque la Iglesia no puede juzgar de lo oculto, luego presume ser verdadero desposorio, y q̄ tuuo verdadero consentimiento. Esto se confirma, porque de otra suerte, si el tal desposado se casasse con vna hermana de aquella, cō quien estuuo desposado en la forma exterior, se causaria grāde escādalo: luego el tal desposorio causa publica honestidad. En esta dificultad Syluestro, Fray Bartolome de Ledesma, y Paludano tienen, que de los tales desposorios procede la publica honestidad. Lo mismo tiene el padre Fray Manuel Rodriguez. El qual dize, q̄ quando el Concilio Tridentino determina, que de los desposorios de futuro, que no son validos no nace impedimento de publica honestidad, no se ha de entender de los que no son validos por falta de consentimiēto, sino por otros impedimentos de derecho.

Sylu ver. affinitas. Ledesma diffin. 43. Palu. vbi su. Rodri. in summa to. 1. capi. 232.

A esta dificultad se ha de responder, que de los tales desposorios en ninguna manera procede el tal impedimēto. Esto es comun sentencia de todos los Doctores, como queda dicho arriba. Prueuase del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que de los desposorios, que son inualidos no procede impedimento de publica honestidad, y ningunos ay tan inualidos como los q̄ son inualidos por falta de consentimiēto: luego de los tales desposorios no procede el impedimento de la publica honestidad. Lo segūdo se prueua, porq̄ si el matrimonio tan solamente rato fuesse inualido

Con. Trid. sess. 24. ca. 3.

por

por falta de consentimiẽto en realidad de verdad del tal matrimonio no procederia impedimento alguno: luego si los desposorios son invalidos por falta de consentimiento dellos no procede impedimento de publica honestidad. Esto se confirma, porque estos tales no son verdaderos desposorios, sino fingidos: luego dellos no puede pretender tal impedimento, como del matrimonio fingido, no puede nacer impedimento ninguno. Sõ tan fuertes razones, q̃ la cõtraria sentẽcia no me parece probable.

A la razon de dudar se respõde, que la Iglesia en el foro exterior juzga ser verdaderos desposorios, y por consiguiente auer impedimẽto de publica honestidad: pero en hecho de verdad no ay desposorios, ni tal impedimẽto. A la confirmacion se responde, que es verdad que causaria escandalo en el foro exterior el casarse con vna hermana de aquella con quiẽ se desposo sin cõsentimiento: porque en lo exterior todos juzgã ser verdadero desposorio.

Tercera conclusion. El impedimento de publica honestidad, que nace de los desposorios de futuro absolutos, y no condicionados, no passa del primer grado, de suerte que no impide, ni dirime en todos los demas grados, sino tã solamẽte en el primero. Esta cõclusiõ se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino. De suerte que la desposada, q̃ queda viua no se puede casar cõ tres maneras de personas, y si se casa no vale el matrimonio, conuiene a saber, con el padre, hijos, y hermanos, del desposado, que estan en primer grado, y con los demas licito es el matrimonio y valido.

Con. Trid. sess. 24. c. 3.

La dificultad podria ser, si este impedimento en los demas grados, a que se estendia antes del Concilio Tridentino, ya que no dirime el matrimonio, si lo impide.

La razon de dudar, es, porque parece, que el Concilio Tridentino solamente quito el tal impedimento en los demas grados, quanto al dirimir.

A esta dificultad se ha de responder, que en los demas grados de qualquiera linea, que sea no impide, de suerte que licitamente se puedẽ casar en el tal grado, o grados, porque el Concilio Tridentino totalmente quitò el tal impedimento en los demas grados. De lo qual se responde a la razon de dudar.

La segũda dificultad es, si los padres prometẽ casamiẽto por sus hijos, si de la tal promessa nace impedimento de publica honestidad.

A esta dificultad digo lo primero, si los padres prometen casamiento por sus hijos, quando son menores de siete años, no nace desta promessa impedimẽto de publica honestidad, ora sepan la promessa los hijos, ora la ignorẽ. La razon es, porque entre los tales no puede auer verdadero desposorio, pues no tienen la edad necessaria para contraher desposorio, luego no nace impedimento de publica honestidad, porque el impedimẽto de publica honestidad, tan solamente nace y procede del verdadero desposorio de futuro. Esto enseñan comunmente los Doctores.

Digo lo segundo, que si los padres, prometen casamiento por sus hijos mayores de siete años, que tienen vso de razon estando ellos presentes, y no contradiziendo, nace este impedimento. Esto se prueua, lo primero del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua con razon: porque en el tal caso es verdadero desposorio, porq̃ no contradiziẽdo los hijos consienten: luego del tal desposorio procede el impedimento de la publica honestidad. Lo mismo es, quando otros deudos respõden por ellos estando presentes, y no cõtradiziendo, o estando ausentes y notificandoles, como estan desposados, o hecha promessa por ellos, y no contradiziendo. Esto enseña Syluestro, y es la misma razon. Pero aduiertase, que si no se acordaren los padres auerlo notificado a los hijos, y no saben si lo han sabido por otra via, entonces deuen ser preguntados los hijos con cautela. Y si dixeren que si, hase les de dar credito: principalmente, si muerto vno dellos, el que queda viuo dessea casarse con la hermana de la difunta. Porque en este caso ya que habla contra si, se le deue de dar credito, como lo enseñan comũmente los Doctores. Todo lo demas tocante al impedimento de la publica honestidad, queda dicho muy a la larga en el capitulo passado.

Cap. vnico de spõsa. impuberũ. li. 6.

Syl. verbo mat. §. 7.

Doctores in c. attestante, de sponsalib.

Cap. XVII. Del impedimento de la cognacion espiritual.

Primera conclusion. Cognacion espiritual es vn vinculo, contrahido entre los fieles del recibimiento de los sacramentos, que tiene fuerça de la institucion de la Iglesia. Esta difinicion se colige de la Doctrina de S. Thomas, y tienenla todos sus discipulos, y m. y particularmente Syluestro. Declaremos esta difinicion, aduirtiendo con la doctrina de Sancto Thomas, que bien assi, como por la generaciõ carnal se recibe el ser natural: assi tambien por los sacramentos se recibe el ser de la gracia. Por lo qual como se contrahe vinculo carnal por la generacion carnal, assi tambien por el recebir los sacramentos, se contrahe vinculo espiritual: y por razon deste vinculo nace respecto de superioridad, y inferioridad, y amistad entre ellos. Y por esta razon la cognacion espiritual es impedimento para contraher matrimonio: de suerte, que se causa este vinculo, y impedimento del recebir los sacramentos.

Cognatio spiritualis est vinculũ ex susceptione sacramentorum inter fideles contractum ex Ecclesiæ institutione vim habẽs. D. Tho. in add. q. 56. art. 1. Syl. verb. cognatio spiritual.

De lo qual se sigue, que si vno por error, o de industria se boluiesse a baptizar, en el tal caso no resultaria este vinculo y impedimento,

porque en realidad de verdad no recibe verdadero ſacramento, porque el ſacramento del baptiſmo no es iterable, como queda dicho arriba en la primera parte de la ſuma. Aduiertaſe, que bien aſsi como el vinculo de la conſanguinidad no ſe halla, ſino entre perſonas que tienen el fundamento del origen carnal, aſsi tambien eſte vinculo, y lazo no ſe halla, ſino entre los fieles baptizados, y engẽdrados por Chriſto, mediante el ſacramento De lo qual ſe ſigue, que ſi vn infiel, o algunos fieles catechumenos baptizan, aũque deſpues ellos miſmos ſe baptizen, no tienen impedimento entre ſi. Eſto enſeña S. Tho. y Sylueſtro, y el Maeſtro Soto. Tãbien ſe ha de ver Couarruuias, y Nauarro, y Cayetano. Verdad es, que no ay texto que diga eſto, pero todos eſtos Doctores trahen la miſma razon: y es, que el que no tiene vida eſpiritual, no puede participar parẽteſco eſpiritual. Tambien, porque eſte es impedimento hecho por fuerça, y virtud de la Igleſia: luego no puede obligar a aquellos que eſtan fuera de la Igleſia, y anſi ſe declara aquella particula, entre los fieles baptizados.

D. Tho. ar. 3. ad. 3. & ar. 4. ad. 4 in q. cita. Syl. verb. matrimo. 8. diſt. 1. Sot. in. 4. d. 42. q. 1. Cou. ſuper 4. Decret. c. 6. § 4.

En la vltima particula ſe declara, que eſte impedimento es de derecho poſitiuo Ecleſiaſtico, que tiene algun fundamento en el diuino. Y deſta inſtitucion ſe ponen algunas razones en mi tratado de matrimonio. De lo qual ſe colige, que el Papa puede diſpenſar en eſte impedimento.

Nauar. in Man. cap. 22. n. 41. Cai. verb. matrimo. Tract. de matrimo. pag. 475.

Segunda concluſion. Si la cognacion eſpiritual antecede al matrimonio, impide y dirime el matrimonio, de ſuerte que el matrimonio, que ſe haze deſpues no es valido. Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe determina eſto.

Ca. ſi vir. d cognat. ſpirituali, & c. 1. 30 q. 1.

Tercera concluſion. Si la cognacion eſpiritual ſobreuiene al matrimonio ya contrahido, no dirime el matrimonio: pero el que tiene culpa no puede pedir el debito, pero eſta obligado a pagalle, como queda dicho de la afinidad. Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe de los miſmos derechos alegados en la concluſion paſſada, en los quales ſe determina eſta verdad.

Quarta concluſion. La cognaciõ eſpiritual, q̃ ſe contrahe en caſo de neceſsidad deſpues de contrahido el matrimonio, no impide el acto matrimonial. El exẽplo es, quãdo el padre baptiza al hijo en el articulo de la muerte, y no ay otro que le baptize. Eſto enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado, y Sylueſtro, y el Maeſtro Soto en el artic. primero, y Nauarro. Prueuaſe lo primero del derecho en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es, porq̃ el no poder vſar del matrimonio deſpues de legitimamente contrahido es vna manera de pena: luego no ſe ha de impedir el vſo del matrimonio ſin culpa. Y en el tal caſo no huuo culpa alguna, como es coſa notoria: luego no impide el vſo del matrimonio. De ſuerte q̃ en el tal caſo libremẽte puede no ſolamẽte pagar el debito conjugal, ſino tãbien pedirle.

Nauar. in Man. c. 16 n. 34. Cap ad limina. 30. q. 1.

La primera duda es, quando vno baptiza a ſu hijo en caſo de neceſsidad, el qual huuo de fornicacion, ſi ſe podra caſar con la madre del tal hijo (hablo de la neceſsidad, quando no ay otro que le baptize, eſtando en el articulo de la muerte.) La razon de dudar es, porq̃ eſte eſtaua obligado por precepto diuino a baptizar el tal niño: luego por baptizarle no le han de priuar del derecho q̃ tenia para caſarſe con ſu madre. Eſto ſe cõfirma: porq̃ ſi el padre baptiza a ſu hijo auido de ſu muger, puede muy biẽ pagar, y pedir el debito conjugal, y no q̃da priuado del vſo matrimonial: luego tampoco en nueſtro caſo q̃dara priuado del derecho q̃ tenia a caſarſe cõ la madre. En eſta dificultad el Maeſtro Soto en el lugar citado en el articulo primero queda como dudoſo: y dize, q̃ muchos Iuriſtas dudan en lo que toca a eſte punto, y que ſe auia de conſultar el Sumo Pontifice.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en eſte caſo no ſe puede caſar cõ la madre: y ſi ſe caſa el matrimonio no es valido. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y el Maeſtro Soto parece que inclina en eſta ſentencia, y cita por ella a Paludano. Prueuaſe lo primero del derecho capitulo primero de cognatione ſpirituali in ſexto, adonde ſe determina que la cognaciõ eſpiritual impide, y dirime el matrimonio, que ſe contrahe deſpues: y no ſaca otro caſo, ſino quando vno en caſo de neceſsidad baptiza a ſu hijo, y de ſu muger, como conſta del capitulo, ad limina: luego fuera de eſte caſo impide y dirime el matrimonio. Eſto ſe confirma de la razon de aquel capitulo, porque dize, que no ſe ha de priuar del derecho, que tiene al vſo matrimonial el caſado por obra buena: y en nueſtro caſo no corre eſta razon como es notorio, porque aun no eſtan caſados: luego en el tal caſo no vale el matrimonio.

Nauar. in Man. c. 22 n. 34. ar. 2

A la razon de dudar ſe reſponde: que aũque eſte obligado de derecho diuino a baptizar a ſu hijo, con todo eſſo pudo la Igleſia quitarle, q̃ no ſe caſaſſe cõ la madre: como puede quitar al juez que no ſe ordene, quãdo mata a alguno aunque eſte obligado debaxo de precepto, a quitarle la vida. Y eſto hizo la Igleſia para q̃ la amiſtad ſe eſtendieſſe a otros muchos. A la confirmacion ſe reſponde, q̃ ay muy grãde diferencia entre el vn caſo, y el otro. Porq̃ deſpues de auer contrahido el matrimonio tiene derecho para pedir el debito cõjugal, del qual derecho no le hã de priuar ſin culpa ſuya: y en aq̃l caſo no ay culpa ninguna, ſino merito. Pero antes de cõtrahido el matrimonio no tiene derecho ninguno para contraher cõ eſta muger, o con aq̃lla: por lo qual ſin culpa ninguna

ſuya

ſuyã pudo la Iglesia impedir, y dirimir el tal matrimonio, para que se estendiesse mas la amistad.

Toda via queda vn poco de dificultad acerca de esto mesmo, si el tal hombre, que baptizo a su hijo auido de la muger por fornicació, si boluiesse a tener copula carnal con ella, si seria incesto, o simple fornicacion.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna seria incesto: porque la tal muger tiene cognacion espiritual con el, luego la copula carnal sera incestuosa.

La segunda dificultad es, si el varon baptiza el hijo de su muger, y no suyo en extrema necessidad, si puede vsar del matrimonio, no solamente pagando el debito conjugal, sino tambien pidiendole. La razon de dudar es, porque contrahe cognacion espiritual con su muger: luego no puede pedir el debito conjugal.

A esta duda se respóde, que puede muy bié pedir el debito cójugal. Esto tiene el Maestro Soto, y Nauarro en el segundo lugar citado. Prueuase de la razon de aquel capitulo, ad limina: porque no se ha de priuar del derecho, que tenia a pedir el debito conjugal sin culpa suya: y en el tal caso no huuo culpa sino merito: luego no queda priuado del tal derecho.

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ contrahe cognacion espiritual, no queda priuado de pedir el debito conjugal, por la razó dicha. Y aunque este caso no estè exceptado en el capitulo, ad limina, formalmente, esta exceptado virtualmente, porque es la misma razon, que del caso que se pone alli.

La tercera dificultad es, si la cognació espiritual se cótrahe fuera del caso de necessidad: pero por ignorancia de la obra de que se contrahe, si puede no solamente pagar el debito conjugal, sino tambien pedirle. El exemplo es, si vno baptiza el hijo suyo, y de su muger, è ignora ser suyo, o de su muger, la duda es, si podra pedir el debito conjugal. La razon de dudar es, porque en el derecho se difine, que los que recibieron sus proprio hijos del baptismo ignorandolo, no han de voluer al proprio vso matrimonial, luego lo mismo se ha de dezir si baptiza su proprio hijo ignorando. *Cap. peruenit ad nos. 30. q. 1.*

A esta dificultad, digo lo primero, que si la ignorancia es inuincible, de suerte que hizo toda su diligencia para no baptizar su proprio hijo, no queda priuado del derecho q̃ tenia de pedir el debito conjugal, sino que puede muy bien pedirle. Lo mismo se ha de dezir si con la misma ignorancia recibiesse del baptismo a su proprio hijo. Esto enseña el Maestro Soto, y Syluestro en los lugares citados, y todos los Iuristas, particularmente Nauarro, el qual cita a Paludano. La razon es, porque esto esta determinado en derecho, y la razon da el mismo derecho, porque no se ha de priuar del derecho que tiene a pedir el debito cójugal, sin culpa suya, y en el tal caso no huuo culpa ninguna pues huuo ignorácia inuincible: luego, &c. *Nauar. in Man. c. 16. n. 33. ca. si vir. de cog. spirituali.*

Aduiertase, que si en este caso los pueden induzir a que guarden continencia, es bien induzirlos y amonestarlos, como lo dize el capitulo, si vir. Digo lo segundo: Si la ignorancia es culpable, aquel por cuyo acto se contrahe la cognacion espiritual, queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal: de suerte, q̃ no puede pedir, pero esta obligado a pagar el debito conjugal. Esta cóclusion se prueua del mismo capitulo, si vir. En el qual se dize, que si lo hizieron por ignorancia, la ignorancia los escusa. En lo qual se vee claramente, que habla de la ignorancia que escusa, y no de la culpable. Esto se confirma, porque auiendo ignorancia culpable, ay pecado, y por consiguiente por el tal pecado le pueden priuar del derecho de pedir el debito.

A la razon de dudar se puede responder, que aquel texto esta reuocado por el capitulo ciuil. O tambien se puede dezir, que habla quando la ignorancia es culpable.

La quarta dificultad es. Si la cognacion espiritual se contrahe de malicia fuera de caso de necessidad, si puede pedir el debito a aquel por cuya obra se contrahe. El exemplo es, si vno por malicia baptiza a su proprio hijo, o lo recibe del baptismo.

En esta duda, en nombre de malicia se entié de quando se haze en fraude del matrimonio. La duda es, si el tal puede pedir el debito. La razon de dudar es, porque en aquel capitulo, si vir, se determina, que si lo hazen de malicia, no les ha de fauorecer la fraude y engaño: luego en el tal caso, no quedan impedidos para pedir el debito conjugal.

A esta duda se responde, que el que de malicia en fraude del matrimonio haze alguna obra, de la qual se contrahe cognació espiritual, pierde el derecho de pedir el debito cójugal: de suerte, que este tal no puede pedir el debito conjugal. Esta resolucion es contra algunos Iuristas: pero tienenla comunmente todos los Doctores, particularmente S. Thomas, Syluestro, Nauarro, Palude. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina, que este tal queda priuado del derecho de pedir el debito, y tambien pierde el derecho de casarse có segunda muger, si muere la primera. Lo segundo se prueua del mismo derecho, a dóde se determina, que si el marido en fraude del matrimonio hizo que vn pariente suyo tuuiesse copula con su muger, queda priuado del derecho de pedir el debito cójugal: luego lo mismo sera en nuestro proposito: porque es la misma razon. Pero aduiertase, q̃ esta obligado a pagar el debito conjugal, si se lo piden, como se dize en el capitulo, si vir, porq̃ la parte innocéte no ha de *D. Tho. in add. q. 36. ar. 1. Sylu. ver. matr. 8. q. 7. Nauar. in Man. cap. 16. n. 33. Palu. in 4. d. 32. q. 1. ar. 1. ca. de eo. 30. q. 1. Cap. discretione, de eo qui cognouit consan. vxoris.*

ha de quedar priuada de su derecho, por la malicia de la otra parte.

A la razon de dudar se responde, que al tal no le fauorece la malicia, porque esta obligado a pagar el debito.

De lo qual se sigue, que si ambos a dos por malicia en fraude del matrimonio hizieró alguna obra, de la qual se contrahe cognacion espiritual, ambos a dos quedan priuados del derecho de pedir el debito cõjugal: pero quedan obligados a pagar el debito conjugal.

Quinta conclusion. Esta cognacion espiritual tan solamente se contrahe por el baptismo, y confirmacion. Esta conclusion enseña S. Thomas, y sus discipulos en la quæstion citada, en el articulo segundo, y todos los Theologos, y Iuristas citados, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho. La razon es, porque el baptismo es vna manera de regeneracion, y el sacramento de la confirmacion no es otra cosa, si no vna confirmacion desta regeneracion.

Ca.1. de cognat. spirituali, in 6. 32. q. 1. cap. si quis filiastrum.

La duda es, si por el catechismo se cõtrahe cognacion espiritual. A esta dificultad se ha de responder, que del catechismo no nace impedimento de cognació espiritual, que dirima el matrimonio, pero impide. Esto se determina en el derecho. La razon es, porque el catechismo es vna profession del baptismo futuro: y biẽ assi como en los desposorios ay promission del matrimonio, y por esta razon en los desposorios no se contrahe impedimento de afinidad, sino otro afin, que es publice honestidad, assi tã bien en el catechismo no se contrahe impedimento de cognacion espiritual, sino otro impedimento afin a este, que impide.

Cap. per catechismum de cognat. spirituali, in 6.

Toda via queda dificultad, si impide el matrimonio debaxo de pecado mortal.

A esta duda se responde, que quiça no impide el matrimonio debaxo de pecado mortal, como lo dize Cayetano, in summa verbo matrimonium. De lo qual infiere Couarruuias, y otros muchos, que si se pide dispensacion de algun impedimento, que irrita el matrimonio, auiendo juntamente impedimento de catechismo, y no se haze mencion del tal impedimento de catechismo, la dispẽsacion es irrita, y nulla. La razon es, porque se juntan dos impedimentos, el vno dirimente, y el otro impediente, y no se haze mencion al Papa, sino tan solamente del vno.

Couar. loco citato n.12.

La segunda dificultad es, si se cõtrahe cognacion espiritual por otros sacramentos, que dirima, o impida.

A esta duda se responde, que no. Esta doctrina, es de S. Tho. y todos sus discipulos. El exemplo es de vn hijo de vn sacerdote, el qual puede contraher con aquella, que confesso su padre. Prueuase, porque assi se determina en derecho. Lo segundo se prueua, porque ningũ otro sacramento es generacion, o confirmació della: luego por ningun otro sacramento se induze cognacion espiritual. Esto se confirma: porque no ay derecho ninguno que diga, que de los demas sacramentos nace impedimẽto de cognacion espiritual.

Cap. quãuis nõ plures, de cognat. spirituali, in 6.

La tercera dificultad es, si del sacramento de la penitencia nace algun vinculo, o cognacion espiritual, por razon del qual sea especial pecado el tener vn confessor copula carnal cõ la hija de confession. En esta dificultad se ha de suponer, como cosa cierta, que si la copula carnal, o el solicitar a la copula carnal, se haze en la confession, o proximamente a la confession, entonces tiene particularissima deformidad, y es grandissimo sacrilegio. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas, porq̃ este pecado es injurioso al sacramento de la penitencia, y contra su pureza, y sanctidad, y contra su seguridad: y es tan grande sacrilegio, que los que le cometen son sospechosos en la Fè. Por lo qual con grandissima razon los juezes de la Fè castigan a los tales confessores. Porque los tales confessores la medicina de la vida conuierten en veneno mortifero. Desto no ay duda. Toda la dificultad es, quando acõtece, que la copula carnal con la hija de confession, o el solicitar a la tal copula se haze muchos dias despues de la confession. De suerte que la duda es, si tan solamente, por ser hija de confession, aya alguna especial deformidad en el pecado. En esta dificultad ay dos diuersas sentencias. La primera es, que es particular, y especial pecado, y que es necessario declarar esta deformidad en la confession. Esta sentencia tienen muchos Doctores, aun discipulos de S. Thomas, y el mismo Sancto Thomas parece que la tiene: y tiene fundamẽto en el derecho, en el qual parece que se dize esto, y se pone pena al que comete semejante delicto. La razon es, porque esto es contra la pureza, y seguridad deste sacramento, y el cõfessor de proprio oficio parece que esta obligado a mirar por la hija de confession. Y deste pecado en particular se dize esto, que si el confessor solicitasse la hija de confession a otros pecados, no tendria esta deformidad. El pecado de deshonestidad en particular es contra la pureza del sacramento. La segunda sentencia es cõtraria a esta: la qual tienen muchos Doctores, aũ discipulos de S. Thomas. El fundamento desta sentencia es, q̃ en todo el derecho no se halla, que se contraya impedimento alguno, o algun vinculo, por el sacramento de la confession: luego no es especial pecado. Muchas mas razones y mas graues se pueden ver en mi tratado de matrimonio.

D. Tho. in add. q. 56. ar. 2. ad 8.

Ca. omnes 30. q. 1. & c. si quis.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son muy probable, y se pueden seguir.

Tract. de matrimo. p.485.

Sexta

Sexta conclusion. La cognicion espiritual se contrahe entre el baptizado, y el que baptiza, y el que recibe del baptismo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo tercero. La razó es, porque bien assi como en la generacion carnal se contrahe parentesco entre el hijo, padre, y madre, assi tábien en la generacion espiritual entre el baptizado, que es el hijo, y entre el que baptiza que tiene lugar de padre, y entre el que lo recibe del baptismo, que le recibe en nombre de la Iglesia, que tiene lugar de madre. Lo que se dize del baptismo, se ha de dezir tambien del sacramento de la confirmacion.

Pero para declarar esta cognacion espiritual, es necessario aduertir el decreto del Concilio Tridentino, q̃ dize desta manera. El Sancto Concilio determina, que tan solaméte vno ora sea varon, ora muger, o a lo sumo vno y vna, reciban al baptizado del baptismo: entre los quales, y el baptizado, y el padre y la madre del baptizado, y entre el q̃ baptiza, y baptizado se cótraya la cognació espiritual. El parrocho antes que llegue a baptizar deue có diligencia saber, quié, o quienes son los escogidos para que reciban el baptizado del baptismo, y aquel, o aquellos tan solaméte admita para recebille, y esto escriua en vn libro, y enseñelos como cótrahen cognació espiritual. Y si otros fuera de los señalados tocaren el baptizado, en ninguna manera contrahen cognacion espiritual. Lo mismo se determina del sacramento de la Confirmacion. Por lo qual por fuerça, y virtud deste nueuo derecho se quitan todas las demas cognaciones espirituales.

Conc. Tri. sessio. 34. de refor. matri moni. cap. 2.

La primera duda acerca deste decreto es, si los que auian contrahido otras cognaciones espirituales, que quitò el Concilio antes del mesmo Cócilio, si se pueden casar despues del mismo Concilio.

A esta duda se responde, que si: y que ya no tienen razon de impedimento. Esto determinò Pio V. en vn motu proprio, que dio el año de mil y quinientos y sesenta y seys, a veynte y vno de Agosto.

Toda via queda mas graue duda. Supongamos, que antes de la confirmacion del Concilio Tridétino tuuieron muchos el mismo niño en el baptismo, o confirmacion. La duda es, si despues de la cófirmacion del Concilio quedò en todos la cognacion espiritual, que impida y dirima el matrimonio. La razon de dudar es, porque en el tal caso no ay razon para que quede mas en vno, que en otro.

A esta duda se respóde, que en el tal caso la cognacion espiritual queda en todos despues de la cófirmació del Concilio Tridentino. La razon es, porque el Concilio Tridentino no quitò la cognacion espiritual, que se contrahe de recibir del baptismo, o confirmacion, sino restringiola a vna, o dos personas, y en el tal caso no ay mayor razó de la vna persona, que de las otras: luego en todas queda la cognacion espiritual, como impediméto dirimente. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 489.

La segúda dificultad es, si por culpa del parrocho, o del que baptiza en necessidad, no se señalan padrinos, si todos y solos los que tocá el baptizada contrahen cognacion espiritual. La razó de dudar es, porque el Concilio dize, que no se contrahe cognacion espiritual entre los que tocá el niño, sino fueren señalados por el parrocho: luego siendo assi, q̃ estos no son señalados por el parrocho, no cótrahen cognació espiritual. En esta dificultad F. Manuel Rodriguez en la suma tomo 1. cap. [illegible] enseña, que no contrahen cognacion espiritual.

A esta duda lo mas cierto es, que todos los que tocá el niño, y solos los que tocan el niño contrahen cognació espiritual. Esta sentencia tiene Nauarro, y otros muchos varones doctos, q̃ estuuieró presentes en el Cócilio. La razon es, porque en el derecho antiguo en ninguna manera se podia apartar, sino es quáto a lo exceptado en el nueuo, como se dize en el derecho ciuil. Y en el derecho nueuo del Cócilio Tridétino no se determina cosa alguna, en caso q̃ no se señalen los padrinos, como cósta de todo el contexto: luego en el tal caso todos losq̃ le tocan contrahen cognacion espiritual.

Nauar. in Man. cap. 22. n. 39.

Lege praecipimus, C. de apellationibus.

A la razon de dudar se responde, que el Concilio solamente determina, que quando el cura señala los padrinos, los demas que tocan el muchacho no contrahen cognacion espiritual: pero no determina que quando no señala padrinos no se contraya cognacion espiritual en los que le tocan como padrinos.

La tercera dificultad es, quando el sacerdote que baptiza, o el Obispo que confirma, o el que saca de pila al niño tiene copula carnal có alguna muger, si la cognacion espiritual, que se contrahe entre el que baptiza, o confirma, o el que le recibe del baptismo, y el muchacho se passa a la muger. La razon de dudar es, porque se hazé vna misma cosa, y vna misma carne: luego la tal cognacion espiritual se passa a la tal muger, de suerte q̃ sea impediméto para casarse con el muchacho. En esta dificultad algunos hombres doctos, aun de aquellos que estuuieron en el Concilio dudan deste punto.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que la tal cognacion espiritual no se passa a la tal muger. Esta sentencia tiene Nauarro, y es comun entre los Doctores. La razon es, porque los impedimentos desta cognacion espiritual totalmente quita el Concilio Tridentino en aquel decreto, sino es quáto a aquellas personas, que declara alli el Concilio, y ninguna dellas es la tal muger con quien se tiene copula carnal: luego esta no contrahe cognacion

Nauar. in Man. cap. 22. n. 39.

espiritual. Esto declarò Pio Quinto en vna bula, que promulgo el año de mil y quinientos y sesenta y seys. De lo qual se sigue, que la muger con quien tuuo copula carnal, el que baptizo algun muchacho, o fue su padrino, se puede muy bien casar con el baptizado.

A la razon de dudar se respõde, que aunque se hagan vna carne, el Concilio no quiso que la muger contraxesse cognacion espiritual.

La quarta dificultad es, si despues del Concilio Tridentino se contrahe algun impedimento por el catechismo, que impida, y no dirima el matrimonio, o si el Concilio quitò este impedimento que pusimos arriba. En lo qual se ha de suponer, que quando el muchacho se baptiza en casa por necessidad, y despues le catechizan en la Iglesia, y hazen los exorcismos, y le vngen con la Chrisma, la cognacion espiritual que impide, y dirime el matrimonio se contrahe, quando le baptizan, y no quando le lleuan a la Iglesia, y hazen los exorcismos, y catechismos, como lo dize Nauarro en el Manual cap. 22. num 40.

La dificultad està, si vna cognacion espiritual menor, que nacia del catechismo, que tan solamente impidia, quede despues del derecho del Concilio. En esta dificultad es la sentencia de algunos Doctores, que despues del Concilio Tridentino queda este impedimento, que impide. Esto tiene Nauarro, y Fray Bartholome de Ledesma, y Couarruuias, y otros Doctores. La razon es, porque no nos hemos de apartar del derecho antiguo, sino es en quanto està reuocado por el derecho nueuo: y el derecho nueuo del Concilio Tridentino en el dicho decreto no parece, que determina nada desto, ni quita este impedimento: luego este impedimento se quedò en pie. Esta sentencia es probable. Aduiertase, que segun esta sentencia este impedimento se restringe a vno, y a vna como el impedimento, que nace del baptismo, o de la confirmacion. La razon desto se ha de ver en el tratado de matrimonio. Para contraher esta cognacion que nace del catechismo es necessario, que tenga el niño, y no basta sino que ha de responder por el en la confession de la Fe, y en los demas.

Nauar. in Manu. ca. 22. n. 40. & 72. Ledesm. dif. 45. Coua. de spon. 2. p. c. 6. §. 4.

A esta dificultad se ha de dezir, que es muy mas probable, que en el catechismo no se contrahe cognicion espiritual, que impida el matrimonio, hablando despues del Concilio Tridentino. Esta sentencia tienen muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el Concilio Tridentino quita todas las cognaciones espirituales, sacando las que cuenta en aquel decreto: y en aquel decreto en ninguna manera cuenta esta: luego esta no queda. De lo qual responde a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, porque obra contrayan cognacion espiritual los padrinos. Aduiertase que el Concilio Tridentino en el lugar citado parece que pone dos. La primera es, recebir el baptizado del baptismo. La segunda, tocarle quando le recibe. Esto consta del tenor del Concilio, en el qual claramente se determina, que para contraher la cognacion espiritual en los señalados por el parrocho, es necessario tocar al niño, o al baptizado. Esto supuesto es la dificultad, quãdo la madrina no toca el Infante, hasta que el padrino despues de baptizado el niño, le pone en las manos de la madrina, de suerte que la madrina no toca el baptizado, hasta despues de auer le sacado de la fuente baptismal. La duda es, si la madrina contrahe cognaciõ espiritual con el baptizado y con sus padres.

A esta duda se responde, que no contrahe cognacion espiritual. Prueuase del Concilio Tridentino, en el qual claramente se significa esto, como se puede ver en el derecho citado, en el qual se dize ser necessario recebir el baptizado de la fuente baptismal, y recibirle tocandole. Lo segundo se prueua, porque assi lo respondio la congregacion de los Cardenales del Concilio Tridentino al Obispo de Auila Don Pero Fernãdez Temiño, el qual preguntò esta duda, por ser cosa que se vsaua en su Obispado, y yo mismo vi la resolucion.

La sexta dificultad es, quando los Principes, y grandes pretenden ser padrinos de vn niño absente: y quieren recebille por sus procuradores: los quales embian a hazer este oficio. La duda es, si en este caso contrahen cognacion espiritual los Principes, y grandes, o los procuradores. En esta dificultad Syluestro dize muchas cosas, y trahe muchos Doctores por ambas partes. El Maestro Soto en el articulo segundo citado pone esta duda, y la resuelue muy bien.

Sylue. ver. matrimo. 8. 7. 8. §. 14.

A esta duda se responde, que los Principes, y grandes no contrahen cognacion espiritual, sino los procuradores, que reciben el baptizado. Pone exemplo el Maestro Soto, si el Papa da facultad a vn sacerdote simple, que confirme, y de hecho confirma, la cognacion espiritual contrahe el sacerdote, que confirma, y no el Papa que le dio tal facultad. Lo mismo tiene Nauarro. La razon es, porque como consta del Concilio, y de la declaracion de los Cardenales, para que el padrino contraya cognacion espiritual, es necessario, que toque al baptizado, y en el tal caso los Principes, y grandes no tocan al baptizado, sino tan solamente los procuradores: luego los procuradores solos contrahen cognacion espiritual.

Naua. lib. 4. cōs. tit. de cognatione spirituali, cons. 2. Archi. in ca. 1. de cognat. spirituali.

La septima dificultad es, si los padres del que se quiere baptizar, nombran, y señalan tres padrinos, el parrocho admite los tres padrinos, si todos tres contrahen parentesco espiritual. En esta dificultad cierta cosa es, que el par-

el parrocho peca mortalmente admitiendo los tres padrinos a sabiendas. La razon es, porque haze contra vna ley justa, y sancta del Cócilio Tridentino. La duda es, si admitiendolos, o pecando mortalmente, o por ignorancia contrayan cognacion espiritual. La razon de dudar es, porque el Concilio en aquel decreto expressamente manda que no aya mas que vn padrino, y que a lo sumo aya vn padrino, y vna madrina, señalados por el parrocho: y que, si vltra destos señalados tocaren el niño baptizado no contrahen cognacion espiritual: luego tan solamente dos pueden contraher cognacion espiritual

A esta duda se responde, que en el tal caso si todos tres tocan el baptizado todos contrahen cognacion espiritual. Esto enseña Nauarro. La razon es, porque aunque es verdad, que el Concilio manda, que no admita el parrocho a tocar el niño, sino fuere vno, ya losumo vno y vna: pero si lo admite y es de los señalados por el parrocho, no dize el Cócilio, que no contrahen cognacion espiritual, porque tan solamente dize que los que no fueren señalados por el parrocho no côtrayan cognacion espiritual. Esto se confirma, porque del derecho antiguo no nos hemos de apartar, sino es en quanto el derecho nueuo le repugna, y en el derecho antiguo estos cötrahiã cognacion espiritual, y el derecho nueuo del Concilio Tridentino no dize lo contrario: luego en este caso se contrahe cognacion espiritual. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Na. lib. 4. conf. tit. de cognat. spiritrali con silio. 4.

La octaua dificultad es, si entre el padrino, y la madrina se contrahe cognació espiritual. La razon de dudar es, porque en el decreto del Concilio parece que se significa, q̃ se contrahe cognacion espiritual: porque dize despues de auer nombrado los padrinos, que entre ellos, y el baptizado se contrahe cognacion espiritual: luego ellos entre si la contrahen.

A esta dificultad se responde, que no se con trahe cognacion espiritual. Esta sentencia tiene Nauarro. Prueuase, porque assi lo declarò Pio Quinto en vna constitucion, que comiença, cum nullius vicem, &c. De lo qual se sigue, que si el marido y muger son padrinos de algun baptizado, no quedan impedidos de pedir, y pagar el debito conjugal: porque no con trahen parentesco espiritual entre si.

Nauar. in Man. cap. 22. nu. 37.

A la razon de dudar se responde, que en aquellas palabras del Concilio, no se significa, que entre los mismos padrinos se contrahe cognacion espiritual, sino que entre ellos de vna parte, y el baptizado de otra, y los demas que nombra alli el Concilio.

Septima conclusion. El que no està baptizado no puede ser padrino, ni sacar de pila. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque el tal no es miembro de la Iglesia, y el padrino, que saca de pila es figura de la Iglesia: luego no es cosa conuiniente que sea padrino el que no està baptizado.

D. Tho. in 4. d. q. 5. ar. 3. ad tertium.

De lo qual se sigue, que este tal, que no està baptizado no puede contraher alguna cognacion espiritual, porque la cognacion espiritual se contrahe por ser padrino, y sacar de pila, y el tal no lo puede ser: luego no contrahe este parentesco espiritual. Esto se confirma, porque el tal impedimento es de derecho positiuo de la Iglesia, al qual no està subjecto el no baptizado.

Siguese lo segundo, que vn infiel que no està baptizado, y de la misma manera vn fiel catechumeno no contrahe cognacion espiritual, de suerte que aunque despues se baptize no tiene impedimento ninguno. Y si la persona baptizada fuesse muger se podria muy bien casar con ella. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y en el articulo quarto siguiente, en la solucion del tercero, y Syluestro y el Maestro Soto. Las razones son las mesmas, porq̃ el q̃ no tiene vida espiritual, no puede contraher parentesco espiritual.

Sylu ver. matri. 8. q. 7. §. 1. Soto in 4. dist. 41. q. 1. art. 3.

La duda es, si vn baptizado baptiza vn hijo, de vn infiel, si contrahe cognacion espiritual con el padre infiel.

La razon de dudar es, porque es cosa cierta, que contrahe cognacion espiritual con el baptizado, luego tambien la contrahe con el padre del baptizado. Esto se confirma, porque el que baptiza es capaz de la cognacion espiritual, aunque el padre del baptizado no lo sea, por ser infiel: luego el que baptiza contrahe cognacion espiritual no solamente con el baptizado, sino con el padre del baptizado. En esta dificultad Syluestro en el lugar citado capitulo 12. tiene, que el que baptiza contrahe cognacion espiritual, no solamente con el baptizado, sino con el padre del baptizado, aunque sea infiel, y cita otros authores. Lo mismo tiene la Glossa.

A esta duda se responde, que no contrahe cognacion espiritual con el padre infiel. Esto tiene el Maestro Soto en el lugar citado, y otros muchos Doctores. La razon es, porque no ay texto, que lo diga, y por otra parte el parentesco espiritual es relacion de ambas partes, y que ha de tener termino, al qual se refiera: luego si el infiel no es su pariente espiritual, ni el fiel tampoco.

Glos. in ca. 1. 30. q. 1.

A la razon de dudar se responde, que el hijo baptizado es capaz de cognacion espiritual, pero no el padre.

A la confirmacion se responde, que aunque es verdad, que el que baptiza es capaz de cognacion espiritual, absolutamente hablando, pero no es capaz de cognacion espiritual en orden

orden al que no està baptizado. Es el exéplo. El fiel baptizado capaz es del sacramento del matrimonio, pero no es capaz del sacramento del matrimonio en orden al no baptizado, y casandose con el.

La segunda duda es, si es necessario, que el padrino que ha de contraher cognacion espiritual con el baptizado, si es necessario, q̃ sea de mayor edad, que el baptizado. La razon de dudar es, porque el tal se encarga de enseñar al baptizado, y hazer oficio que haze la Iglesia, que es enseñar los fieles: luego necessario es q̃ sea de mayor edad, y el mismo nombre de padrino parece que lo significa. En esta dificultad Archidiacono en el lugar citado por Nauarro, enseña que es necessario, que sea mayor en edad, y que de otra manera no se contrahe la cognacion espiritual.

Naua. lib. 4. cõs. tit. de cognatione spirituali, cons. 3.

A esta dificultad se responde, no ser necessario que el padrino sea mayor en edad, que el baptizado, y lo mismo se ha de dezir de la madrina. Y ansi aunque sea menor en edad, contrahera la cognacion espiritual. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. Prueuase, porque no ay texto, que diga ser esto necessario, ni razon ninguna, que la conuença. A la razon de dudar se ha de responder, que aunque sea menor en edad el padrino, puede muy bien enseñar al baptizado, y hazer el oficio de la Iglesia.

La tercera dificultad es, si el muchacho, que no tiene vso de razon, ni puede pecar podra ser padrino, de suerte, que contraya cognacion espiritual con el baptizado. La misma dificultad puede auer de la madrina. La razon de dudar es, porque para contraher la cognacion espiritual no es necessario, que se cometa pecado, sino que haga oficio de padrino recibiendo el baptizado del baptismo: luego aunque el tal muchacho no tenga juyzio bastante para poder pecar, podra hazer oficio de padrino, y por consiguiente contraher cognacion espiritual.

A esta duda se responde, que los tales no contrahen cognacion espiritual, porque propriamente, y en rigor no pueden hazer oficio de padrino. Esta resolucion es del Padre Fray Manuel Rodriguez, y da por razon, porque los que no tienen vso de razon no pecan quebrantando las leyes Ecclesiasticas. Esta razon no es muy a proposito, porque sin quebrantar las leyes Ecclesiasticas se puede contraher cognació espiritual. Tãbien trahe otra razon, porque el que no tiene vso de razon no puede contraher matrimonio, ni aun desposorios de futuro, y por la misma razon no se podra obligar a hazer las cosas, que pertenecen al oficio de padrino, enseñando, y amonestando al que se baptiza. Esta razon tampoco conuiene. La razon fuerte es, porque este q̃ no tiene vso de razó no puede tener obra ninguna humana: luego no puede contraher parentesco espiritual: porque el parentesco espiritual se ha de contraher por obra humana, y voluntaria: porque es parentesco del orden sobre natural de la gracia, y tambiẽ porq̃ aquel oficio de padrino se ordena a enseñar la Fè, lo qual no puede hazer el que no tiene juyzio. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Manu. Rodriguez in sum. to. 1. cap. 224. conc. 1.

Siguese tambien, que los locos, que no tienen juyzio, ni discrecion no puedẽ ser padrinos, ni contrahen esta cognacion espiritual: porque es la misma razon dellos que de los niños, que no tienen vso de razon, y aun es mas fuerte.

La quarta dificultad es, si el que baptiza en extrema necessidad sin solẽnidad ninguna el niño, que està para morir si contrahe parentesco espiritual que impide y dirime el matrimonio. La razó de dudar es, porque el padre que baptiza el hijo en semejante necessidad, no queda priuado del derecho de pedir el debito a su muger, como queda determinado arriba: luego en nuestro caso tampoco es impedimento para el matrimonio.

A esta dificultad se responde, que se contrahe parentesco espiritual, que impide, y dirime el matrimonio. Esto enseña Nauarro, y Fray Bartholome de Ledesma. La razon es, porque en derecho absolutamente se dize, que el que baptiza contrahe parentesco espiritual con el baptizado, y con los demas que estan nombrados en el Concilio Tridentino: luego en el tal caso el que baptiza contrahe cognacion espiritual.

Naua. lib. 4 cõs. tit. de cognat. spirituali cons. 3. nu. 40. Ledesm. 44.

A la razon de dudar se responde, q̃ ay gran differencia entre el vn caso y el otro: porque quãdo esta ya hecho el matrimonio, no quiere el derecho quitar al casado el derecho, que tiene a pedir el debito conjugal, sin que aya culpa, y en el tal caso no ay culpa ninguna. Pero antes de hecho el matrimonio no tiene derecho a casarse con esta, o con aquella, y ansi puede muy bien contraher el parentesco espiritual, de suerte que quede impedido para contraher matrimonio, y si le contrahe que no sea valido.

La sexta dificultad es del que tiene el infante quando baptizan en necessidad, sin solemnidad ninguna, si el tal incurre cognacion espiritual. La razon de dudar es, porque el tal verdaderamente es padrino: luego contrahe cognacion espiritual.

A esta duda se responde, q̃ el tal no contrahe este impidimento. Esta sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez, y otros Doctores. Prueuase, porque el Concilio Tridentino en aquel decreto segundo, quando habla de los padrinos que contrahen este impedimento, siempre habla quando el baptismo se haze con solemnidad,

Manu. Rodrigu. in sum to. 1. ca. 224. conclus. 2.

nidad, y en el tal caso no ay solemnidad ninguna luego no se contrahe cognacion espiritual. Que el Concilio habla quando se haze con solemnidad consta: porque dize que el Cura ha de preguntar quiẽ, o quienes son los padrinos. Lo segundo se prueua, porque quando no ay solemnidad, el que tiene el niño en el baptismo no se dize propriamente susceptor, porque a la solemnidad del baptismo pertenece el sacar de pila, y el señalar los que le han de sacar lo ha de hazer el parrocho: luego este tal no contrahe este impedimento. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Con. de ses. 24. ca. 6. §. 4. n. 7. Sot. in 4. d. 42. q. 2. arti 2.

Aduiertase, que no es necessario para cõtraher este impedimẽto, que los padrinos respondan por el baptizado, y en su nombre, sino basta, que le tengan, o saquen de pila. Esto enseña Couarruuias, y Soto. La razon es, porque el Concilio tan solamente pide de parte del padrino que toque el niño, y le saque de pila.

Cap. XVIII. Del impedimento de la cognacion legal, y parentesco legal.

Adoptio est extranea personæ in filiũ vel nepotẽ vel deinceps legitima assumptio.

PRimera conclusion. Muy bien se difine. La adopcion, que sea tomar legitimamẽte por hijo, o nieto, o de ay adelãte vna persona estraña. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, y los Iuristas, y el Maestro Soto, Syluestro, Nauarro, y Couarruuias. La razon desta conclusion es, porque la arte imita la naturaleza, y suple en lo que falta, luego como por la natural generacion vno engendra hijo, assi tambien por el derecho positiuo, que es vna manera de arte de lo bueno, y justo, vno puede tomar por hijo, vna persona estraña en defecto de los hijos, por lo qual es necessario, que el adoptado sea persona estraña. Esta conclusion se declara mas en la siguiente.

D. Tho. in addit. q. 57. art. 1. Magi. in 4. dis. 42. Iurisp. ti. de cognatio. legali. Sot. d. 42. q. 2. art. 1. Sylu. ver. matri. 8. q. 8. Nau. in Manu. c. 22. num. 44. & 45. Coua. sup. 4. Decre. p. 2. ca. 6. §. 5. l. generalis. ff. de adopt. & instit. §. adoptio.

Segunda cõclusiõ. Dos maneras ay de adopcion, vna perfecta que se llama arrogaciõ otra imperfecta, que se llama cõ el nombre comun adopcion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado soltando el primer argumento, y todos sus discipulos con el. Prueuase esta conclusion del derecho ciuil, en el qual se pone esta diuision de adopcion Declaremos esta diuision. Adopciõ perfecta es aquella, que perfectamente imita la filiacion, por la qual se entrega el adoptado en la potestad del que le adopta, y ansi el tal adoptado sucede al padre, que le adopto, si muere abintestato, y el padre sin culpa suya, no le puede priuar de la quarta parte de la herencia. Otra odopcion es que imita imperfectamente la filiacion natural, por la qual el adoptado no passa al poder del que le adoptò. Esta adopcion es imperfecta, y como disposicion para la perfecta, y ansi el adoptado, desta manera no sucede en los bienes del que le ha adoptado, ni el que le adoptò esta obligado à darle algo de sus bienes, ni à mandarle algo en el testamento, si el no quiere. Entre estas dos adopciones ay muchas differencias, las quales se hã de ver en los Iuristas, y Theologos citados, particularmente en el Maestro Soto, y en Syluestro, verbo adoptio.

Pero hase de aduertir, que para la adopciõ perfecta concurren quatro causas. La primera es el fin, que es suplir el defecto de los hijos naturales, porque no tiene ningunos, o si los tiene son pocos, y dessea tener mas. La causa como eficiẽte es el adoptante, en el qual es necessario, q̃ aya poder para engẽdrar hijos naturales, o por lo menos para consumar el matrimonio, como lo enseña el Angelico Doctor en el lugar citado, soltando el quarto argumento. Lo segundo se requiere, que sea libre para disponer de su hazienda, y para administrar su hazienda. Lo qual se dize para excluyr los menores de veynte y cinco años, que hasta esta edad no tienen administracion dellos, saluo si tienẽ bienes castrenses, o quasi castrenses, porque destos tienen la administracion. Lo tercero, q̃ sea de diez y ocho años, y mayor, que el hijo adoptado, como se dize en la Instituta, en el lugar citado. En la forma de adoptar se requierẽ dos cosas. La primera es, authoridad del Principe, y no basta licencia de qualquier inferior. Lo segundo, que ambos a dos el adoptante, y adoptado consientan en la adopcion: porque de otra suerte no sera legitima la adopcion. Finalmente de parte del subjecto q̃ ha de ser adoptado, se requiere, que sea libre, esto es que estè fuera del poder del que le adoptò, y que libremente quiera passar a su poder. Aduiertase, que por adopcion imperfecta se puede adoptar el q̃ no es libre, quiero dezir, el q̃ no està debaxo del poder de otro, y puedese hazer la tal adopcion sin authoridad del Principe, con authoridad de otro inferior, como es el Corregidor.

Tercera conclusion. De la adopcion se contrahe vn vinculo, que impide el matrimonio, que se llama cognacion legal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, articulo segundo. Prueuase, porque las leyes humanas ciuiles prohiben el tal matrimonio, y esta prohibicion esta prebada con la autoridad de la Iglesia. La razon es, porque la ley diuina excluye a aquellas personas del matrimonio, que es necessario, que moren juntamente, como son los hermanos. Y es assi, que el hijo adoptado es necessario, que more juntamẽte en la casa de su padre: luego conuenientissimo fue, que a los tales los excluyesse la ley humana del matrimonio.

Cognatio legalis est propinquitas ex adoptione proueniẽs. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 8. Pal. in 4. d. 42. q. 1. arti. 2.

Desta conclusion se sigue la difinicion de cognacion legal. Cognacion legal es vna cercania, que prouiene de la adopcion. Esta difiniciõ pone Syluestro, y Palude. Hemos de cõside-

siderar, que desta adopcion nace vna amistad muy semejãte a la que nace de la filiacion natural: porque el hijo adoptiuo està obligado a reuerenciar al padre, y el padre està obligado a sustentar al hijo, y darle parte de la herẽcia: por lo qual ay grande amistad entre el padre, y el, y los hijos. Por esta razon se dize en la difinicion, que este parentesco legal es vna cercania. Dizese mas, que nace de la adopcion, en lo qual se distingue del parentesco natural. Este impedimẽto es de derecho Ecclesiastico positiuo, como lo dize muy bien Syluestro. De suerte, que la cognacion legal conforme a derecho impide el matrimonio.

La dificultad es, si la cognacion legal impide y dirime el matrimonio. La razon de dudar es, porque en todo el derecho Canonico, que es el q̃ puede poner los impedimentos del matrimonio no se halla, q̃ impida y dirima el matrimonio: y Sãcto Thomas tan solamẽte dize, que impide el matrimonio: luego no le dirime. En esta dificultad ay varias sentẽcias. La primera es, q̃ la cognacion legal impide el matrimonio, pero no dirime el cõtrato: de suerte, q̃ es pecado cõtraher, pero valido es el matrimonio. Esta sentencia tiene Iuan Andres, y otros Iuristas, q̃ cita Syluestro en el lugar alegado. §.1. La segunda sentencia es, q̃ toda cognacion legal impide, y dirime el matrimonio, ora sea perfecta, ora imperfecta. Esta sentẽcia tienẽ algunos Doctores. La tercera sentẽcia es, que la cognaciõ legal impide y dirime el matrimonio, si es perfecta: pero la imperfecta no. Esto tienen algunos Doctores. De lo qual se ha de ver el M. Soto en el art. 2. de la questiõ citada.

A esta duda digo lo primero, que la cognacion legal perfecta impide y dirime el matrimonio. Esta sentencia tiene Soto, Palude, y Syluestro, el qual cita a Ricardo y Panormitano, y Nauarro, y Couarruuias en los lugares citados, y la Glosa, y todos los Thomistas. Prueuase lo primero del derecho en el qual bien claramente se determina esta verdad. Las razones deste impedimẽto son la primera por el peligro de incontinencia, que puede auer por la necessidad de morar juntos. De suerte, que como el parentesco y afinidad natural impiden, y dirimẽ el matrimonio por esta causa: assi tambien la cognaciõ legal. La segunda razon es, para que la amistad se estienda a muchos. Todas las razones, que corren del parentesco, y afinidad natural en su manera tienen fuerça hablando de la cognacion legal.

Glosa. cap. vnico, de cognatione legali. Capit. ita diligere. 30. q. 3. Cap. vnic. de cognatione legali.

Digo lo segundo. La cognacion legal imperfecta, que nace de adopciõ imperfecta impide el matrimonio. Esta sentencia tienen muchos Doctores, o todos. La razon es, porque la cognacion legal se pone impedimento de matrimonio, y los derechos, y Doctores en esto hablan sin distinctiõ: luego cierta cosa es, que aunque sea imperfecta dirime el matrimonio.

Digo lo tercero. Probable cosa es, que la cognacion legal imperfecta dirime el matrimonio: pero muy mas probable es, q̃ no. La primera parte se prueua, porque assi lo tienen muchos Doctores, y porque la cognacion legal segun los derechos impide, y dirime el matrimonio, y esto dizen sin distinciõ ninguna: luego toda cognaciõ legal impide y dirime el matrimonio. La segunda parte tiene Syluestro en el § 4. La razon es, porque los derechos que dizen, que la adopcion legal impide y dirime el matrimonio, son odiosos: luego hanse de restringir a la dopcion perfecta. Esto se confirma, porque la razõ de los derechos es, porque es necessario, que el adoptado cohabite en casa de su padre, y esta razõ no corre de la adopcion impe fecta, luego la adopcion imperfecta no dirime el matrimonio. De suerte, que aunque los derechos formalmente hablen de la misma manera de la adopcion perfecta, y imperfecta, pero virtualmẽte, por la razõ que trahen hablan de differente manera. Pero la cognaciõ legal imperfecta impide el matrimonio, por ser como dispósiciõ para la perfecta.

A la razon de dudar se responde facilmente, que los derechos ponen el tal impedimento, q̃ impide y dirime el matrimonio, porque confirmaron el derecho ciuil, o por el vso. Sancto Thomas claramente dize ser impedimento dirimente por la razon que trahe.

Quarta cõclusion. Tres maneras ay de cognacion legrl. La orimera es semejante a la paternidad entre el padre, que adopta, y el hijo adoptado, y el nieto, &c. La segunda duda es entre el hijo adoptiuo, y el hijo natural del padre que adopta. La tercera es, q̃ tiene vna manera de afinidad, y es entre el padre q̃ adopta y la muger del hijo adoptiuo, y al contrario entre el hijo adoptado, la muger del padre q̃ adopta. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores ya citados. La razõ es, porque esta cognacion legal es semejante al parentesco natural: luego como en el parentesco natural ay especies, tambien las ay en el parentesco legal. Declaremos esto mas en particular. En la primera manera de cognacion lenal, el que adopta, y tiene manera de padre, no se puede casar con la hija adoptiua, ni con sus descendientes hasta el quarto grado. En la segunda manera, el que adopta no puede contraher matirmonio, ni casarse con la muger del hijo adoptado, q̃ es como su nuera, ni el hijo adoptado puede contraher matrimonio con la muger del que le adoptò, que es como padre. En la tercera manera de cognacion legal, el hijo adoptiuo no puede casarse con la hija natural, sino es que el vno dellos estè mancipado del padre. Esto se determina en derecho. *Instit. de*
Pero la differencia es entre las dos maneras *nupt. §. 5.*

prime-

primeras, y la vltima, que las dos maneras primeras de cognacion legal son impedimentos perpetuos: pero la tercera es temporal, que dura miẽtras los hijos permanecen debaxo del poder del mismo padre, porque se funda en la cohabitacion, q̃ no es necessaria, sino es mientras dura el estar debaxo del poder del mismo padre: por lo qual muerto el padre, o emancipado vno dellos, podra auer matrimonio entre ellos. Estas maneras de cognacion legal se hallan en derecho. Todas ellas estan recebidas por el vso y costumbre de la Iglesia.

Cap. vnic. de cognatione legali, et c. ita diligere. 30. q. 3. & Institut. loco citato.

La primera dificultad es, si la tercera manera de cognacion legal se estiende a los hijos naturales, aunque no sean legitimos. De suerte que la dificultad es, si entre el hijo natural, no legitimo, y la hija adoptiua puede auer matrimonio, o al contrario. La razon de dudar es, porque el hijo ilegitimo no puede contraher matrimonio con el hijo espiritual: luego ni el hijo ilegitimo natural puede contraher matrimonio con la hija adoptiua, porque es la misma razon, y ansi parece que se dize en el capitulo, ita diligere. Esto se confirma porque los hijos ilegitimos tambien estan debaxo del poder del padre, y pueden cohabitar en la misma casa: luego no puede auer matrimonio entre los tales. En esta dificultad la primera sentencia es, q̃ el hijo natural ilegitimo no puede cõtraher cõ la hija adoptiua, o al cõtrario el hijo adoptiuo cõ la hija natural ilegitima. Esta sentencia tiene Panormitano, como lo refiere Syluestro, y la suma Angelica q̃ dize, que el hijo ilegitimo, aunque no estè debaxo del poder del padre, no puede cõtraher matrimonio con la hija adoptiua. Esta misma sentencia tienen otros Doctores, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez: el qual parece que acude a ambas partes. Esta sentencia es probable.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 8 §. 8. Manu. Rodrig. in sum. to. 1. capi. 226. conc. 2.

A esta duda se responde, ser mas probable, que el matrimonio entre los tales es valido. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado, y en fauor della cita la suma Rosela, y esta tiene Hostiense, y Innocencio, y la Glossa, y San Antonino, y Couarruuias, y Nauarro. La razon es, porque el hijo ilegitimo no està debaxo del poder del padre, ni cohabita en la casa del padre natural: luego falta la razon de la ley. Esto se confirma, porque estas leyes son odiosas: luego hanse de restringir a los hijos naturales legitimos, que moran en casa de su padre, o estan debaxo de su padre.

Hostien. Innoc. & Glossa. in cap. vnic. de cogna. legali. Anton. 3. p. tit. 1. ca. 13. Couar. inc. citato §. 5. Nauar. in Manu. ca. 22. n. 45.

A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon del hijo espiritual, que no puede contraher con la hija natural ilegitima: por qua alli es mayor la fuerça, como lo dize Syluestro, y consta de los derechos.

A la confirmacion se responde de lo dicho, q̃ los hijos naturales legitimos moran en casa de su padre, y estan debaxo de su poder: pero los ilegitimos no es necessario, q̃ more en casa de su padre ni que esten debaxo de su padre.

La segunda dificultad es, acerca desta misma especie de cognaciõ legal, si entre los hijos adoptiuos puede auer matrimonio. La razon de dudar es, porque entre dos hijos espirituales puede auer matrimonio, como si vno baptizasse vn niño, y vna niña, entre aquellos dos podria despues auer matrimonio: luego entre dos hijos adoptiuos del mismo padre podria auer matrimonio, porque es la misma razon. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que puede auer matrimonio entre dos hijos adoptiuos del mismo padre. Esto tiene Hugo, y la Glossa, y Archidiacono, citado por Syluestro, y el mismo Syluestro, y Soto en los lugares citados, y otros Doctores. Esta sentencia es bien probable, porque estas leyes son odiosas, y assi es razon restringirlas.

Hug. 30. q. 3. ca. ita diligere. Glossa ca. vnico, de cogna. legali. Sylu. §. 6.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, q̃ entre los hijos adoptiuos no puede auer matrimonio, particularmente siendo perfecta la adopcion. Esta sentẽcia tiene Hostiense referido por Syluestro, y otros muchos Doctores. Prueuase lo primero del capitulo vnico de cognatione legali: en el qual parece, que se determina esto. Lo segundo se prueua, porque la razon de la ley es la cohabitacion del hijo natural, y adoptiuo: y essa misma razon corre en los hijos adoptiuos, porque los hijos adoptiuos cohabitan juntamente: luego el matrimonio no lo puede auer entre ellos.

A la razõ de dudar se responde, q̃ los hijos espirituales no cohabitã juntamente como los hijos adoptiuos, y ansi no es la misma razon de los hijos adoptiuos, q̃ de los hijos espirituales.

De la resoluciõ desta duda se resuelue facilmẽte otra, y es, si los hijos adoptiuos se puedẽ casar cõ hijos espirituales del mismo padre.

A esta duda se responde, que si. Esto es certissimo, y lo tienen todos los Doctores. Prueuase, porq̃ no es nessario que los hijos adoptiuos viuan juntamente con los hijos naturales, antes esto nunca acontece, luego falta la razon de la ley, y por consiguiẽte puede auer matrimonio entre ellos.

La tercera dificultad es, quando la cognacion legal sobreuiene al matrimonio ya cõtrahido, si impide el vso del matrimonio. En esta duda se habla de la cognacion legal, quando es perfecta adopcion, porque quando no es perfecta no impide el vso del matrimonio. El exẽplo es. Vn padre natural de la muger de vn hõbre adopta perfectamente a su yerno, la duda es, si es licito el vso matrimonial entre ellos. La razon de dudar es, porque son hermanos el marido, y la muger, el vno natural, y el otro adoptiuo, luego el vso matrimonial no es licito entre ellos. Esto se cõfirma, porque si precediera al matrimonio, no fuera valido el matrimo-

trimonio, luego figuiendofe la tal adopcion impide el vfo del matrimonio.

A efta duda fe refponde fer probabilifsimo, que en el tal cafo no fe impide el vfo del matrimonio. Efta fentencia tienen muchos difcipulos de Sancto Thomas. Prueuafe, porque no ay derecho, ni Doctor ninguno, que diga, que en efte cafo queda priuado del vfo matrimonial, luego afsi fe ha de dezir.

A la razõ de dudar fe ha de refponder, que aunque fean hermanos no quedã priuados del tal derecho, porque eftos impedimentos fon de derecho pofitiuo, y afsi tienen fuerça. En los demas cafos eftà declarado que priua del derecho de pedir el debito, pero en efte no. La razon puede fer, porque en el tal cafo el morar juntos, no es cofa peligrofa refpecto de los tales, porque fiendo ellos marido, y muger, tienen obligacion de morar juntos. Pero aduiertafe, que fi el yerno en el tal cafo tuuieffe copula carnal con la muger del padre, que le adoptò, fiendo adopcion perfecta, feria pecado de incefto, por dos razones. La vna es, por fer madre de fu muger, fi fueffe fu madre: y la otra por fer hijo adoptiuo de tal padre.

Cap. XX. Del impedimento de la impotencia.

Para la inteligencia defta materia fe hã de fuponer, lo primero; que la impotencia no es otra cofa, fino vna impotencia para la copula carnal, como lo dizen todos los Doctores con el Maeftro, y particularmente Soto, y Syluestro, y los Iuriftas, y muy particularmente Nauarro. Efta impotencia para la copula es en dos maneras, vna perfecta, otra imperfecta. Impotencia perfecta es, quando vno en ninguna manerã puede tener copula carnal, ni derramando fimiente, ni de otra qualquiera manera. La impotencia imperfecta es, quando vno aunque no puede dertimar fimiente dẽtro del vafo natural, pero tiene alguna fuerça, para tener alguna manera de copula. Lo fegundo fe ha de fuponer, que no es lo mifmo impotencia para copula carnal, y impotencia para engendrar: porque puede muy bien vno tener potencia para copula carnal, y no potencia para engendrar, por fer efteril la fimiente, que derrama, como puede acontecer en los viejos. Lo tercero fe ha de fuponer, que como enfeña Sancto Thomas, la impotencia para la copula carnal, toda via es en dos maneras. Vna natural, que procede de caufa natural, como quando vno por defecto de calor natural, o de edad, no puede derramar fimiente. Otra es acidental, y como extrinfeca, que nace y procede de algun maleficio, o por auerle cortado algun miembro. Lo quarto fe ha de fuponer, que la impotencia natural toda via es de dos maneras: vna perpetua, y otra temporal. Perpetua es aquella, que por ninguna arte fe puede quitar fin peligro de vida. Dixe, que no fe puede quitar por arte, porque aunque fe pueda quitar por fuerça, y virtud del demonio, o por el arte magica, o por milagro, con todo effo fe dize perpetua como fe dize en derecho. Tambien dixe, fino es con peligro de muerte. Porque fi huuieffe alguna muger tan cerrada, que no fueffe pofsible abrirla, fino es con peligro de muerte, en el tal cafo fe ha de juzgar, que no fe puede abrir. Temporal impotencia es aquella, que fe puede quitar por arte humana, fin peligro de muerte. Lo vltimo fe ha de fuponer, que la potẽcia natural es en dos maneras. Vna refpecto de todas las perfonas, ora fean donzellas, ora no. Otra es impotencia natural refpecto de alguna particular perfona. El exemplo es, fi vno pudieffe tener copula carnal con vna muger corrupta, pero no con vna donzella.

Doctor. in 4. dift. 34. Soto q. 1. art. 2. Syl. v. matri. 8. q. 16. Iurifper. tit. de frigidis. Naua. in Manu. ca. 22. nu. 55. & 60

D. Tho. in add. q. 58 arti. 1.

Cap. Fraternitatis, de frigid. & maleficiatis.

Primera conclufion. La impotencia natural perfecta, y perpetua, totalmente deshaze el matrimonio, ora fe tenga la impotẽcia a la copula de parte del varon, ora de parte de la muger. El exemplo de parte del varon es, quando en ninguna manera puede tener copula. Efta conclufion fe entiende, aunque aya ignorancia de la tal impotẽcia, y aunque fe fepa. Efta conclufion tiene Sancto Thomas, y todos fus difcipulos, y todos los Doctores citados, y San Antonino. Prueuafe lo primero, porque afsi eftà determinado en el derecho. Lo fegundo fe prueua con razon: porque en el contrato del matrimonio ay obligacion à pagar el debito conjugal, y fe entrega el derecho para la copula carnal, y fin efte no puede auer matrimonio. Y es afsi, que los que tienen efta manera de impotencia, no fe pueden obligar, ni dar derecho para copula carnal, como es cofa notoria: luego no puede auer matrimonio entre los tales. Mas razones defta conclufion fe podran ver en mi tratado de matrimonio.

De aqui fe figue, que quando el vno de los contrahentes tienen potencia natural, y el otro es impotente, aunque fepa que lo es, el tal matrimonio es inualido, y el que tiene potencia natural puede muy bien cafarfe con otra, o con otro. Efte Corolario es contra Palude, y contra San Antonino, que enfeñan lo contrario. Porq̃ dizen, q̃ quando el que tiene potencia natural fabe que el otro es impotente, y cõ todo effo fe cafa es valido el matrimonio, y q̃ afsi fe ha de imputar el defecto, pues lo quifo. Pero nueftra fentẽcia tiene Syluestro, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon es, porque en el derecho fe determina nueftra fentencia, y de las razones hechas por la conclufion fe conuence, que el tal no es matrimonio, y afsi fe puedẽ apartar. Lo mifmo es, quãdo am-

Anton. 3. p. ti. 1. ca. 12. Soto tit. de frigi. & malefic. prao pue c. quidem. cap. ex literis, & cap. confultatio. Tracta. de matrimo. pag. 513.

Palu. in 4. d. 43. q. 2. Anto. in 3. p. tit. 1. c. 12. §. 3. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 16. §. 5. Nauar. in Manu. ca. 22. n. 60. ca. 1. & 2. de frigid. & maleficiatis.

do ambos fuessẽ impotẽtes, y supiessẽ la impotencia, porq̃ el tal matrimonio no es valido.

Lo segundo se sigue, que el que supiere el tal impedimento no puede vsar del tal matrimonio, para delectacion carnal, ni sé pueden besar ni abraçar libidinosamente, y si lo hiziessen seria pecado mortal, porque los tales verdaderamente no son casados, y como no casados se han de auer. Pero si quisieren viuir ambos en vna misma casa, pueden muy bien, no se tratando como marido, y muger, sino como hermanos, y esto de consejo, y no de precepto como lo aduierte Ricardo, y el derecho, y la Glossa.

Ricardo in 4 dis. 24. art. 2. q. 2. ca. extomo. ... la. ... de frigi- ... C. c. fraternitatis de frigidis & maleficiatis.

La segunda conclusion es, quando la impotencia natural es temporal, y sabida, no deshaze el matrimonio, ora se tenga la tal impotencia de parte del varon, ora de parte de la muger. Esta sentencia es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Theologos, y Juristas en los lugares citados. Prueua se lo primero, porque assi está determinado en derecho. Lo segundo se prueua, porque el precepto de pagar el debito conjugal no obliga por siempre, porque tiene modo de precepto afirmatiuo, sino obliga a su tiempo: luego aunque agora no puedan pagar el debito conjugal, si despues pueden, esto basta, para que el cõtrato sea valido. Y ansi los moços se pueden casar, aunque entonces no tengan aptitud para pagar el debito conjogal, si despues le podran pagar. Lo mismo se ha de dezir de los enfermos que se casan estando enfermos, y de ... los que tienen impedimento, el qual se puede quitar por la arte de Medicina. Quando la impotencia natural temporal, queda dicho en el quarto fundamento. Pero aduiertase, que en la conclusion queda dicho, que esto tiene verdad, quando la impotencia ya dicha se sabe, y entiende.

La dificultad es, si la tal impotencia se ignorasse, si seria valido el matrimonio. La razõ de dudar es, porque si vno se casa con vna esclaua, no sabiendo que lo sea, es inualido el matrimonio: luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque Sancto Thomas compara la seruidumbre con la impotencia temporal. Porque assi como el esclauo no puede pagar el debito conjugal siempre, sino a ciertos tiempos, porque está impedido, con el seruir a su amo: assi tambien el que tiene esta impotencia, no puede pagar por entonces el debito conjugal, sino a su tiempo. En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que si esta impotencia temporal no se supo, deshaze el matrimonio, en este sentido, que sabida la verdad de la impotencia, si la parte que ignoró la impotencia no quiere permanecer en el matrimonio, no la han de forçar, sino queda libre. Pero si quiere permanecer valido es el matrimonio,

D. Tho. in add. q. 52. artic. 1. & 58. art. 4. ad 4.

Addit.

porque ya es voluntario, y por otra parte no ay impedimento dirimente, porq̃ la tal impotencia es temporal. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos cõ el Maestro Soto en el lugar citado articulo segundo. Y esta sentencia no es improbable.

A esta duda mi parecer es, que la tal impotencia en ninguna manera dirime ni deshaze el matrimonio, aunque se ignore. La razõ es, porque por fuerça, y virtud del derecho natural no deshaze el matrimonio, como es cosa notoria, ni tampoco por derecho positiuo, porque no ay texto ninguno, que tal diga, ni lo traen los Doctores: luego valido es el matrimonio. Esto se confirma, porq̃ los defectos, que ponen impedimento de matrimonio, son odiosos: luego no se han de estender, sino restringir a los casos expressados en derecho.

A la razon de dudar se responde facilmente, que lo que toca a la seruidumbre esta expresso en derecho, y no lo que toca á esta natural impotencia.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas, que es necessario declararlas. La primera es, quando los que se casan saben, que tienen natural impotencia perpetua para copula, si estos tales pueden ceder a su derecho, de suerte, que se puedan casar, y hazer valido matrimonio. La razõn de dudar es, porque en todas las demas cosas qualquiera puede ceder a su derecho: luego lo mismo sera en esto.

A esta dificultad se responde, que no puede ceder a su derecho, ni sera valido el matrimonio. Esto tienen todos los Doctores ya citados. La razon es, porque el matrimonio no se ordena solamente al bien de los contrahentes, sino al bien de toda la especie: luego no pueden ceder a este derecho. Y esto mismo prueuan las razones hechas por la primera conclusion.

A la razon de dudar se responde, que cada vno puede ceder a su derecho en aquellas cosas, que se ordenan a su proprio bien, pero no puede ceder a su derecho en aquellas cosas, q̃ se ordenan al bien de otro, o al bien comun; porque entonces el derecho es del otro, o del bien comun en alguna manera, pues se ordena a su bien.

La segunda dificultad es, si el matrimonio de los capones es valido. La razon de dudar es, el vso de la Iglesia, que ha permitido semejantes matrimonios. Esto se confirma, porque los tales pueden tener copula carnal, aunque no pueden engendrar: luego sera valido el matrimonio.

En esta dificultad muchos Doctores tuuieron, que los matrimonios de los capones son validos. Ansi lo tiene Syluestro, el qual cita otros Doctores.

A esta dificultad se respõde: ser certissimo,

Syluest. ver. matrimo. 8. q. 16. dist. 4. Soto in 4. d. 43. q. 1. art. 2. Panor. in ca. quod sedē, de fri. & maleficiatis.

que los tales matrimonios son inualidos, si totalmente son capones. Esta resolucion tienen grauissimos Doctores, y entre ellos Soto, y Panormitano, y Syluestro en el lugar citado inclina en esta sentencia. Pruevase lo primero de la determinacion de Sixto Quinto en vna bula, que comiença: Sixtus Papa Quintus, que mano del año de 1587. 27. de Iunio. En la qual determina esto. Lo segundo se prueua, porque los tales no pueden tener copula, de suerte, que derramen simiente virtuosa para engendrar: luego sus matrimonios no son validos. Quien quisiere ver esta bula, y resolucion mas extensamente, vea mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 517.

Dixe en la resolucion quando son totalmente capones, porque si lo fuessen tan solamente de la vna parte, valido es el matrimonio, como lo dize Syluestro, porque estos tales no solamente pueden tener copula carnal, sino que pueden engēdrar. Pero aduiertase, que los que son totalmente capones, aunque no pueden viuir como marido, y muger, pero quanto a la cohabitacion, se pueden obligar de suerte, que la muger sirua al varon, y el varon sustēte la muger, y esta obligacion no es matrimonio, sino vna obligacion ciuil. Esto se determina en derecho, y aquella bula de Sixto Quinto. Pero estos tales no se pueden abraçar, o tocar, o besar impudicamente, porque se han de auer como no casados.

Cap. Consultatione. Capi. laudabilē, de fri. & malef.

A la razon de dudar se responde, que la Iglesia nunca tuuo por cierto, que los matrimonios destos capones eran validos, y como auia variedad de opiniones permitia los tales matrimonios, pero ya esta determinado, que los tales matrimonios no son validos. A la confirmacion se respōde, que los capones, aunque pueden tener alguna copula, es imperfectissima, y no pueden derramar simiente de la suerte, que los demas: y por esta razon no es valido el matrimonio.

La tercera dificultad es, si los q̄ tienen potencia para copula, pero imperfecta de suerte, que puedē penetrar el vaso natural, pero jamas pueden derramar simiēte, si estos tales pueden contraher matrimonio, de suerte q̄ sea valido. La razon de dudar es, porq̄ con la tal copula, aunq̄ no se salue el fin principal del matrimonio, q̄ es la generacion, se salua el fin secundario, que es vitar la fornicacion, propria, o de la muger. Luego valido es el matrimonio. Esto se confirma, porq̄ el matrimonio se instituyo en remedio de la cōcupiscencia, y la tal copula es en remedio de la concupiscencia: luego valido es el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores tienen, q̄ el tal matrimonio es valido. Esta sentencia tiene la Glossa, y el Maestro Soto cita Syluestro por ella, y la tiene Nauarro, y esta tienē algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de S. Thomas.

Glossa in cap. is qui, 32. q. 1. Sot. d. 43. q. 1. art. 2. Nauar. in Man. cap. 22. n. 60.

Paluda. in 4. dis. 43. q. 2. art. 1. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 16. dic. 3. dic. 7. Sotus in 4. d. 34. q. 1. art. 2. Panor. in capi. quod sedem.

A esta duda se responde, que en este caso el matrimonio es inualido por la impotencia natural perpetua de derramar simiente, y esto tengo por muy cierto. Esta sentencia tiene Paludano, y Syluestro dize que es comun sentencia, y esta tiene Soto, y comunmente los Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas, y Panormitano. Pruevase, porque la impotencia perpetua, para copula carnal haze que el matrimonio sea inualido, como queda dicho, y en el derecho la copula sino ay derramamiento de simiente no es propriamente copula carnal, como lo dize Syluestro, porque el acto de generacion no consiste en mezclarse los cuerpos, sino las simientes, o lo que tiene lugar de simiente, y esto consta del derecho: luego el tal matrimonio es valido. Esto se confirma, porque el matrimonio de los capones es inualido, como queda dicho, y estos tales pueden tener copula carnal sin derramamiento de simiente: luego la tal copula, o potencia a la tal copula no es suficiente para hazer verdadero matrimonio.

Cap. Cum ex literis. ca. laudabilem, de frigi. & malef.

A la razon de dudar se responde, que el fin secundario del matrimonio es vitar la fornicacion, y esto se ha de hazer por copula carnal. Y quanto a lo que toca al presente no puede auer copula carnal, pues no puede auer derramamiento de simiente, porque en derecho no se tiene por copula carnal, quando no ay derramar simiente. A la confirmacion se responde, que el matrimonio se ordena al remedio de la concupiscencia: pero ordenase por copula carnal, la qual no puede auer en nuestro caso. Quien quisiere ver esta duda mas a la larga, vea mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 518.

Toda via queda duda acerca desto mismo, si es licito tener parte con su propria muger, de suerte que aya copula carnal, sin derramamiento de simiente. Puede acontecer, que vn hōbre casado sea flaco, y necessitado de suerte, que derramando simiente en la copula le puede hazer mucho mal, y acabarle la virtud natural. La duda es, si este tal para euitar la fornicacion en si mismo, o en su propria muger podria tener copula carnal cō ella, sin derramar simiente, y procurando no derramarla, porque no le haga mal. La razon de dudar es, porque la tal copula ya que no consigue el fin principal del matrimonio, que es la generaciō, ni se ordena a el, pero consigue, y ordenase a euitar la formicacion, que es el secundario fin del matrimonio: luego licito es la tal copula. Esto se confirma, porque entre los casados ningun tocamiento por libidinoso que sea es pecado mortal de su naturaleza, no auiēdo peligro de derramar simiente fuera del vaso natural: luego la tal copula sin derramiento de simiente sera licita, como otro qualquier tocamiento. En esta dificultad los Doctores, que tienen

tienen la primera sentencia de la duda passada enseñan ser licita la tal copula. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas.

A esta duda se ha de responder, que la tal copula sin derramar simiéte no es licita entre los casados. Esta sentencia tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y la deuen tener todos aquellos, que tienen la resolucion de la duda passada. La razon es, porque la copula carnal sin derramamiéto de simiente no es copula matrimonial, a la qual se ordene el matrimonio, como cõsta de lo dicho en la duda passada: luego la tal copula no es licita entre los casados, sino que es pecado mortal.

A la razon de dudar se ha de respóder, que el matrimonio se ordena, como a fin secúdario al remedio de la concupiscencia: pero ordenase por la copula matrimonial, y conforme a derecho la copula sin derramar simiente no es copula matrimonial. A la confirmacion se respon de, que los tocamientos por impudicos q̃ sean, no son pecado mortal entre los casados, porq̃ se ordenan a la copula matrimonial, y en este caso la tal copula no tiene razon de tocamiento, sino de copula, la qual no es matrimonial, porq̃ en ella, no ay derramamiento de simiente.

La segunda dificultad es de los viejos, si pueden contrahar matrimonio, de suerte que sea valido. La razon de dudar es, porque los viejos muchas vezes no pueden engendrar ni derramar simiente: luego el matrimonio de los tales no sera valido, como no es valido el matrimonio de los capones. En esta dificultad los Doctores citados en la duda passada dizen varias y diuersas cosas.

Digo lo primero, si los viejos tienen potencia para la copula de tal suerte, que derramen simiente, aunque no puedan engendrar, valido es el matrimonio. Esto tiene Soto, y Syluestro en los lugares citados, y la Glossa. La razon es, porque estos tales tienen potencia para la copula carnal con derramamiento de simiente, y esto basta para verdadero matrimonio, como queda ya dicho: luego pueden casarse, y el matrimonio sera valido. Esto se confirma del vso de la Iglesia, en la qual se casan muchos viejos: que no tienen potencia para engendrar. *Glos. cap. nuptiarũ 32. q. 1.*

Digo lo segundo, si los viejos estan tan acabados, que no puedan derramar simiente, aunque pueden tener copula imperfecta, no se podran casar, ni sera valido el matrimonio. Esta sentencia tiene Soto, y alega a Panormitano, y Syluestro, y cita a Ricardo. La razon es, porque ninguno se puede obligar a lo que es imposible, y en estos es imposible la copula necessaria para el matrimonio, como consta del caso: luego el tal matrimonio no sera valido. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Addit.

La tercera dificultad es grauissima, si puede auer impedimento natural perpetuo en el varon, o en la muger respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte que anule el matrimonio. Cierta cosa es, que puede auer impotencia respecto de vna persona, y no respecto de otra, porque puede vno tener potencia natural para copula carnal respectiua respecto de vna muger corrupta, y no respecto de vna donzella, y puede tener vno potencia para copula respecto de vna muger, que no es tan estrecha, y no respecto de otra, q̃ lo es mucho. Lo mismo es de la muger respecto del varon. La duda es, si la tal impotécia haze inualido el matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ este tal tiene impotécia perpetua respecto desta muger: luego esta impotencia totalmente deshaze el matrimonio có esta, porque respecto desta no se puede obligar a la copula carnal, porq̃ es imposible. Otros muchos arguméntos se poné en mi tratado de matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ se da impotécia respectiua, respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte, que anula el matrimonio con esta en particular, y no con todas las demas. Esta sentécia parece que tiene Syluestro, y cita a Paludano: y assi esta sentencia tienen agora muchos Iuristas, y Theologos, y miradas las razones no es del todo improbable. *Tracta. de matrimo. pag. 521.* *Sylu. verb. matrimo. 8. q. 16. dict. 6.*

A esta dificultad se responde, que no ay potécia respectiua, que anule el matrimonio respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte, que sino puede tener copula có donzella, pero puede la tener có corrupta, tal impotencia no anula el matrimonio, aun có la donzella. Esto enseña expresamente S. Thomas, y esta misma sentencia tienen todos los Thomistas, y comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina, que si alguno despues de auerse apartado del matrimonio, por esta impotencia se hallare habil para otra, ha de boluer al primer matrimonio, y assi lo vsa la Iglesia. En el qual vso, y determinacion erraria grandemente la Iglesia, si el tal matrimonio no fuesse valido, porque podria vno dezir que era habil para esta, y no para la otra: luego el tal matrimonio con la tal impotencia valido es. Lo segundo se prueua, porque la tal impotencia respectiua no es perpetua, sino temporal, que se puede quitar por el arte de la medicina, sin peligro ninguno de muerte: luego no deshaze el matrimonio, porque la impotencia temporal no deshaze el matrimonio. Esto se confirma, porque estando en derecho, sola la impotencia para copula carnal deshaze el matrimonio, y el tal no tiene impotencia para copula carnal: porque bien puede tener copula carnal absolutamente hablando: luego el tal matrimonio no es inualido. *D. Tho. in add. q. 58. arti. 1. ad 5. & ar. 2. cap. laudabilẽ. ca. Fraternitat. de frigid. & malefic.*

A la razon de dudar se responde facilméte,

que la tal impotencia no es perpetua, sino temporal, que se puede quitar por medicina, y no es absolutamente impotencia, sino respecto desta muger en particular.

La quarta dificultad es, si la impotencia natural perpetua para copula carnal sobreuiene al matrimonio ya contraydo, y valido. si anula, y deshaze el matrimonio. La razon de dudar es, porque la tal impotencia haze, que el matrimonio al principio no sea valido: luego tampoco se puede conseruar despues con la tal impotencia. En esta dificultad Graciano enseña, que si la tal impotencia sobreuenga al matrimonio rato antes de estar consumado deshaze el matrimonio.

Graciano 33. q. 2. cap. 2.

A esta dificultad se respōde, ser certissimo, que aunque la tal impotencia sobreuenga al matrimonio, aun antes de estar consumado, no deshaze el matrimonio. Esto tienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque el matrimonio rato, aunque no estè consumado no se puede deshazer sin dispensacion, sino es por la profession solemne de alguna religion aprobada: luego aunque sobreuenga la tal impotencia no deshaze el matrimonio rato.

A la razon de dudar se respōde, que aunque al principio no puede auer matrimonio con la tal impotencia: pero despues se puede conseruar con la tal impotencia. Porque al principio no se puede hazer el matrimonio, sin que se obliguen à la copula carnal: pero despues puedese conseruar el matrimonio sin la tal obligacion. Como se vee, si dos casados consumado el matrimonio de comun cōsentimiēto hiziessen voto de castidad, o professassen en alguna religion, en tal caso se conseruaria el matrimonio, y no auria obligacion a la copula carnal.

De la resoluciō desta duda se resuelue otra, y es, si vn hōbre despues de casado se hiziesse capō, si se desharia el matrimonio, q̄ precedio.

A esta duda se ha de responder, q̄ no se deshaze el matrimonio, aunque no estè consumado. Lo qual se conuence con la misma razon, y se colige del derecho antiguo. Y este derecho antiguo no esta derogado por el nueuo breue de Sixto V. porque este tan solamente dize, que no se puedan casar los tales, que tienen natural impotencia, que dirime el matrimonio.

Ca. is qui 32. q. 3.

La quinta dificultad es, si la impotēcia natural quando dirime y anula el matrimonio, haze este effecto por fuerça del derecho natural, porq̄ si esto es ansi no podra dispēsar en el tal impedimēto el Papa. La razon de dudar es, porque vno que tiene enfermadad mortal, o està herido de muerte, puede cōtraher matrimonio, como cōsta del vso de la Iglesia. Y este tal tiene perpetua impotencia natural para copula carnal: luego la tal impotēcia, no dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural.

A esta duda digo lo primero, que si la impotencia natural es perpetua, y total, que en ninguna manera puede tener copula, el matrimonio es inualido por fuerça, y virtud del derecho natural. Esta resolucion tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Iuristas. La razon es, porque de essencia del matrimonio es que los contrahentes se obliguen a la copula carnal, y quando ay natural impotencia perpetua no se pueden obligar a la tal copula, por ser impossible: luego de derecho natural es que el tal matrimonio no sea valido, y por consiguiente el sumo Pōtifice no podra dispensar en el tal impedimento para que sea valido el matrimonio.

Digo lo segundo: si la impotencia perpetua no es total, y perfecta, sino que puede auer alguna manera de copula sin derramamiento de simiente; mas probable es, y casi cierto, que dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razon es, porque es de razon del matrimonio, que se dè poder para copula carnal: y la copula imperfecta sin derramar simiente no es verdadera copula, como queda determinado: luego por fuerça, y virtud del derecho natural es inualido el matrimonio. De lo qual se sigue, que el matrimonio de los que son totalmente capones, y de los viejos que no pueden derramar simiente perpetuamente: es irrito, y nulo por fuerça, y virtud del derecho natural por la razon ya dicha.

Digo lo tercero, si la impotencia para la copula es temporal no impide, nī dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razō es, porq̄ este tal absolutamente puede pagar el debito conjugal, aunque por entonces no pueda. Esto se cōfirma, porque el que contrahe con la tal impotēcia con muger que la sabe, haze valido el matrimonio, luego el tal impedimento por fuerça y virtud del derecho natural no dirime el matrimonio.

A la razon de dudar se responde, que el tal impedimento puede acontecer de dos maneras. La vna es, por defecto intrinseco natural, y desta manera impide, y dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural. La segunda manera es acidentalmente, y como extrinsecamente, y el tal impedimēto, no impide, nī dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural. El exēplo es, si vno estuuiesse condenado a carcel perpetua, de suerte, que no pudiesse pagar, ni pedir el debito conjugal. En este caso el matrimonio que este tal celebrasse seria valido, estando en derecho natural, y aun estando en derecho positiuo, porque este tal absolutamēte es habil para tal matrimonio, y ansi en el caso de la razō de dudar, el matrimonio es valido, porq̄ absolutamente es habil

es habil para verdadera copula, aunque por acidente no puede tener la tal copula.

Tercera conclusion. Si puede auer verdadera copula aunq̃ con gran dificultad, y peligro de enfermedad, el matrimonio es valido estádo en derecho natural, y en derecho positiuo humano. Esta es comun sentencia de los Doctores, y particularmẽte del Padre Maestro Soto. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina estò. Lo segundo se prueua, porque en este caso absolutamẽte pueden tener copula carnal: luego no ay natural impedimẽto, que dirima el matrimonio, particularmente q̃ estas leyes son odiosas, y se han de ristringir a la impotencia natural, quando absolutamẽte es impotencia. Pero aduiertase, que puede ser tan grande el documento, que se sigue de la copula, que estè el otro escusado de pagar el debito conjugal. En lo qual el confessor ha de tener gran prudencia, y no ha de conceder facilmente la tal licencia. Porque en el capitulo citado con peligro de lepra se manda, que cohabiten, y que paguen el debito cõjugal. Tambien aduierte Syluestro, que esta natural impotẽcia perpetua que dirime el matrimonio se puede hallar en la muger como en el varõ: por lo qual se hã de dezir algunas cosas en particular de la muger. Ante todas cosas, aq̃lla es impotencia temporal, y no perpetua, que sin milagro, y sin peligro del cuerpo se puede quitar. Ansi lo dize Innocencio III. en el derecho.

Ca.2. de cõiugio leprosorum.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 16. dicto. 4. Cap. Fraternitat. de frigidis & maleficiatis.

La primera dificultad es, si la muger, que se puede curar por medicina para que pueda pagar el debito, està obligada a curarse, y lo mismo es del varon.

Digo lo primero, que si el medicamento es peligroso, no està obligada la muger a admitille, y sino ay otro remedio se ha de entender, q̃ el matrimonio es irrito y nulo. Esto se prueua. Lo primero del derecho. La razon es, porq̃ en el tal caso la copula absolutamente es imposible: luego el matrimonio se ha de juzgar inualido. En este caso aunq̃ la muger diga, que quiere ponerse a aquel peligro, el varõ no està obligado a esperar sino dada la sentẽcia se puede casar con otra. Pero si se cura la muger, y queda habil para la copula, el primer matrimonio fue valido, y se ha de boluer a la primera muger, como lo dizen todos los derechos citados, porque en este caso es argumento grande que el impedimento no era perpetuo, pues se quitò sin milagro, y sin peligro corporal.

Ca. ex literis, de frigidis, & maleficiatis.

Digo lo segundo, si vna dõzella es mas cerrada que lo acostumbrado, pero de suerte, que por la medicina facilmẽte se puede dar remedio, el impedimento es temporal, y por consiguiẽte el matrimonio es valido, y ella està obligada a admitir tal medicina. Que el matrimonio sea valido consta de lo que dize Innocencio. Que estè obligada a admitir esta medicina, consta, porque el medio es licito, y es necessario para pagar el debito conjugal: luego ella està obligada a admitir esta medicina: porque para pagar esta deuda grauissima, ha de sufrir algun poco detrimento.

Digo lo tercero. Si de parte de la donzella no ay mas impedimento, que el ordinario, de suerte que no es mas cerrada, que lo son ordinariamente las mugeres, y de parte del varon ày flaqueza extraordinaria de tal suerte, que puede tener copula con muger corrupta, pero no con donzella, el tal impedimento es temporal, y el matrimonio es valido: pero la muger no està obligada a admitir medicina ninguna, auuque por ella se pueda hazer mas habil para la copula carnal. La primera parte cõsta manifiestamẽte del capitulo, fraternitatis, donde se determina expressamẽte. La segunda parte se prueua, porque là muger no tiene defecto ninguno, ni enfermedad, y quãto es de su parte es habil para pagar el dibito conjugal: luego ella no està obligada a buscar remedio, sino el.

La segunda duda es, quando la muger de tal suerte es estrecha, q̃ aunq̃ puede recebir la simiente y concebir, pero no puede parir sin peligro de la vida: la duda es, si el matrimonio celebrado cõ la tal muger es valido. En esta dificultad Victoria sobre este articulo dize, que el matrimonio no es valido. Lo mismo dizẽ otros Doctores, porque con tanto peligro no està obligada a pagar el debito conjugal, ni puede, porq̃ se pondria a manifiesto peligro de muerte: lo qual es pecado mortal.

A esta duda se responde, que esta sentencia es verdadera por la razon hecha. Pero ha se de aduertir, q̃ tiene vna limitacion, y es, sino huuiesse certidumbre que la tal muger es esteril. Porque si ay certidumbre, que es esteril, el matrimonio es valido, porque puede pagar el debito cõjugal sin peligro de muerte, por lo qual no tiene impedimento para el matrimonio.

Quarta conclusion. La impotencia para la copula carnal, que nace de maleficio, si es perpetua deshaze el matrimonio, y sino es perpetua no. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y particularmẽte el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho. Lo segundo se prueua con razon, porque la impotẽcia para la copula, si es perpetua deshaze el matrimonio, porque el q̃ tiene tal impotencia no se puede obligar a lo impossible: luego aunque la tal impotencia proceda de maleficio, irritara y anulara el matrimonio. Para declaraciõ desto se ha de aduertir, que el maleficio es vno de los impedimẽtos, y no es otra cosa sino vna ligadura hecha por arte del demonio, permitiendolo Dios, por razõ de la qual el hombre no tiene potencia para copula carnal. Que el demonio tenga poder para hazer esto, lo

D. Tho. in add. q. 58. art. 1. Soto in 4. dist. q. 1. art. 2. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 16. d. 8. & 9. Capi. fin. 83. q. 1.

declara el Maestro Soto,y Syluestro, y Paludano en los lugares citados. Lo segundo se ha de suponer,q̃ el maleficio es impedimento del matrimonio, como lo es la impotencia para la copula, porque el maleficio en tanto anula el matrimonio,en quãto haze las personas inhabiles para la copula carnal. Y ansi si por razõ del maleficio tiene perpetua impotencia para la copula,irrita el matrimonio:pero si es temporal, no. Lo tercero se ha de aduertir, q̃ esto tiene verdad segũ los derechos antiguos,y derechos nueuos, como lo dize S. Thomas en el lugar citado. Verdad es,que no ay lugar,ni capitulo ninguno en todo el titulo, de frigidis, & maleficiatis,sino en el lugar citado.

La duda es,si el maleficio sobreuiene al matrimonio ya celebrado de suerte, que aya perpetua impotencia para la copula, si haze nulo el matrimonio,que precedio.La razon de dudar es, porque si antecediera hiziera el matrimonio inualido: luego si se sigue hazer el mismo effecto, porque en el matrimonio siempre ha de auer obligacion a copula carnal. En esta dificultad Syluestro en el lugar citado refiere algunos Doctores,que tienẽ que anula el matrimonio,que precedio.

A esta dificultad se ha de responder,que en ninguna manera deshaze el matrimonio,como no le deshaze la impotẽcia para la copula,que sobreuiene al matrimonio. Esta sentencia tienen todos los Doctores citados,particularmẽte Syluestro.La razon es,porque el matrimonio,aunque no sea cõsumado,no se puede deshazer,sino es por la professiõ solemne.

A la razon de dudar se ha de responder,que es differente cosa antes del matrimonio,o despues del matrimonio, como queda declarado arriba.

Quinta cõclusiõ.Entre el maleficio,y la impotẽcia para la copula ay algunas differencias en lo q̃ toca a nuestro proposito. Esta conclusion se prueua,trayendo las differẽcias q̃ ay entre el vn impedimẽto,y el otro, las quales ponen todos los Doctores.Y la primera es,q̃ si la impotẽcia perpetua para la copula se cura por milagro, no haze q̃ el matrimonio passado sea valido.Porque aquel impedimento de su naturaleza era perpetuo,y ansi el matrimonio,que antecedio a la cura milagrosa, no era valido, porq̃ las personas erã inhabiles,sino fuesse que despues de la cura milagrosa consintiessen de nueuo.Pero si el maleficio le curan por los remedios,q̃ estã puestos en el derecho,que son licitos,valido es el matrimonio, porque el tal impedimento no era perpetuo, pues se quitò por los remedios ordinarios contra los demonios. La segunda differencia es, porque como dezimos,si despues q̃ apartan a dos casados por la impotencia perpetua,para la copula se halla ser habil,y tener potencia para otra muger,valido es el primer matrimonio,y ha de boluer à el.Pero si alguno despues de apartado del matrimonio por causa del maleficio se hallare ser habil,y tener potẽcia para otra muger,no ha de boluer al primer matrimonio,si el primer matrimonio es valido. La razon es, porque puede estar ligado perpetuamente en orden a vna muger,y no en orden à otra. Pero ha se de aduertir,que si alguno se casò con maleficio perpetuo,o cõ natural impotẽcia perpetua,si esto se sabe:luego los han de apartar,por el juyzio de la Iglesia, y no se ha de esperar el tiempo de tres años, porque es cosa cierta,que el matrimonio,no fue valido. Pero si es cosa dudosa si el maleficio es perpetuo,o la impotẽcia perpetua,ha se de esperar el tiempo de tres años, como se determina en derecho,y lo enseña Sãcto Thomas.Y en el espacio de estos tres años con buena fè,y licitamente pueden tener copula carnal para experimentar su potencia, porque este es derecho natural, porq̃ no ay otro medio para experimentar su potencia. Por lo qual puedẽ pedir, y pagar el debito conjugal. La duda es, quando se deshaze el matrimonio por el maleficio,juzgãdo lo ansi la Iglesia,y el tal se casa con otra,si se halla,que tiene potencia para otra si ha de boluer a la primera.

Capi. fin. 33. q. 1.

Cap. laudabilem, de frig. &c. D. Tho. in add. q. 58. articu. 1.

Digo lo primero, si el maleficio fue cierto, no està obligado a boluer a la primera. Esto tienen todos los Doctores.La razon es,porque el tener copula con la segunda, no es argumẽto,q̃ la podra tener con la primera.Sera cierto el maleficio quãdo antes de auerse casado con la primera tuuo copula carnal con otra muger, y despues estaua impotente para la primera,y no para la segunda.

Digo lo segundo,si en el caso de la duda pretendiesse tener copula con la primera para experimentar su potencia y hallase, que puede tener copula con ella,ha de boluer al tal matrimonio.La razon es,porque entonces es cosa clara y manifiesta,que el tal impedimento era temporal,y no dirime el matrimonio.

Digo lo tercero, que si constasse q̃ vn hombre esta ligado,è impedido, para todas mugeres,y casose cõ la segunda,y esperimentò que tenia potẽcia para ella, està obligado a boluer a la primera muger, porque en el tal caso se entiende q̃ el tal impedimento es temporal respecto de todas las mugeres: luego no se deshaze ni dirime el matrimonio. La dificultad es,si despues de deshecho el matrimonio se entrò en religiõ,o se ordenò de Sacerdote,y despues consto que tenia potẽcia para la copula.

Digo lo quarto. Si hizo voto solemne de religion,no està obligado, ni puede boluer a la muger,porque el voto solemne dirime y deshaze el matrimonio rato, que no està consumado,y en el tal caso no està consumado.

Digo lo quinto,si se ordenò de Sacerdote,y quiere

quiere passar a la rligon no està obligado a boluer a la muger por la razó hecha, pero sino quiere passar a la religion, si ella pide al marido està obligado a boluer ella, porque el ordé sacro no deshaze el matrimonio, aunque no sea consumado. Pero aduirtase, que si la muger no le pide, puede estarse en su ministerio sagrado, y si ella quiere viuir apartada, està obligada a votar castidad.

Digo lo sexto, si la muger despues de deshecho el matrimonio se casasse con otro, y el sacerdote, q̃ antes era su marido, se hallasse que tiene potencia no puede estar con el marido segundo, porque es claro que el tal impedimento fue temporal, y por consiguiéte, que el primer matrimonio fue valido, y q̃ no se deshizo por ordenarse de ordenes mayores. Otra cosa seria, si ya fuesse religioso professo, porque entonces ella podria estar có el marido segundo ratificando de nueuo el segundo matrimonio, porque el matrimonio que hizo antes que professasse el marido primero, no fue valido.

La segunda dificultad es, si es licito pedir al malefico, que deshaga el maleficio. La razó de dudar es, porque licito es pedir vsuras al vsurario, como se determina por los Doctores, y lo diremos abaxo: luego tambien sera licito pedir esto, porque es la misma razon. En esta dificultad la suma Angelica tiene ser licito, y lo mismo tiene Aureolo.

Sum. Angelica. v. superstitio. §. 13. Aure. in 4. dis. 34. q. 2. Caye. 2. 2. q. 78. art. 4.

Digo lo primero, que en ningun caso es licito pedirle, que quite el maleficio por maleficio. Esto enseña Cayetano, y esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque no es licito pedir a vno lo que el no puede hazer sin pecado, porque de otra suerte seria concurrir al mismo pecado, y deshazer el maleficio, por maleficio nunca puede ser licito: luego nunca es licito esto. Esto se entiende, aunque no este aparejado para hazerlo, porque sino esta aparejado peca por dos titulos: lo vno porque lo solicita y escádaliza, y prouoca a pecar: lo otro peca el pecado de maleficio, y si estaua aparejado no peca mas, que por el vn titulo.

Digo lo segundo, si el maleficio tiene diuersos modos para deshazer el maleficio, y entre ellos ay algun modo que sea licito: licito sera tambien pedirle, que quite y deshaga el tal maleficio por el modo licito. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque le pide lo que el licitamente puede hazer: luego no es pecado ninguno.

Digo lo tercero, si se ciertamente, que tiene medios licitos, y ilicitos, no es pecado ninno pedirle remedio. Esta resolucion tienen muchos hombres doctos, y a mi me parece cosa cierta. La razon es, porque yo le pido lo que el licitamente puede hazer. En el tal caso vso del pecado del otro, y no concurro con el a su pecado, porque yo no le pido que lo haga por medio ilicito. A la razó de dudar se responde, ser licito pedir al vsurero lo q̃ el licitamente, y sin vsuras puede dar: pero en nuestro caso no puede licitaméte dar remedio al maleficio, sino es con pecado, conforme a lo dicho en la primera conclusion, y ansi no es licito.

La tercera dificultad es, si es licito vsar de algun remedio para quitar el tal maleficio.

Digo lo primero, que es licito vsar de los remedios determinados por la Iglesia, quales son los que se poné en derecho. Los remedios son cófessarse, y llorar sus pecados, dar limosnas, y ayunar, y rezar, y vsar delos exorcismos de la Iglesia, que ay para este effecto. *Capi. fin. 33. q. 1.*

Digo lo segundo, que sino se puede quitar el maleficio, sino es por obra de pecado mortal, no es licito quitarle, como ya queda dicho.

Digo lo tercero, que si alguno conoce la causa natural de tal maleficio, y impediméto, y de las ligaduras puede muy bien, quitar la tal causa, porque entonces el remedio es natural, y ansi el licito ponerle.

Cap. XXI. Del impedimento de la furia, o locura.

Primera conclusion, si la furia, o locura se sigue al matrimonio que auia sido valido no deshaze el matrimonio, q̃ procedio, ora fuesse rato, y consumado, o tan solamente rato. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, particularméte Soto, y todos los Iuristas. Prueuase esta conclusion. Lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con razon, porque el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, y no se puede deshazer, sino es por la professión solemne de la religió: luego por la furia, que sobreuiene al matrimonio, no se deshaze el tal matrimonio.

D. Tho. in add. q. 58. artic. 3. Magi. dis. 34. Sot. q. vnica arti. 4. Iurispe. in c. dilectus de sponsalibus, & in c. nec furiosus 32. q. 7. c. hi qui matrimonium 32. q. 7.

Segunda conclusion, si la furia, o locura anteceden al matrimonio, de suerte que no tiene vso de razó el matrimonio, que se sigue no es valido, de suerte que el matrimonio, q̃ se contrahe no teniendo vno vso de razon no es valido, por fuerça y virtud del derecho natural. Esto tiene Sácto Thomas, y el Maestro Soto, y todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del derecho en el capitulo, cú dilectus, y en el capitulo, nec furiosus, en los quales se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con razon, porque para cótraher matrimonio, es necessario legitimo consentimiéto, y el que esta fuera de juyzio no puede tener legitimo consentimiento. Luego no es valido el matrimonio. Esta razon conuence, que el tal matrimonio es irrito, y nulo por derecho natural.

Tercera cóclusion, si el furioso tiene lucidos interualos, y se casa quádo tiene juyzio, valido

es el matrimonio. Esto enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. La razõ es, porque en el tal caso tiene juyzio y razon al tiempo que se casa: luego puede tener legitimo consentimiento.

La dificultad es, quando vno tiene lucidos interualidos, esto es, que a tiẽpos tiene juyzio, y en otros tiempos està loco y furioso, y al tiempo, que tuuo juyzio verdaderamẽte quiso contraher con Maria, y el consentimiento fue legitimo, pero el contrato se celebrò al tiempo que estaua furioso, y fuera de si. La duda es, si el tal matrimonio es valido. La razõ de dudar es, porque si vno al tiẽpo que tenia juyzio pidio algun sacramento, valido sera el sacramento, si se le dan quando por la enfermedad està fuera de si, si vno se confesso, quando estaua en juyzio, si lo absueluen estando loco valida sera la absoluciõ: luego lo mismo sera del matrimonio.

A esta duda se responde, que el matrimonio no sera valido. Esto enseña Sancto Thomas en la solucion del primero, y con el todos los Thomistas. La razon es la misma, porque al tiempo del cõtraher ha de tener legitimo consentimiento.

A la razon de dudar se responde con Sancto Thomas, que en todos los demas sacramentos el que recibe el sacramento se ha passiue, y ansi basta, que tuuiesse disposicion antes de estar loco, y que al tiempo que recibe el sacramento no ponga obstaculo, ni impedimento al sacramento. Pero el que contrahe no solamente recibe el sacramento del matrimonio, sino tambien es ministro, que concurre actiuamente, y ansi es necessario, que tẽga actual consentimiento, quando se celebra el sacramẽto particularmenta, que es cõtrato ciuil, para el qual se requiere el tal consentimiento como en los demas contractos.

Quarta conclusion. Si marido y muger estã locos, y cayeron en la locura despues de casados, hase de dar orden que se aparten hasta que tengan juyzio procurando que no tengan copula carnal. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porq̃ de la tal copula se podria seguir, que naciesse algũ hijo, y el tal hijo no se podria criar comodamẽte teniendo semejãtes padres: luego necessario es apartarlos, y procurar, q̃ no tengan copula carnal.

La dificultad es, si procurar que los tales tengan copula carnal, para que tengan hijos, y descendencia sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque la tal copula es licita, y sancta, porque es matrimonial: luego no sera pecado mortal.

A esta dificultad se respõde ser lo mas cierto, que es pecado mortal. Ansi lo enseñan los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque de la tal copula de su naturaleza se sigue la mala criança de los hijos. De lo qual se responde a la razon de dudar, que la copula carnal entre los casados es licita quando tienen juyzio, y discrecion para criar sus hijos, y quãdo no tienen juyzio la copula carnal en ellos no es pecado mortal, pero en los que hazen diligencia para que tengan la tal copula es pecado mortal por la razon hecha.

De la resolucion desta duda se resuelue otra dificultad, si es pecado mortal juntar dos locos carnalmente, no estando casados. La razon de dudar es, poque ellos no pecan mortalmente: luego el que es causa que se junten y haze diligencia para esto, no es causa de pecado, y por consiguiente no peca.

A esta duda se respõde, que es pecado mortal. Esto tienen comunmente todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores por la razon hecha.

A la razon de dudar se responde, que la copula carnal en los locos no es pecado mortal: pero es copula de la qual de su naturaleza se sigue detrimento al hijo, que puede nacer, y por esso el que tiene juyzio, y la procura peca mortalmente.

Quinta conclusiõ. Si vno de los casados tuuiere juyzio, y no ay esperança que concibira, o no ay peligro de abortar, en el tal caso la copula carnal no parece ser pecado, ni el procurarla. El exemplo es, si la muger tiene juyzio, y dexa, que el marido, q̃ no tiene juyzio, tenga copula con ella, o lo procura en el caso dicho, no es pecado ninguno. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sãcto Thomas. La razon es, porq̃ en el tal caso tiene copula con su marido, y no ay peligro ninguno, y no se sigue mala criança de los hijos: luego no es pecado.

Sexta conclusion. Si la muger fuere loca regularmente es pecado la copula carnal si ay esperança, que concibira. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas. La razos es, porque regularmente aura peligro de abortar: luego la tal copula sera ilicita.

La dificultad es, si los que tienẽ lucidos interualos pecan contrayendo, aunque sed valido el matrimonio, si se celebrò quãdo tenian juyzio. La razon de dudar es, porque el vso matrimonial no sera licito entre los tales, principalmente, si la muger es furiosa porq̃ no podria auer buena criança de los hijos: luego el matrimonio entre los tales tãpoco sera licito.

A esta dificultad se responde diziendo, lo primero, que no es inualido el contraher: la razon es la ya dicha, porque tienẽ bastante juyzio para tener consentimiento.

Digo lo segundo, que si el furioso, que tiene lucidos interualos cõtrahe matrimonio al tiempo que tiene juyzio, haze alguna injuria al matrimonio, porque no es idoneo para criar bien los

los hijos: y si el varon y la muger frequentemente cayessen en la locura, pienso q̃ seria pecado mortal el contraher. Ansi lo dize el Maestro Soto, porq̃ no serian aptos para criar bien sus hijos. Verdad es, que el Maestro Soto modera este dicho, diziendo, que se entiende, sino fuesse, que por otras personas cōjunctas, como son pariētes, o amigos pudiessen criar bien los hijos. Pero esta moderaciō no me parece muy a proposito: porque los padres son los que han de cuydar de la criança de los hijos, esto es lo que pide el matrimonio de su naturaleza.

Cap. XXII. Del incesto, que es impedimento del matrimonio, y de otros delictos que impiden el matrimonio.

D.Tho. in ad. q. 58. artic.4.

PAra inteligencia desta materia se ha de aduertir con Sancto Thomas, y todos sus discipulos, que el incesto con la parienta de la muger se pone impedimento del matrimonio por razon de la afinidad que causa, y segun esta razon pertenece al impedimento de afinidad del qual se ha tratado, pero por razon de la culpa se pone tambien impedimēto del matrimonio aunque de differente manera, que la afinidad. Esto supuesto se ha de tratar aqui del impedimento del incesto en razon de culpa.

Primera conclusion. El que comete incesto con la parienta de su muger si se muere la muger no puede casarse jamas, y si se casa peca, pero es valido el matrimonio. De suerte que el tal incesto es impedimento para contraher, pero si contrahe, valido es el matrimonio. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y el Maestro de las sentencias, y Soto, y Nauarro, y Couarruuias. Prueuase lo primero del derecho en el capitulo 2. y 4. de eo qui cognouit consanguineā vxoris. Lo segundo se prueua, porque es indecencia grande que el tal se case: luego conueniente cosa es, q̃ el tal incesto sea impedimento que impide aunque no dirime.

Magi. in 4.dis. 37. Soto q. 1. art.2. Nauar. in Manua.c. 22. nu.74. & 75. Coua. super. 4. decre.p. 2. cap.6.

La duda es, si el varon despues de muerta la muger comete incesto con vna parienta de su muger muerta, si queda impedido para contraher. El Maestro Soto, en el articulo primero citado, dize, que no. La razon es, porque estos impedimentos, como son odiosos en derecho se han de restringir, y los derechos no dizen, sino q̃ viuiendo su propria muger: luego assi se ha de entender. Otros Theologos, y Iuristas dudan desta dificultad.

A esta dificultad se ha de respōder, que sin duda queda impedido para contraher. Prueuase del derecho, en el qual expressamēte se determina esto. La razon es manifiesta, porque lo mismo es del que comete este pecado viuiendo su propria muger, o muerta: porque siēpre es incesto. De lo qual se responde à la razon de dudar.

Ca. transmissa de eo qui cognouit consanguineā vxoris.

Segunda cōclusion. Cierta cosa es que es pecado contraher con semejante impedimento. Esto tienen todos los Doctores. La razon es, porque como queda dicho arriba, contraher impedimento aunque tan solamente impida es pecado. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho al principio de los impedimentos.

La duda es. Si el incesto, que se comete con la parienta, y consanguinea propria impida el matrimonio. La razon de dudar es, porque no ay texto ninguno, en el qual se diga, que el incesto con la propria parienta sea impedimēto, porque todos los derechos hablā de la parienta de la muger: luego el tal incesto no impide el matrimonio. Esto se confirma, porque el incesto no se pone impedimento del matrimonio por la grauedad del pecado, porque otros mas graues pecados ay aun de carne. Ponese impedimento por la afinidad, y injuria, que se haze al matrimonio, y esto no lo ay en el incesto cōmetido con la propria parienta: luego el tal incesto no impide el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el tal incesto no es impedimento, aun impediente. Esta sentencia parece que tiene Sancto Thomas, y tiene la Soto, y San Antonino, y Syluestro, y Alciato citado por Nauarro, y otros Doctores. Esta sentencia es probable.

D. Thom. loco citat. Soto in 4. dis. 37.q. vnic.ar.2. Anto. 3. p.c. 16.§. 1.titu. 1. Sylu. verb. matrimo. 7.impedimen. vlt. Nauar. loco citato. Sum. Angelica v. incestum §.5.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, q̃ el incesto con su propria parienta es impedimento del matrimonio, q̃ impide, y no dirime. Esto tiene Nauarro, y otros Doctores, que el cita, y entre ellos Panormitano, y esta tiene la suma Angelica, y comunmēte los Canonistas. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua de estilo de la curia Romana. Porq̃ quādo dispensa, q̃ los parientes, q̃ tuuieron copula se puedā casar, suele poner vna clausula, q̃ muerto el vno dellos, el q̃ quedare viuo no se pueda casar mas: luego señal es, que el derecho tiene por impedimento el incesto cō la propria consanguinea. Lo tercero, porq̃ el incesto cō la parienta de la muger se pone impedimento del matrimonio, por la grauedad del pecado, y mas graue pecado es el incesto cō la propria parienta, luego sera impedimento q̃ impide el matrimonio. Aduiertase lo primero, que algunos authores dizen, que aunque sea assi conforme a derecho: pero la costumbre esta en contrario, y que ansi ya no es impedimento. Esto dize el Maestro Soto en el lugar citado: pero lo contrario es mas seguro. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ dizen comunmēte los Doctores, q̃ el Obispo puede dispensar en el incesto cō la parienta de la muger, despues de contrahido el matrimonio, de suerte, q̃ no sea impedimento para pedir el debito conjugal. Ansi lo tiene

Cap. si duo 35. q. 6. & c. finali. 25. q. 8. ca. de incestis. 35. q. 3. c. si quis viduā. 32. q. 7.

Soto in 4. dist. 27. q. 1. arti. 2. Cayeta. v. matrimo.

Soto, y cita a Paludano, y Syluestro. La razon es, porque en estos casos no parece, que esta restricto el Obispo por el sumo Potifice. Y Cayetano, y otros Doctores comunmete enseñan que en el incesto con su propria parienta, y en los impedimentos q̃ impiden, y no, dirimen el matrimonio podra muy bien dispẽsar el Obispo. Lo mismo tiene Nauarro en el lugar citado. El qual dize, q̃ en el impedimeto de nuestra duda puede, y deue dispẽsar el Obispo, si se teme incõtinencia. Ya este proprosito trae Nauarro muchas cosas, diziendo, q̃ no esta en el vso pedir dispensacion para este impedimẽto. Vease Couarruuias, y Veracruz. A la razon de dudar se ha de responder, que de los derechos citados consta tener razon de impedimento el tal incesto, y esto por la grauedad de la culpa: de lo qual se responde a la razon de dudar, y tambiẽ a la confirmaciõ. Pero aduiertase, que donde no ay costumbre de pedir dispensacion del tal impedimẽto, no sera pecado casarse con el tal impedimento, porque la costumbre ha quitado la fuerça de la ley: pero dõde huuiere costumbre, y tuuiere fuerça, el tal impedimento sera pecado casarse con el tal impedimẽto.

Nauar. in Manu. ca. 22. n. 75. & 76. Co. sup. 4. decret. pa. 2. ca. 7. n. 6. Veracruz in specul. coniuga. pag. 23.

Toda via queda duda, si dõde ay costumbre de pedir dispensacion, sera pecado mortal contraer sin pedir dispensacion. En esta dificultad Nauarro, y Castro, y otros Doctores enseñan, que es pecado mortal. La razon destos authores es, porque es ley de la Iglesia, y la materia parece graue. Cayetano tiene, q̃ tan solamente es pecado venial, porque le parece que la materia no es tan graue. Esta sentẽcia parece mas probable, y mas conforme a razon.

Naua. vbi sup. n. 74 Castro li. 1. de lege penal. ca. 7. Caye. in summa. v. matrimo.

La segunda dificultad es, si el incesto con la propria parienta impide la peticion del debito conjugal despues de contraydo el matrimonio. La razon de dudar es, porque es impedimento para contraer el matrimonio: luego despues de contraydo sera impedimento para pedir el debito conjugal. Algunos Doctores tienen que impide la peticiõ del debito, y conuencese con la razon hecha.

A esta duda se responde, que no impide la peticion del debito de suerte, que no es pecado ninguno pedir el debito en el tal caso. Esto enseña el Maestro Soto, y cita a Syluestro. La razon es, porque en todo el derecho no se halla, que impida la peticion del debito conjugal.

Soto loco citato q. 1. art. 2. Syl. verbo matri. §. vltimo.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque el incesto con la propria parienta impida el matrimonio, pero no le dirime: por lo qual despues de contraydo el matrimonio no impide el vso del matrimonio. La tercera dificultad es, si esta pena, que se incurre por el incesto con la propria parienta, que es estar impedido para contraher matrimonio, se incurra luego antes de la sentencia del juez, o si es necessaria sentencia declaratiua del juez. La razon de dudar es, porq̃ otras penas no se incurren hasta ver sentencia de juez: luego tampoco esta. Panormitano, y otros Doctores tienẽ, que no se incurre hasta la sentencia del juez.

Panormi. in ca. literis de praesumptione, & c. 2. de poenite. & remissionib.

A esta duda se responde, ser mas probable, que el tal impedimento se incurre luego, antes de la sentencia del juez. Esto tiene Syluestro en el lugar citado. Prueuase, porque los demas impedimentos que se incurren, por delicto se incurren: luego antes de la sentencia del juez, como consta de todos impedimentos, luego lo mismo sera deste.

A la razon de dudar se responde por agora, que las penas priuatiuas se incurren antes de la sentencia del juez, como se vee en la descomunion, y irregularidad, y estos impedimentos son penas priuatiuas.

Tercera conclusion. El que se casa con vna monja queda impedido para el matrimonio, y el tal impedimento impide, pero no dirime, de suerte que el tal peca casandose: pero si se casa valido es el matrimonio. Esta conclusion tienẽ algunos Doctores, entre ellos Fray Manual Rodriguez. Prueuase esta conclusion del derecho, en el qual esta expressamente determinada. La razon es, por el delicto, y graue pecado, que es casarse cõ vna religiosa, que es esposa de Christo.

Manuel Rodriguez to. 1. sua Sum. capi. 227. con. 1. Capi. hic ergo & c. si quis. 27. q. 1.

Quarta conclusion. El que mata a su muger adultera con su propria authoridad particular, queda impedido para casarse con otra, pero no es impedimento dirimente: de suerte que peca casandose con otra, pero el matrimonio es valido. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el mismo lugar cõclusi 4. Prueuase del derecho. La razon es el delicto graue, que cometio matando a su propria muger. Aduiertase, que si matò a su propria muger adultera con authoridad publica, no incurre el tal impedimento: porque en realidad de verdad en el tal caso no peca matandola.

Ca. admo. 32. q. 1.

Quinta conclusiõ. Aquel q̃ por malicia baptiza a su hijo proprio para effecto de cõtraher parẽtesco espiritual cõ su muger, està impedido para contraher con otra, pero no es impedimento dirimente, de suerte que es pecado casarse, poro si se casa despues de muerta su muger, valido es el matrimonio. Esto enseña el mismo author conclusion. 8. Prueuase del derecho. La razon es la misma. Esto se entiende, quando lo haze por este fin particular, porque si lo haze con otro fin, aunq̃ no puede pedir el debito a su muger sin dispensacion, pero muriendo ella se puede casar con otra, pero este impedimento, no dirime el matrimonio.

Cap. de eo 30. q. 1.

Sexta conclusion. El que mata a vn Sacerdote, queda impedido para casarse, pero este impedimento no dirime el matrimonio. Esta conclusion cõ todas las tres passadas tiene la Glossa. Prueuase esta conclusion del derecho en este

Glos. c. qui presbyterum, de poenitẽtijs et remissionibus.

este capitulo, en el qual se determina esto. La razon es la grauedad deste delicto.

Capitulo XXIII. Del impedimento de la edad.

PRimera conclusion. Estando en derecho natural, solamente se requiere, que los contrayentes tengan vso de razon, para que el matrimonio sea valido. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque estando en derecho natural, solamente se requiere libre consentimiento, el qual pueden tener los que tienen vso de razon. De lo qual se sigue, que entre los infieles seria legitimo matrimonio, aunque no tuuiessen el tiempo determinado por la Iglesia, si los tales infieles tienen vso de razó, porque estos tales no estan subjetos a las leyes de la Iglesia.

Segunda conclusion. El tiempo legitimo para contraer matrimonio estando en derecho positiuo humano, en el varon es, que sea de catorze años, y en la muger q̃ sea de doze. Esto enseña el Maestro, y los Doctores, particularmente Soto, y los Iuristas, y Syluestro, Couarruuias, y otros muchos. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad, como se vee en el capitulo, quod sedem, de frigidis, & maleficiatis, y en otros muchos textos, que se traen en el tratado de matrimonio De todo lo que se dize en aquel lugar, y de los derechos, que se alegan se colige claramente, que es impedimento no solamẽte que impide, sino que dirime el matrimonio.

La dificultad es, quando se anticipa el vso de la razon, antes de aquel tiempo, si sea valido el matrimonio, estando en derecho positiuo. De suerte, que es la duda, si la malicia, o la prudencia puede suplir la falta de la edad. En esta dificultad el Maestro Soto en el lugar citado enseña, que no se atreueria a dezir que el tal es verdadero matrimonio, sino huuiesse auido copula carnal, o sino fuessen idoneos para la copula. Esta sentencia tiene Syluestro.

A esta dificultad se responde, que a mi parecer esta sentencia es la verdadera. La razon es, porque no ay texto que diga lo contrario, ni lo permita, y todo el derecho clama, que los contrayentes han de tener la tal edad: luego esto es necessario. Y esta sentencia tiene Couarruuias en el lugar citado, y otros muchos Doctores. De lo que toca a los desposorios, aunque se contrayan antes de la edad legitima, na ay tanto inconuiniente: porque los desposorios por muchos caminos se pueden deshazer.

Capitulo XXIIII. Del impedimento de la disparidad de la religion.

PRimera conclusion Certissima cosa es, que la disparidad de la religion es impedimento que dirime el matrimonio q̃ se sigue, de suerte que si vn fiel baptizado contrae matrimonio con el que no lo es, no es valido el matrimonio. Esto enseña Sácto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro, y los Theologos con el, particularmente Soto, y Graciano, y Syluestro, Nauarro, y Couarruuias, y otros Iuristas. Prueuase esta conclusion del vso comun de la Iglesia, y de la comun costumbre, la qual tiene fuerça de ley. Esto se guarda en toda la Iglesia Catholica, y parece que el Spiritu Sancto enseñò esto a la Iglesia desde el pricipio della. En confirmacion desta verdad algunos Doctores suelen traer el Derecho. Este impedimento dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo, y humano Ecclesiastico, segun la mas probable sentencia, de lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, donde se disputa esto extensaméte. Por lo qual el sumo Pontifice por algun gran bien de la republica Christiana, puede dispensar en el tal impedimento: porque es impediméto de derecho positiuo. Aduiertase, que si el sumo Pontifice dispensa, el tal matrimonio sera valido en razon de contracto, pero no en razon de Sacramento, porque el vno dellos no està baptizado, y el Baptismo es la entrada para los demas Sacraméto. Tambien se ha de aduertir, q̃ los desposorios entre los tales tambiẽ son irritos, y nulos si son absolutos, y hechos sin cōdicion, si el Papa dispensare. La razó es, porque el matrimonio no es valido: luego tampoco los desposorios absolutos, que se ordenã al matrimonio. Los cōdicionales si el Papa dispẽsare, segũ probable sentẽcia, son validos, como dize Soto, y Syluestro, de lo qual queda dicho arriba.

Segunda conclusion. El matrimonio de vn fiel baptizado con vna muger baptizada, pero herege valido es, y no es irrito, y nulo. Esta cō clusion enseña Sácto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro Soto, y Syluestro en los lugares citados, y esta es comun sentencia. En esta conclusion no hablamos del herege en quanto esta descomulgado, que de esso se trata en otra parte, sino del herege en quãto carece de Fè. Prueuase, porque no ay Derecho ninguno, ni costumbre vsada en la Iglesia, que irrite el tal matrimonio: luego valido es. Esto se confirma del Derecho, en el qual se determina esto. Aduiertase que ay algunas razones por las quales el matrimonio del fiel cō vna infiel, pagana, o Iudia, no sea valido por derecho positiuo, y el matrimonio de vn fiel con vna herege sea valido. La primera es, porque el primer matrimonio no podia ser Sacraméto, porque el como el vno sea infiel no baptizado, no es capaz de Sacramento, y era grandissimo inconueniente que vn fiel se casasse no haziendo verdadero Sacramento: pero en el segundo matrimonio es verdadero Sacramento, porque ambos son capaces de Sacraméto. La segunda razon

Margin notes (left): D. Tho. in addi. q. 58. art. 5. — ...a. in 4. ...stin. 35. ...etus q. ...nica. ar. ...t. Iuris. ...rit. tit. de despons. impuberi. ...l. verbo matri. 5. ...per. ...decreta ...um. p. 2. ...p. 5. n. 1. ...q. sequẽt. ...racta. de ...atrim. 1. 537. — ...yl. verbo matri. 5.

Margin notes (right): D. Tho. in addi. q. 9. art. 1. Magist. in 4. distin. 39. Soto q. 1. Gracia. in Decreta. 28. q. 1. & 2. Sylu. v. matrimo. 8. q. 10. Naua. in Man. c. 22. n. 48. Couar. super 4. Decretalium. p. 2. cap. 6. §. 12. cap. non oportet. c. cauete. 8. q. 1. Tract. de Matrimo. f. 540. — Cap. quanto, de diuortys.

razon es por el peligro de la Fè: porque en el matrimonio del fiel có la infiel ay gran peligro de la Fè, pero en el segundo no ay este peligro, o alomenos no ay táto: porque el herege estando baptizado està subjecto a la Iglesia, y la Iglesia le puede compeler a la Fè.

La dificultad es, si es licito que vn fiel se case con vna herege.

A esta duda se responde ser pecado mortal, si lo haze a sabiendas, esto enseña Sancto Thomas, y todos los Thomistas, y entre ellos Soto. La razon es, por el peligro que ay de que se le pegue la heregia: luego es pecado mortal grauissimo. Esto se cófirma, porque el herege peca mortalmente recibiendo el Sacramento de la Iglesia: luego el que se casa con la tal peca mortalmente, porque concurre a su pecado.

La segunda dificultad es, si el casarse con vno que està descomulgado haze inualido el matrimonio.

A esta duda digo lo primero, que el tal matrimonio es valido. La razon es, porque como se dize en la materia de excómunicatione, la descomunion no haze, que la recepcion, o el recebir el sacramento sea inualido, sino que sea ilicito: luego el tal matrimonio valido es.

Digo lo segundo, que es pecado mortal cótraher matrimonio có el tal, porque es participar en cosa sagrada con el descomulgado.

Tercera conclusion. Entre los infieles ay verdadero matrimonio, en quanto es contracto natural, pero no en razon de Sacraméto. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmẽte Fray Manuel Rodriguez, Soto, y Nauarro, y otros. Pruuase lo primero del cap. Gaudemus, de diuortijs, dóde se determina esto. Lo segúdo se prueua có la razó de S. Thomas en el lugar citado.

D. Tho. in add. q. 59. articu. 1. Fr. Man. Rodri. in Sum. to. 1. ca. 228. Soto in 4. d. 29. Na. in man. c. 22. n. 48.

Siguese lo primero, que entre dos infieles, aunque sean de diuersas sectas, como Iudio, y pagano puede auer verdadero matrimonio, como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el tercer argumento. Porque ninguna infidelidad es impedimento para irritar, o anular el matrimonio. Verdad es que por ley positiua de los mismos infieles se podria irritar el tal matrimonio. Podrian los Turcos hazer ley, que el matrimonio que se hiziesse con Iudia no fuesse valido.

Siguese lo segundo, que si los Iudios, o infieles se casassen en los lugares prohibidos por derecho diuino, y natural, el tal matrimonio no seria valido. Consta lo primero del Derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque el derecho natural y diuino obliga a todos.

Cap. de infideli. de consang.

Siguese lo tercero, que si los infieles se cóuiertẽ a la Fe estádo casados en la infidelidad, casados se quedá siendo Christianos. La razon es, porque el matrimonio hecho en la infidelidad fue verdadero matrimonio: luego despues de conuertidos verdadero matrimonio se queda, y verdaderamente estan casados.

La primera dificultad es, si dos infieles casados se cóuierten a la Fe, y se baptizan: si luego el tal matrimonio tiene verdadera razon de Sacramento sin boluer a consentir de nueuo. La razon de dudar es, porque en el tal caso por el mismo caso que se baptizan es matrimonio entre fieles baptizados: luego tiene verdadera razon de Sacramento.

A esta dificultad se respóde, q̃ por baptizarse tan solamente el tal matrimonio no tiene verdadera razon de Sacraméto que dè gracia. La razon es, porque el Sacraméto de la nueua ley ha de ser señal sensible, y en el tal caso no ay ninguna señal sensible: luego no ay Sacramento que dè gracia.

A la razon de dudar se ha de responder, que puede auer matrimonio entre los fieles baptizados, sin que sea Sacramento.

La segunda dificultad es, si estos tales que se conuierten a la Fè, puedẽ hazer, que el tal matrimonio fuesse verdadero Sacramento. La razó de dudar por la parte afirmatiua es, porque estos tales pueden renouar los consentimientos, y declararlos por señales exteriores delante del parrocho y testigos, y cóforme a las leyes de la Iglesia, luego en el tal caso tendra verdadera razon de Sacramento. En esta dificultad es sentencia de algunos Doctores, que quando renueuan los consentimientos delante del parrocho, y testigos, tiene el tal matrimonio verdadera razon de Sacraméto. De suerte que no luego en conuirtiendose, y baptizando se tuuo verdadera razon de Sacramento, sino despues quando se renouaron los cósentimientos, y se declararon. Esta senté cia se puede declarar con vn exemplo de vna opinion probable. El matrimonio que se haze en ausencia, y por procuradores, tiene verdadera razon de contracto natural, pero no tiene razon de Sacramento, hasta q̃ en presencia delãte del parrocho, y testigos bueluen a renouar los cósentimentos. Esta sentencia tiene Syluestro, y algunos expositores de S. Thomas. Segun esta sentencia se ha de dezir, q̃ los tales que se conuierten a la Fè, estan obligados a renouar los consentimientos, y contraher conforme a las leyes de la Iglesia.

Syl. verbo matri. 8. q. 10. l. 2.

La segunda sentencia totalmẽte es opuesta a esta, que los tales si se cóuierten a la Fè, aunque mas renueuen los consentimiétos, y se casen segun la forma de la Iglesia, no hazen verdadero Sacraméto de matrimonio. Esta senten cia tienen muchos discipulos de S. Thomas: la razó es, porque estos tales aunque mas renueuen los consentimientos, no hazen verdadero contracto matrimonial, porque en realidad de verdad esta ya hecho: luego no puede tener

razon

razon de Sacramento. Porq̃ la razon de Sacramento està junta con la razon de contracto. Esto se confirma, porque aunque mas renueuen los consentimientos, y digan palabras para casarse, no ay nueuo cōtracto de matrimonio, ni nueua tradiciō de los cuerpos, ni nueuo lazo, luego no ay contracto matrimonial, y por consiguiente no ay razon de Sacramento.

A esta duda se responde que ambas sentencias son probables por los authores que las tienen, y las razones que se hazen en fauor de cada vna dellas. De qualquiera de las razones hechas en fauor de las sentēcias se puede responder facilmēte a la razon hecha por la contraria sentencia.

Quarta conclusion. El matrimonio de los infieles no se deshaze, porque el vno dellos se conuierta a la Fè, y mucho menos si se cōuierten ambos. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Prueuase lo primero del derecho, que determina esto. Lo segūdo, porque la gracia y la Fè no destruyē la naturaleza, sino antes la perficionan, como lo dizen todos los Theologos: luego siendo el matrimonio de su naturaleza indissoluble no se ha de deshazer, porque el vno, o ambos se conuierta a la Fè. Aduiertase lo primero, que en el tal caso no està prohibido por derecho diuino, que el que se conuierte a la Fè permanezca con el infiel. La razon es, porque el dominio de su proprio cuerpo le tiene toda via el infiel: luego el vso del matrimonio cō el tal, y el permanecer con el no es prohibido por fuerça, y virtud del derecho diuino. Aduiertase lo segundo, que quādo huuiere esperança de cōuertir el compañero infiel sera consejo permanecer cō el. La razon es, porq̃ es medio licito, y puede ser ocasion de vn gran bien, qual es la conuersion del infiel: luego es consejo, y assi lo dize el Apostol S. Pablo. Y tengo por cierto, que si tuuiesse certissima esperança de conuertir el compañero infiel auria obligaciō de permanecer con el por algun tiempo, y que esto caeria debaxo de precepto. Porque en el tal caso la charidad, y correctiō fraterna obligaria a otro qualquiera: luego mucho mas obligarà a el casado, que està obligado a amar mas a la muger. Aduiertase lo tercero, que quādo no ay esperança de conuertir el compañero infiel, no ha de permanecer con el tal. La razon es, porq̃ de la tal cohabitaciō mas se puede temer peligro que esperar la conuersion: luego en el tal caso no ha de permanecer con el. Por lo qual la Iglesia ha establecido y hecho ley, que el que se cōuierte a la Fè se aparte del cōpañero infiel, porque la Iglesia tiene atencion a lo que regular y comunmente acontece. Y no es licito hazer contra estas leyes, sino es en dos casos. El primero es, quādo en breue tiēpo se espera la conuersiō del otro. El segundo es, quādo no se puede apartar sin manifiesto peligro de muerte. Porq̃ esta ley humana no obliga con peligro de muerte.

D. Tho. in addi. q. 59. articu. 3. Cap. Gaudemus, de diuortijs.

1. Cor. 7.

Concilio Tolet. 3. cap. 14. & Concilio Tolet. 4. cap. 62.

Sexta conclusion. Certissimo es, que el fiel conuertido puede muy biē dexar la muger infiel quāto a la cohabitacion, aunq̃ la tal quierā cohabitar sin injuria del Criador: de suerte que por recebir la Christiana religiō el cōuertido queda libre de la obligacion, q̃ tenia de cohabitar con su muger. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y entre ellos el Maestro Soto. La razon es, porque el adulterio carnal quita la obligacion de cohabitar y libra della, y tambien de pagar el debito conjugal, aunq̃ no se deshaze el matrimonio, y la infidelidad es vn adulterio mayor y espiritual: luego libra desta obligacion. Aduertase q̃ este es priuilegio que concedio Christo nuestro Señor a los q̃ se cōuiertē en fauor de la Fè, porq̃ regularmente de la tal cohabitaciō auia peligro de la Fè.

D. Tho. in addi. 1. q. 59. art. 4. Soto in 4. dist. 39. q. vni. ar. 3.

La dificultad es, quando el vno se conuierte a la Fè, y el otro queda en la infidelidad, pero quiere cohabitar sin injuria, y contumelia del Criador, si en el tal caso se deshaze el matrimonio quanto al vinculo. La razon de dudar es, porque el que se conuierte a la Fe, y se baptizō, muere a la vida primera, como dize Sancto Thomas en el lugar citado: luego queda libre no solamēte de la obligaciō de pagar el debito conjugal, y de cohabitar, sino tambien del vinculo matrimonial.

A esta dificultad el Maestro Victoria enseña que se deshaze el matrimonio, tiene la en vnos escriptos sobre las adiciones. Esta misma sentēcia tiene el Author del Espejo de los casados, y el Maestro Soto.

Spec. coniug. 2. p. 29. Sot. 4. dist. 39. q. vni. ar. 4.

A esta duda se ha de dezir, que en ninguna manera se deshaze el matrimonio quanto al vinculo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores arriba citados. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, como consta de la Scriptura, y razon natural. Y no ay lugar de la misma Scriptura que afirme, que en el tal caso se deshaze el matrimonio: luego no se deshaze.

Aduiertase, que esto se entiende, aunque el infiel fuesse vicioso, y molesto a la muger como no le haga mal por la religiō que professa. De lo qual se sigue, que en el tal caso el que se conuierte no se puede luego casar con otra.

A la razon de dudar se respōde, que aquella es congruencia de S. Thomas para declarar el priuilegio de Christo, pero no conuence que luego el que se conuierte, y se baptiza queda libre de las obligaciones del derecho natural, y anssi no queda libre del vinculo matrimonial.

Septima cōclusion Si el infiel no quiere cohabitar sin contumelia del Criador, porq̃ dize blasphemias, y procura boluerle a la infidelidad, en el tal caso puede el fiel apartarse, y casarse

casarse

sarse con otra. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la questiō citada en el articulo quinto. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad, y todos los Iuristas lo tienē ansi. Lo segūdo se preueua con la authoridad, y tradiciō de la Iglesia q̃ siēpre lo enseña ansi. Pero aduiertase, q̃ tres maneras de pecados cuētā los Doctores, q̃ puede auer de parte del infiel, para que se deshaga el vinculo matrimonial. La primera manera es, si el infiel se aparta de suerte, q̃ no quiere cohabitar con el fiel. La segūda manera es, si quiere cohabitar, pero con cōtumelia del Criador, esto es blasphemādo a Dios, o a Christo, ò no suffriēdo sus alabāças. La tercera es, si aunq̃ no blasphema, pero con violencia, y coaction trae el compañero fiel algun pecado mortal. De todo esto se ha de ver mi tratado de matrimonio

Ca. quāto. & ca. gaudemus, de diuor. cap. si infidelis. 28. q. 2

Toda via queda dificultad, si es licito al infiel q̃ se aparta casarse con otra. La razō de dudar es, porque si esto fuesse verdad de su malicia, y pecado sacaria prouecho, q̃ es apartarse de la muger fiel q̃ le es odiosa. En esta dificultad se ha de suponer lo primero, q̃ antes que se deshaga el matrimonio no es licito, que el fiel que se aparta se case con otra. Esto es cierto, y si se casa no vale el tal matrimonio. La razō es, porque aun el primer matrimonio no esta deshecho: luego no se puede casar otra vez, porq̃ dos matrimonios juntos no los puede auer.

Tract. de matrimo. pag. 566.

Lo segundo se ha de suponer, que despues de deshecho el matrimonio, que se celebrò en la infidelidad, si el infiel se casare otra vez valido sera el tal matrimonio, porque ya se deshizo el primer matrimonio.

Lo tercero se ha de suponer, que si despues de deshecho el matrimonio, el infiel se cōuierte a la Fè puede muy bien contraher otro matrimonio sin pecar. Esto tambien es cierto.

Toda la dificultad es, si despues de deshecho el matrimonio es licito al casado infiel antes que se conuierta a la Fè contraher otro matrimonio. Algunos Doctores dizen, que no es licito por la culpa, que cometio apartandose de la muger fiel, y en pena del pecado le està prohibido sopena de pecado mortal el casarse otra vez. Esto tiene Alberto, Magno, San Buenauētura, Ricardo de Mediauilla, y la Glossa, la qual siguē los Iuristas, y el Maestro Soto.

Alber. in 4. dis. 29. art. 9. ad. 6. Bona. ead. d. pag. 2. q. 2. Ricard. ead. artic. 2. q. vlt. Glos. in Can. si infidelis. 28. q. 2. Soto ead. ct. q. vni. ar. 4. dub. 1.

A esta duda se ha de responder, que los infieles no subjectos a los principes Christianos licitamēte en el tal caso pueden cōtraher otro matrimonio, pero los subjectos a los Principes Christianos, no pueden contraher otro matrimonio. La primera parte se prueua, porque en el tal caso no està prohibido por derecho diuino ni humano el casarse segunda vez despues de deshecho el matrimonio. Luego licito es casarse. Que no estè prohibido por derecho diuino es cosa notoria, y que no lo estè por derecho humano es cosa clara, porque los tales infieles no estā subjectos a los Principes Christianos, ni a las leyes y mandatos de la Iglesia.

La segūda parte se prueua del vso, y costūbre de la Iglesia q̃ tiene fuerça de ley, la qual prohibe los tales matrimonios a los tales infieles en pena del pecado, q̃ cometē contra la ley natural del matrimonio. De suerte q̃ aunq̃ no ay texto q̃ lo diga, ay vso, y costūbre como lo afirmā todos los Theologos, y Iuristas.

Toda via queda dificultad por fuerça de que derecho se deshaze el matrimonio en el tal caso, y quando se deshaze.

A esta duda digo lo primero, q̃ se deshaze por el beneplacito de Christo, que dispensa en el tal caso en la dissolubilidad del matrimonio. De suerte que como dispenso Christo en la dissolubilidad del matrimonio por el voto solemne de la religion, ansi tambien dispensa en el tal caso. La razon de dispensar es, porque los hombres imperfectos no se han de obligar a actos heroycos quales son, guardar perpetua castidad, y los que se conuierten nueuamēte a la Fè, no los auian de obligar a guardar perpetua castidad: luego conueniēte cosa fue q̃ quando se conuierten a la Fè, y el cōpañero no quiere viuir, y cohabitar sin cōtumelia del Criador, que el matrimonio se deshiziesse. Otras razones se puedē ver en mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 569.

Acerca de lo segundo algunos Doctores enseñan, que en el punto que se aparta el infiel, y no quiere viuir y cohabitar sin injuria del Criador se deshaze el matrimonio. Esta sentēciā tiene el Abad, y la Glossa, y muchos Theologos, y entre ellos Ricardo, y Scoto, y otros

Abbas. ca. quando, de diuort. Glos. in cā si infidelis. Rica. in 4. d. 39. ar. 2. q. 2. Scot. ibid.

A esta duda se responde, ser mas aparente y mas probable, que no se deshaze el tal matrimonio hasta que se contrahe otro matrimonio, y esto es para mi cierto. Esto enseña Sancto Thomas, y San Antonino, y Syluestro, y comunmente los Doctores. Prueuase del derecho en el qual claramente se significa esto.

D. Tho. in add. q. 59. art. 5. Anton. 3. p. tit. 1. c. 6. Syl. v. matrimo. 8. impedi. 10. capit. Gaudemus de diuort.

Lo segundo se prueua con razon, porque si el tal infiel que se apartò, y fue contumelioso y injurioso a su Criador se cōuierte antes, que el fiel se case otra vez, està obligado el fiel a boluer a el, y cohabitar con el, lo qual puede hezer sin nueuo consentimiento, y sin nueuo cōtracto de matrimonio: luego señal muy clara es, que el matrimonio primero no se deshizo hasta que se celebrò el segundo matrimonio. Veanse otras muchas cosas a este proposito en el lugar citado de mi libro.

Cap. XXV. Del impedimento que llaman vxoricidio, esto es matar la propria muger, que es vna manera de crimen.

PRimera conclusion, licito es al varon acusar la muger en el tribunal secular de adulterio, y executar en ella la pena de la ley declarada

rada por el juez Entiẽdeſe q̃ ſerá licito hazien dolo mouido de zelo de la juſticia, y no por odio, o aborreſcimiento, o por vengarſe. Eſta concluſiõ es de S. Thomas, y de todos ſus diſcipulos. La razon es, porque es licito acuſar del homicidio, y de otros delictos, teniẽdo las deuidas circunſtancias, luego tãbien ſera licito acuſar la propria muger, y ſi fuere neceſſario matarla cõ ſu propria mano como miniſtro del juez, de lo qual ſe ha de ver mi tratado de matrimonio. Pero aduiertaſe, que la tal acuſacion no ſe puede hazer en el tribunal Eccleſiaſtico porque la Igleſia no vſa de cuchillo material.

D. Tho. in add. q. 60.

Tracta. de matrimo. p. 675.

Segunda concluſion, ſi el marido mata la muger adultera aunque la halle en el miſmo adulterio, no lo haziendo como miniſtro de la juſticia, y deſpues de la ſentẽcia, peca mortalmente, y es homicida. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque mata a ſu propria muger con ſu propria authoridad, luego peca mortalmente. Verdad es, que como dize el Angelico Doctor, y el Maeſtro Soto, y Couarruuias, y todos los Iuriſtas, permitido es al marido por las leyes el matarla quando la halla en el proprio adulterio, de ſuerte que no le caſtigã con las penas de los homicidas, que alli trae la ley. Pero aduerte Couarruuias, que el marido que anſi mata a la muger adultera con ſu propria authoridad, pierde la dote, y los demas bienes, que por la ley ſe le adjudican al marido por el adulterio. Pero ſi la mata cõ la authoridad publica adquiere la dote, y las arras. Eſto miſmo tiene el Padre Maeſtro Soto, y a eſte propoſito trae el Maeſtro Soto la ley de Toro.

Soto in 4. diſt. 37. q. vnic. ar. 3. Cou. ſuper 4. p. 2. ca. 7. §. 7. nu. 6. & 7.

Tercera concluſion, el vxoricidio por fuerça, y virtud del eſtatuto de la Igleſia impide el matrimonio. De ſuerte que quando el marido mata la muger por odio que le tiene, ó por el adulterio que ha cometido, queda impedido para caſarſe, pero ſi ſe caſa, valido es el matrimonio. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, Syluestro, y Nauarro. La razon deſte eſtatuto es, porq̃ parece q̃ el q̃ matò vna muger no merece caſarſe cõ otra. Verdad es q̃ los Doctores cõ Sancto Thomas enſeñan comunmente, que ſi ſe teme de ſu incontinencia, es bien diſpenſar con el para que ſe pueda caſar.

D. Tho. in add. q. 60. articul. 2. Sylu. ver. matr. 7. q. 6. Nau. in Ma. c. 22. num. 46.

La dificultad es, ſi ſera pecado caſarſe con el tal impedimento ſin diſpenſacion ninguna. En eſta dificultad Cayetano enſeña, que no es pecado mortal caſarſe con el tal impedimento ſin diſpenſacion: otros Doctores enſeñan, que no es pecado, ni venial, porque las leyes que hablan deſto, y el Derecho Canonico eſtà abrogado por la contraria coſtumbre.

Cayeta. v. matrimo.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que eſtas ſentencias ſon bien probables por la authoridad de los Doctores que las tienen, y por las razones que ſe hazen en ſu fauor. Aduiertaſe, que por lo menos es cierto que el Obiſpo puede diſpenſar en el tal caſo.

Quarta concluſion. Cierta coſa es, que el vxoricidio (eſto es, el crimẽ de matar la propria muger,) en algunos caſos no ſolamẽte impide, ſino dirime el matrimonio, q̃ ſe contrahe. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, y Nauarro en el lugar citado, y Syluestro, y el Maeſtro Soto en el lugar citado. Eſta cõcluſion ſe ha de probar de algunos caſos en que conforme a Derecho eſte delicto dirime el matrimonio. El primer caſo es, quando vno de los caſados mata al otro por tercera perſona, en el tal caſo no puede auer matrimonio entre el otro q̃ queda, y la tercera perſona, y eſte es impedimento perpetuo. El exemplo es. Vna muger caſada concierta con vn hombre que mate a ſu marido, y de hecho le mata, entre eſta muger, y el q̃ matò a ſu marido no puede jamas auer matrimonio. Eſto enſeña Cayetano, y Nauarro, y Syluestro en el lugar citado diz. Prueuaſe del derecho en el qual eſtà determinado eſte caſo.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 9.

El ſegundo caſo es. Si alguno mata a ſu propria muger para contraher con aquella con la qual auia adulterado, no puede auer matrimonio entre el, y la adultera ſin diſpenſacion del ſumo Pontifice. Eſte impedimento conſta de homicidio mezclado con adulterio, y haſe de entender, quãdo la mata por ſi miſmo, o por otra tercera perſona. Eſte caſo ponẽ todos los Doctores particularmẽte los arriba citados. Prueſe del Derecho en el qual ſe determina eſto.

Cayeta. in ſum. ver. matrimo. impedi. 5. Nauar. in Ma. c. 22. num. 46. Cap. laudabile, de cõuerſione coniugat. Cap. ſuper hoc, de eo qui duxit in matrimoniũ, & cap. & cau. ſiquis viuentis. 31. q. 1.

Acerca deſte caſo es la duda, ſi ſe ha de entender, quando la muerte ſe ſiguio con animo de contraher matrimonio. La razon de dudar es, porque en todo el derecho poſitiuo no ſe pone por condicion, que ſe ſiga la muerte con animo de cõtraher matrimonio: luego eſto no es neceſſario.

En eſta dificultad por la razõ hecha, Cayetano, y otros authores enſeñan, que es impedimento dirimente, aunque no ſe aya ſeguido la muerte con aquel animo, y intencion de contraher matrimonio. Y eſta ſentencia no es del todo improbable.

A eſta dificultad ſe hã de reſponder, que es muy mas probable lo contrario. De ſuerte, que ſi a caſo mataſſe, o con ignorancia, no es impedimento que dirime el matrimonio, y es neceſſario que el homicidio ſe haga con animo, y con intencion de cõtraher matrimonio. Eſto enſeñan muchos Doctores, particularmente Syluestro en el lugar citado. Y cita por eſta ſentencia a Bernardo, y Hoſtienſe en el capitulo, ſuper hoc, & in capitulo laudabilem, y lo miſmo tiene Nauarro en el lugar citado. Prueuaſe de los Derechos, en los quales ſe ſignifica ſer neceſſaria la tal intẽcion, como ſe puede ver en mi tratado de matrimonio.

Eſto

Esto se cõfirma, porque estos derechos son rigurosos, odiosos, y penales: luego hanse de restringir. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que en los mismos Derechos se significa ser necessaria esta condicion por las razones dichas.

Aduiertase lo que dize Nauarro en el lugar citado, que la muerte de alguno de los casados por causa de contraher con el otro, la qual se hizo de consentimiento de ambos, impide perpetuamente el matrimonio, aunque el vso dellos fuesse infiel, y se huuiesse causado la muerte para procurar su cõuersion, y cita el capitulo, laudabilem. De suerte q̃ sola la muerte con estas cõdiciones impide, y dirime el matrimonio, aunq̃ no aya adulterio de por medio. Pero si la muerte se sigue con consentimiẽto de sola vna parte, no basta, sino ay tambiẽ adulterio, y cita el capitulo, super eo, y algunos Doctores, y dize ser esta sentencia comunmente recebida.

El tercer caso es, si alguno viuiendo su propria muger, da la Fè, y palabra de cõtraher matrimonio a aquella con la qual cometio adulterio. En este caso no puede auer matrimonio entre aquel q̃ dio la Fè, y palabra, y la adultera. En esto cõuienen todos los Doctores citados. El exemplo es, si vn hombre casado tratasse con vna muger, y tuuiesse copula carnal con ella, dandole su Fe, y palabra de casarse cõ ella en muriẽdo su muger. En el tal caso no puede auer matrimonio entre este tal, y aq̃lla a quiẽ dio la palabra. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto: de lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. De suerte, q̃ es impedimento, q̃ dirime el matrimonio el adulterio junto con la palabra, y Fè dada de casarse con la tal muger, y no basta qualquier cosa destas por si.

Ca. significauit, & ca. ex litteris, de eo, qui duxit in matrimonium quam pol. per adulterium. & c. 1. 31. q. 1.

Acerca deste caso se deue aduertir, q̃ ha de tener copula carnal auiẽdole dado la Fè, y palabra de casarse cõ ella en muriẽdo se su muger.

El quarto caso es, si alguno viuiendo su propria muger se casa de presente cõ otra, no puede auer matrimonio perpetuamente entre los dos si precedio cõpula carnal. De suerte que ha de auer dos cosas: la vna es la copula carnal, y la otra el contracto segundo de matrimonio. Aduiertase que es impedimento dirimẽte, si la muger sabe q̃ es casado, porque si lo ignora, no sera impedimento dimente. Esto enseñan todos los Doctores citados: prueuase del Derecho, en el qual se determina esto.

Ca. ex litterarum. & c. 1. & ca. vnus. de eo qui duxit in matrimoniũ quam polluit per adulteriũ.

Capit. XXI. Del impedimento, que nace del rapto.

Primera conclusion. El que arrebata la desposada agena no puede casar cõ ella, ni con otra, y es impedimento que dirime el matrimonio. Esto enseñan comunmente los Doctores Prueuase del Derecho, en el qual està determinado esto. La razon es, porque esta es conuenientissima pena del tal delicto.

Cap. statutum. 27. q. 2.

Segunda conclusion. El que arrebata otra qualquier muger soltera, no puede casarse con ella miẽtras estuuiere en su poder. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. De suerte que es impedimento dirimente mientras estuuiere en su poder. Prueuase del Concilio Tridentino, que lo ordena ansi. La razon es, porque en el tal caso se puede presumir, que no ay plena libertad para el cõsentimiento, que es necessario para el matrimonio: luego conuenientissima cosa fue, que se irritasse el matrimonio por aquel tiempo.

Conc. Trid. sess. 24. ca. 2.

Aduiertase, que si ella no estuuiere en su poder, sino en lugar seguro donde pueda libremente consentir, si dixere libremente, que se quiere casar con el, entonces serà valido el matrimonio, porque no es impedimento dirimente, sino es mientras esta en poder del q̃ la arrebatò: pero en el tal caso quedara subjecto a las penas puestas en Concilio Tridentino.

La primera dificultad es, quando se dirà que vna muger es arrebatada para effecto de ser inualido el matrimonio mientras està debaxo de su poder, y en particular, si basta, que se saque de casa de su padre contra voluntad del, aunque ella consienta en el arrebatamiento. La razon de dudar es, porque en el tal caso, nĩ el arrebatamiento, nì el matrimonio, es inuoluntario: luego el tal matrimonio valido es.

A esta dificultad digo lo primero, que arrebatada en rigor de Derecho se llama aquella q̃ con alguna manera de violencia sacan del lugar donde estaua, de suerte que estè en su poder. Esto parece, que determina el Concilio Tridentino en el lugar citado, en el qual significa, q̃ por estar en su poder no tiene sufficiente libertad, y seguridad.

Digo lo segũdo, que en el caso sobredicho la tal muger se llama arrebatada. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque en el tal caso no parece, que tiene la plena libertad para el contrato del matrimonio. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque consienta la muger en el arrebatamiento, y en el matrimonio: con todo esto se dize arrebatada, y no vale el matrimonio miẽtras esta en su poder, porq̃ se presume, que no ay entera libertad, y por otras razones, que tuuo el Concilio. De lo qual se colige, que el tal incurre en las penas puestas por el derecho del Concilio Tridentino.

D. Tho. 2. 2. q. 154. ar. 7.

La segunda dificultad es, en caso q̃ vna muger donzella enamorada de vn mancebo q̃ vio, se salio de su casa, y se fue tras el, y tuuo copula con ella, si en el tal caso la tal muger se llamara arrebatada, de tal suerte, q̃ el matrimonio entre el tal mãcebo, y ella no sea valido mientras

tras

tras està en su poder, y si incurre las penas puestas en el Concilio Tridentino contra el que arrebata. La razon de dudar es, porque en el tal caso esta fuera de la casa de su padre, y parece, que no tiene libre consentimiento.

A esta duda se responde, q̃ en el tal caso no se dize arrebatada, y assi sera valido el matrimonio, y el tal moço no incurre las penas puestas cõtra el que arrebata. Esto enseña Sancto Thomas, y Nauarro. La razon es, porque en el tal caso ella misma de su propria voluntad se fue tras el mancebo, y el no la saco de casa de sus padres. De suerte, que en aquel caso cometio pecado de estupro teniendo copula carnal con ella, pero no peco pecado de rapto. Por lo qual en el tal caso no deue de ser condenado cõ las penas del rapto, sino del estupro que son menores, de lo qual se responde a la razon de dudar.

D. Tho. locitato. Naua. lib. 5. consi. tit. de raptu. cõs. unico.

La tercera dificultad es, si ay que no vale el matrimonio entre el que arrebata y la arrebatada mientras esta en su poder, si valdràn los desposorios de futuro. La razon de dudar es, porque en el Concilio Tridẽtino tan solamente se irrita, y anula el matrimonio entre los tales: luego el desposorio sera valido.

Esto se confirma, porque es muy probable sentencia, que los desposorios de futuro celebrados por miedo, que cae en varon constante son validos aunq̃ no sea valido el matrimonio, y lo mismo es del desposorio de futuro clãdestino: luego en nuestro caso aunq̃ no sea valido el matrimonio, seran validos los desposorios.

En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores han querido dezir, que los desposorios seran validos en el tal caso, y esta sentencia no es muy improbable, porque los desporios de futuro por muchos caminos se pueden deshazer, como en los exemplos puestos en la confirmacion.

A esta duda se ha de responder, ser muy màs probable, y casi cierto, que el tal desposorio no es valido. Esto tiene Nauarro, y F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque los desposorios son como preambulos, y antecedentes al matrimonio: luego si el matrimonio entre los tales no es valido, tampoco lo seran los desposorios. Esto se confirma, porque en el tal caso no es valido el matrimonio, porque parece que ay falta de libertad: luego tampoco seran validos los desposorios por la misma razon. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Naua. lib. 4. cõs. cõs. 3. Manu. Rodrig. in Sum. tomo 1. ca. 230. conclu. 1.

La quarta dificultad es, si en las prouincias, donde no està recebido el Concilio Tridentino, viendolo y consintiendolo el Papa, basta q̃ la donzella arrebatada libremente consienta, aunque no este apartada en el lugar seguro del que la arrebatò para q̃ sea valido el matrimonio. La razon de dudar es, porque parece que no es libre del todo el consentimiento: luego no es valido el matrimonio.

A esta duda se ha de responder, que auiendo libre consentimiento, y mutuo de ambas partes, valido es el matrimonio. Esto tiene Henriquez citando otros graues Doctores, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque el tal impedimento està puesto por el Concilio Tridentino: porque conforme al derecho antiguo no era impedimento, y el Concilio Tridentino no obliga en aquellos lugares: luego el tal matrimonio, valido es. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso ay suficiente consentimiento, y bastante libertad para contraher matrimonio, sino fuera por la prohibicion del Cõcilio Tridentino, la qual no tiene lugar en el tal caso.

Henri. lib. 12. de impe. matri. c. 14. n. 4.

La quarta duda es, si este decreto del Concilio Tridẽtino tiene lugar quando vna muger fuerte y robusta arrebatasse a vn hombre afeminado y de poca fuerça. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino siempre habla del arrebatador respecto de aquella q̃ es arrebatada: luego al contrario no ha lugar. En esta dificultad la primera sentencia es, q̃ es lo mismo quando la muger arrebata. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado. La razon es, porque donde ay la mesma razon ay la mesma disposicion de derecho, y en el tal caso es la mesma razon: luego hase de entender que el Derecho dispone lo mismo. La segunda sentencia es, q̃ no es lo mismo, ni esta anulado el tal matrimonio. La razõ es, porque el Derecho tan solamente tuuo atencion, a lo que comun y regularmente acontece, y esso quiso prohibir è impedir. Y regular, y comunmente el varon es el que arrebata, y que tiene fuerça para esso. Y por esta razõ tan solamente irritò y anulò el matrimonio quando el varon arrebata la muger, y no al contrario.

A esta duda se ha de responder, que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir por las razones hechas por cada vna destas.

Vltimamente se ha de aduertir, que el que arrebata vna muger queda infame sino se casa con ella, pero casandose con ella no queda infame. La razon es, porque si quedara infame la arrebatada, quedara necessitada a casarse con vn hombre infame, lo qual es contra la libertad del matrimonio. Esto tienen los modernos Canonistas, y particularmente Couarruuias. Prueuase del Concilio: porque si se lee atentamente, se vera ser esta su intencion. De lo qual se infiere que casandose este hombre con ella queda libre de las penas q̃ el Derecho pone cõtra los raptores. Por lo qual todos los bienes del se han de dar a la desposada, porque confiscandose seria hazer contra la libertad del matrimonio.

Coua. 2. p. desposa. ca. 7. §. 4. nu. 10.

Addit. i Cap.

Cap. XXVII. de las cosas que necessariamẽte se han de poner en la suplica, para q̃ sea valida la dispensacion q̃ se haze en los impedimentos del matrimonio.

ANtes q̃ se passe mas adelante a declarar, mas impedimentos, sera necessario tratar algunas cosas pertenecientes a las dispensaciones, que haze el sumo Pontifice sobre los impedimẽtos q̃ son de derecho positiuo. Porque en estos solos puede el Papa dispensar.

Primera cõclusion. Quando ay impedimento que dirime el matrimonio de derecho ordinario, cierta cosa es, q̃ solo el Papa puede dispensar, como en el impedimento de consanguinidad, o afinidad. Esta cõclusion tienen comunmente los Doctores, particularmente Syluestro, y Nauarro, y Couarruuias. Prueuase del vso comun de toda la Iglesia: semejantes dispensaciones siempre se piden al sumo Pontifice. Esto se entiende, como deziamos, absolutamente: porque hablando de casos particulares diremos: luego mas en particular.

Sylu. ver. matr. 6. q. 5. Nau. in ma. ca. 22. nu 84. & 85. Coua. 4. dec. pa. 2. ca. 6. §. 10. n. 11.

La dificultad es, si en algun caso particular puede el Obispo, o el Abad q̃ tiene jurisdicion espiritual dispensar en algun impedimento dirimente, qual es el de consanguinidad, o afinidad, o otro semejante. El caso particular, q̃ se suele disputar es quando dos se casaron con buena Fè, pensando q̃ no tenian impedimento dirimente, porq̃ era oculto el tal impedimento, y agora si se deshiziesse auria mil inconuenientes, y no seria facil acudir al sumo Pontifice. En este caso y otros semejãtes ay dos opiniones entre los Doctores. La primera sentencia es, q̃ en el tal caso puede dispẽsar el Obispo, o el Abad que tiene jurisdicion Episcopal. Esta sentencia tienen muchos Doctores, la suma Angelica, Syluestro, y la suma Armila, la Tabiana, y Nauarro, y esta sentencia dize que tuuo Cano. La razõ desta sentẽcia es, porq̃ no es creyble q̃ el Papa quiera q̃ los tales cõtrahentes queden enlazados. La segunda sentẽcia es que solo el Papa puede dispensar en el tal caso. Esto tiene Soto Cordoua, y otros muchos Doctores. La razõ desta sentẽcia es: porq̃ el Obispo no puede hazer cõtra los Canones del Põtifice, o del Concilio general, ni dispẽsar en ellos, sino tiene para esto facultad expressa, y los decretos, q̃ ponen los impedimẽtos dirimẽtes sõ del Papa, ò del Cõcilio general: luego no puede dispensar en ellos sino solo el Papa.

Angel. v. dispẽsatio. 5. Syl. nu. 15. & ver. matr. 6. q. 6. Armil. v. dispẽsatio. n. 20. Tabi. n. 14. Na. in Man. c. 22. n. 85. Sot. lib. 1. de iust. q. vlt. artic. vltimo & in 4. d. 37. q. vni. art. 2. Cord q. 45: si quæsti narij.

A esta dificultad digo lo primero, que la primera sentencia tiene probabilidad quando se casaron con buena fe, pero mas probable es la segunda sentencia. Esta resolucion se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones que se hazen en su fauor.

Digo lo segundo, que quando huuo mala fe, al tiempo del casarse muy más probable es, y casi cierto q̃ no puede dispensar el Obispo aunq̃ el impedimẽto sea oculto, y no se pueda recurrir facilmẽte al Papa. La razõ es, porq̃ de otra suerte seria fauorecer a la negligencia, y a la mala fe, de los q̃ se casan. Y aunque es verdad q̃ esto es cosa graue y pesada, y grãdemente dificultosa, pero esto ellos mismos tienẽ la culpa q̃ se metieron en el tal aprieto.

Toda via queda dificultad acerca deste punto, porque el Concilio Tridentino da poder a los Obispos de dispensar en los casos ocultos, luego licito sera q̃ el Obispo dispense en estos impedimentos ocultos. En esta dificultad algunos Doctores refierẽ, que vn Prelado deste Reyno q̃ estuuo presente en el Concilio Tridentino dezia que el Obispo podia dispensar en semejante caso, y que esso auia pretendido el Concilio Tridentino en el lugar citado.

Con. Trid. ses. 24. ca. 6. de refor.

A esta dificultad se responde, que el Concilio Tridentino nunca dio tal facultad a los Obispos. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razon es, porque en aquel Decreto expressamente habla el Concilio del poder para dispensar, y absoluer en el foro de la cõsciencia, como consta del mismo Concilio: y la dispensacion destos impedimentos del matrimonio no procede en el foro de la consciencia, sino tan solamente en el foro exterior: luego no da tal authoridad, de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es, quando los que tienen impedimento dirimente de consanguinidad, o afinidad se casan a sabiendas, quiçàs con aquella intenciõ, para que se dispanse con ellos mas facilmente, ora no ayan consumado el matrimonio, ora no le ayan consumado con la misma intencion, y esto todo antes de pedir la dispensacion. La duda es, si la tal dispensacion es subrepticia y nula.

A esta dificultad digo lo primero, que en el tal caso no es valida la dispẽsacion, si en la suplica, y en la peticion no se declara todo esto. Esta conclusion tienen comunmente los Doctores, particularmẽte Nauarro, Couarruuias, y Cordoua. La razon es, porque en la tal peticion ocultarõ lo que era necessario manifestar conforme a derecho. Porque el Concilio Tridentino determina, que quando dos a sabiendas se casaron en algun grado prohibido, no tengan esperança de que se ha de dispẽsar con ellos: luego la tal dispensacion es subrepticia y nula. Esto tiene mas verdad quando no solamente se casaron a sabiendas, sino que consumaron el matrimonio, porque ansi lo determina el Concilio Tridentino en el lugar citado.

Nauar. in Manu. ca. 24. n. 86. Coua. lib. 1. Varia. cap. 2. n. 5. Cordub. 45 Con. Trid. ses. 24. ca. 5.

Digo lo segundo, quando se casaron con tal impedimento, pero no a sabiendas, sino con ignorancia, si dexaron la solemnidad del derecho

cho quãdo se casaró,dexando las denunciaciones,q̃ se hazẽ en la Iglesia,o sino se casaró delãte del parrocho,y testigos:si esto no lo declararó,en la suplica,y en la peticiõ de la dispẽsaciõ,la tal dispẽsaciõ es subrepticia,y nula.Esto enseñan todos los Doctores citados.Prueuase del Cõcilio Tridẽtino en el lugar citado,dõde da por razõ,q̃ no es digno de la benignidad de la Iglesia el que menosprecia sus preceptos.

La tercera dificultad es,quando los que tienen impedimento dirimente de afinidad,o consanguinidad no se casarõ de hecho cõ el tal impedimento, pero a sabiendas tuuieron copula carnal,y quãdo pidieron la dispensacion no declararon la copula,sino tan solamente el impedimento de consanguinidad,o afinidad,o otro semejante . La duda es, si en el tal caso la dispensaciõ es subrepticia,y nula.En esta dificultad la primera sentencia es,que la tal dispensacion no es valida. Esta sentencia refiere Nauarro,respondiẽdo a vn caso semejãte:y dize, que esta sentencia les parece bien a muchos dela Curia Romana.La razõ desta sentẽcia es, porque en la suplica se calla alguna cosa, la qual si el sumo Pontifice la supiera,dispensara mas dificultosamente : luego la tal dispensacion es subrepticia,y nula , y contraria a la intencion del Papa. Declaremos esto cõ el mismo Nauarro.En el tal caso ay dos impedimentos,vno de consanguinidad, o afinidad, y otro de incesto:luego,sino se declara,sino tan solamente el vno , que es la consanguinidad,o afinidad,y no el incesto, la dispensacion serà subrepticia,y nula.Que el incesto sea impedimẽto no dirimẽte,queda dicho arriba, y Nauarro dize ser comun sentencia de los Canonistas. Esta sentencia tienen muchos modernos muy doctos,y Panormitano, y Decio, y Felino,como lo refiere Couarruuias.La segunda sentencia es, que en el tal caso valida es la dispensacion,quanto al Impedimento,q̃ se manifesto al Pontifice.Esta sentencia tiene Nauarro,y esta sentencia tienẽ otros muchos Doctores.Prueuase,porq̃ como dize Nauarro, este es el estilo de la Curia Romana. Confirmase , porque entonces es subrepticia la dispẽsacion,quando se calla alguna cosa,que es necessario declararla, conforme a derecho : y la tal copula no es necessario declararla cõforme a derecho,porque el derecho no manda,que se declare la copula carnal , para alcançar dispensacion sobre el impedimẽto de consanguinidad, o afinidad, o otro dirimente: luego la tal dispensacion no es irrita,y nula.

Nauar. in Man. cap. 22. n. 75. Coua. lib. 1. Variarũ c.20. n.1. & super 4.p.2. ca. 6.§.10.n. 14. Naua. vbi supra & cap.22. num. 86.

A esta duda digo lo primero, que estando en derecho comun ambas a dos sentencias son probables,porque ambas tienen por si authores graues,y razones fuertes:por lo qual qualquiera dellas se puede seguir.

De lo qual se sigue,que estando en derecho comun , quando el Papa en el caso desta dificultad cometiesse la dispensacion al ordinario, sobre el impedimento de consanguinidad , o afinidad,si en las letras Apostolicas no se pone condicion ninguna,ni se dize nada de la copula,puede muy bien el Ordinario dispensar en el impedimento de consanguinidad,o afinidad, aunque en la suplica no se aya hecho mencion de la copula. Todo esto tiene verdad,estando tan solamente en derecho comun.

Digo lo segundo,q̃ estãdo en la determinaciõ de los Cardenales de la reforma, como se ha de estar , cierta cosa es,q̃ sino se declara la copula carnal,q̃ huuo entre los pariẽtes, o afines,aun despues q̃ el Papa cometio la dispẽsaciõ al ordinario,la tal dispẽsaciõ, no es valida. Esta sẽtẽcia tiene Gutierez,y esto tienẽ otros grauissimos DD.Prueuase de la declaraciõ de los Cardenales,q̃ trae este autor,q̃ lo dize expressamẽte,como yo lo refiero en lo de matrimonio.De suerte,q̃ si ay copula,hasta q̃ aca dispẽse el ordinario,no es valida la tal dispẽsaciõ.

Gutierez quæstio. canoni. cap. 15. nu. 23. Tracta. de matrimo. pag. 498.

La quarta dificultad es,quãdo antes del pedir la dispensacion, ni se casaron , ni tuuieron copula, ni pretendiã tenerla despues de la peticion:pero acõtecio que despues de auer embiado por la dispensacion tuuieron copula carnal sin fraude, sino de fragilidad. En este caso es la dificultad , si la tal dispensacion serà subrepticia,y nula,sino se declara la copula,sino tan solamente el otro impedimẽto.Esta dificultad procede,quãdo la copula acontece antes q̃ el Papa despache la comission de la dispensacion para el ordinario, ora acontezca despues de despachada,o antes q̃ el ordinario dispense. La primera sentencia es,q̃ la tal dispẽsacion es valida. Esta sentẽcia tienen los DD.que tienẽ la segunda sentencia de la duda passada.La razon es, porq̃ al Papa en la suplica le contaron la verdad,porque quando le pidierõ la dispensacion,en realidad de verdad no auia copula nĩ la pretendian tener : luego la tal dispensacion es valida,y no tiene defecto ninguno.Esta sentẽcia tiene lugar,quando en las letras Apostolicas,en las quales comete al ordinario la facultad de dispensar,no se pone condiciõ ninguna, porque si se pusiesse condicion, q̃ no ayan tenido copula,no seria valida la tal dispẽsacion,si la huuiessen tenido.La segunda sentẽcia es cõtraria,q̃ en el tal caso no seria valida la dispensaciõ. Esta sentẽcia tienen algunos modernos Theologos.La razon es la hecha por la primera sentencia de la dificultad passada.Esta duda procede,estando en derecho comun,porq̃ estãdo en la declaracion de los Cardenales ya hemos dicho,que la tal dispensacion es subrepticia, y ansi se ha de estar a la declaracion de los Cardenales . En ninguna cosa las tales declaraciones tienen tanta fuerça , como en esto: porque por lo menos arguyen estilo de la cu-

ria Romana. Toda la dificultad es, estando en derecho comun.

Digo lo primero, si el Papa en sus letras no pone aquella condicion, sino han tenido copula, muy probable es la primera sentencia. Pruevase con la authoridad de los Doctores, que la tienen y la razon hecha en su fauor.

Digo lo segundo, que la segunda sentencia, estando en el mismo derecho tambien tiene probabilidad. Lo qual se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal sentencia, y con la razon, que se haze en su fauor.

Toda via queda dificultad, quando el Obispo, o Ordinario a quien se cometio la dispẽsació, que no tenian condicion ninguna tocãte a la copula de su proprio motu pregũta a los parientes, si hã tenido copula. La dificultad es en el mismo caso de la duda passada, si la niegan auiendola auido, si pecarã mortalmẽte. Cierta cosa es, que en lo q̃ toca a ser valida la dispensacion, aunq̃ aya auido copula, que ambas sentencias son probables, estãdo en derecho. Solamente se pregunta del pecado que se comete.

A esta dificultad digo lo primero, que si negaron la verdad fue pecado venial tan solamente, y esto sin juramento, porque tan solamente fue mentira oficiosa.

Digo lo segundo, que si negaron la verdad con juramento, pecaron pecado mortal de sacrilegio. La razon es, porque el juramento falso es pecado mortal de sacrilegio.

Caye. 2. 2. q. 78. art. 4.

Digo lo tercero, que los tales q̃ negaron la verdad no pecan mortalmente contra justicia del ordinario, que pregunta. La razon es, porque en el tal caso el Obispo, o el ordinario, como comissario del Papa no tiene authoridad, ni derecho de preguntar, si tuuierõ copula carnal, pues no lo manda el Papa en sus leyes: luego negando la verdad no peca contra justicia, y derecho del que pregunta, pero desto mismo parece, que se conuẽce, q̃ aunque nieguen la verdad con juramẽto, no pecan mortalmente. Porque si el Ordinario no tenia derecho de preguntarles, ellos no estauã obligados a responder la verdad. De suerte, que en el tal caso parece, que el juramento no sea falso: porque haze esto sentido. Yo legitimamẽte preguntado, y interrogado no tuue copula: el qual sentido es verdadero. A esto se ha de dezir, que quiẽ dixesse no ser pecado mortal cõuencido con la razon hecha, no diria improbablemẽte. De lo qual se dira en la segunda parte de la suma quãdo se tratare del reo, q̃ no le preguntã legitimamẽte, y juridicamẽte. Pero en el tal caso valida seria la dispensacion, si la haze el Obispo, ora cõfiessen la verdad, ora la nieguẽ.

Digo lo vltimo, que si el Papa en sus letras pone aquella condicion, sino tuuieren copula carnal, si el Obispo dispensa, auiendo ellos callado la copula, la dispensacion no es valida. Esto es doctrina comun de todos los Doctores. La razon es, porque es claramente contra la intencion del Papa, que concedio la tal dispensacion.

Segunda conclusion. El Obispo puede dispensar en los impedimẽtos Ecclesiasticos, que impiden: y no dirimen el matrimonio, aunque se hallẽ dos, o tres en vna misma persona. Esto tiene Nauarro, y cita Ponormitano, y Cayetano tiene la misma sentencia. La razon es, porq̃ quãto a esto, no tiene el Obispo restringido el poder. Aduiertase, q̃ Cayetano refiere onze impedimentos, q̃ no dirimen el matrimonio, y sacados tres dellos, en todos los demas dize, q̃ puede el Obispo dispẽsar. El primero es el entredicho de la Iglesia, en el qual no puede dispensar el Obispo. El segundo es, el voto simple de castidad, o de religion. El tercero es el desposorio cõ otra persona. Si vn hombre està desposado por palabras de futuro cõ otra persona, es impedimento que impide y no dirime, en q̃ no puede dispensar el Obispo. Este mismo poder tienen los delegados de su santidad en la prouincia de su legacia. Esto tiene el Especulador, y le sigue Vela. La razõ es, porque el legado concurre con qualquier ordinario, aunque sea Patriarcha estando en su Diocesi. Confirmase, porque, como dize Syluestro, el legado del Papa en su prouincia puede todo lo que no es especialmente reseruado al Papa, y como consta de la conclusiõ, estos impedimentos no son reseruados al Papa: luego el tal legado los puede dispensar. El mismo poder tienen los Patriarchas, Primados, y Arçobispos en sus diocesis, porque verdaderamẽte tienen razon de Obispos respecto de los tales. Pero los Arçobispos respecto de sus suffraganeos no tienen tal poder, porq̃ sino es en grado de apelacion, o visitacion, no tienen jurisdicion sobre las ouejas de sus suffraganeos, sino en ciertos casos, de los quales tratã Syluestro, y Angelo. Aduiertase, q̃ quando su Santidad da facultad para q̃ cierto Obispo dispẽse con algunos, que se casarõ en grados prohibidos, muerto el Papa, no espira la facultad, porq̃ la gracia hecha no espira por muerte del que la hizo. Esto se determina en derecho, y lo resuelue Nauarro.

Nauar. in Man. cap. 22. nu. 85. Caye ver. matrim.

Specu. tit. de legatis, §. nunc ostendendum, verse. legatus. Vela in capite Pastorali, de offic. ordinarij nu. 46. Sylu. verbo legatũ nu. 22.

Sylue. & Angelus verbo Archiepiscop. Cap. super gratis, de offic. delegati. 6. ca. relatum de offi. deleg. Naua. lib. 5. cons. tit. de priuileg. cõs. 1.

Los que tienen jurisdicion, quasi episcopal, y equiualẽte a ella, que son aquellos, que tienen subjectos algunos pueblos de seglares, tãbien tienẽ el mismo poder de dispẽsar en estos impedimentos. El exemplo es en los Abades en sus Abadias, y en los Priores de las ordenes militares en los pueblos, donde tienen jurisdicion equiualente a Episcopal. Esto tienen comunmẽte todos los Doctores. La razõ es, porq̃ en aquellos pueblos tienẽ la misma jurisdiciõ, que los Obispos: luego si los Obispos pueden dispensar en los tales impedimẽtos cõ sus subditos, tambien podran dispensar estos tales.

Todos

Todos los demas prelados inferiores al Obispo, q̃ no tienen jurisdicion quasi Episcapal, no pueden dispensar en semejantes impedimẽtos.

La dificultad es, si el Vicario general del Obispo puede dispensar en semejãtes impedimentos. La razon de dudar es, porque el Obispo le da todo su poder: luego si el Obispo puede dispensar, tambien podra dispensar el Vicario general, estando en derecho.

A esta dificultad se responde, que cõforme à derecho por virtud del poder general, que le da el Obispo no puede dispẽsar en estos casos. Esto enseña Palude, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque al poder dispẽsar en estos casos, tan solamente se concede en Derecho al Obispo, por su authoridad: luego el Vicario que es inferior suyo, estando en derecho, no tiene tal poder. Esto se entiẽde, sino es, que el Obispo para este effecto de dispensar en estos casos le dè particular comission, porque entonces podra muy bien dispensar en estos impedimentos. Lo mismo es, quando de la comission general colige claramente, que se la concede, porque entonces quanto a esto es especial comission. La qual acontece quando le da en la comissiõ poder para muchos casos, que tienen necessidad de especial comissiõ, y al fin añade que le da tambien en todos los demas casos, que el puede aunque se requiera para ello comission especial, porque en este caso la comission se estiende a los casos no exprimidos, como consta del derecho. Pero aduiertase, que si los exprimidos son mayores, y mas graues, entonces es visto darle el tal poder, como lo dize, o significa el derecho en el lugar citado, y lo tiene Sã Antonino, y Syluestro, y la suma Angelica. La razon es, porque declarando en la comission, que le da poder para otros casos mayores, y añadiendo lo dicho, se colige claramente, que le da poder para los casos menores, y no tan graues. Pero si los exprimidos en la comission fuessen menos graues, aunque añadiesse aquellas palabras, no seria visto dar comission para los casos mas graues.

Palud. in 4. dist. 34. q. 1. art. 2. conclu. 3. Man. Rodrigu. in sum. tom. 1. ca. 234. conclu. 5.

Capi. qui agendũ, de procura. Antoni. 3. p. ti. 17. Syluo. verbo absolut. 2. num. 2. & ver. Vicarius n. 6. An. verb. confess. 5. n. 5.

De lo qual se infiere, que quando el Obispo va a partes remotas, y constituye vn Vicario general, aunque en la comissiõ no declare, ni especifique, que le dexa algun caso especial, el tal Vicario puede dispensar en todo lo que puede el Obispo, en estos impedimentos. Esto tiene Hostiense. Lo mismo es del q̃ tiene la administracion del Obispado, estando vaco, como lo dize Paludano en el lugar citado.

Hostiense tit. de penitẽtijs et remissioni bus. §. cui confidendũ num. 24.

Tercera cõclusion. Los que pueden dispensar por derecho proprio, y ordinario en estos impedimẽtos, puedẽ tambien delegar este derecho a otro. Esto tienen todos los Doctores. La razon es, porque como dize el derecho, el juez ordinario puede delegar aquellas cosas, que son de jurisdiciõ, y el poder dispensar en los tales impedimẽtos pertenesce à jurisdiciõ: luego el tal poder se puede delegar. Aduiertase lo primero, que los que tienẽ este poder ordinario, no lo deuen cometer a qualquiera persona, y a cada passo, sino pocas vezes, y a vn hombre docto, y de virtud como lo dize Sãn Antonino. Aduiertase lo segundo, que si el que tiene el poder ordinario como el Papa delegare a vno, que dispense en cierto caso debaxo de cierta forma, si el tal en quien delegò, no guarda la tal forma, no vale la dispensacion. Por lo qual se ha de mirar con atencion el tenor de la concession, como està ordenado en derecho. Aduiertase lo tercero, que aquel, a quien el suma Põtifice da facultad para dispensar en algũ impedimẽto, como despues del Cõcilio Tridentino se comete regularmẽte al ordinario, primero ha de examinar la causa sumaria extrajudicialmẽte, q̃ dispense, si el impedimẽto es secreto. Por lo qual, si se comete en el fuero de la consciẽcia a vn confessor Maestro en Theologia, o Doctor en Canones, el tal ha de guardar la forma de la facultad para dispensar. Pero no es necessario q̃ reciba testigos sobre el impedimẽto, y sobre las causas, q̃ ay para dispensar, porq̃ dandole facultad en el foro de la cõsciẽcia, deue dar credito a la cõfession del penitente, y no ha de proceder cõforme al foro exterior. Pero el penitẽte ha de dezir verdad, y no ha de callar cosa, q̃ de necessidad se ha de exprimir, porque seria irrita la dispẽsacion.

Lege more maiorũ de jurisdictio ne omniũ.

Antonin. 2. p. cap. 3. §. fin.

Ca. cum dilectus iuncta Glossa ibi de rescriptis. ca. Prudenter de officio de leg. et. Conc. Tri. sess. 22. c. 5.

Quando el confessor de lo dicho por el penitente dudare de la verdad de la suplica, ha de procurar con diligencia sacarle la verdad, y induzirle a esto, y hallando ser la suplica falsa procure saber lo fuera de la cõfession: para que con mayor facilidad le pueda negar la dispensacion. Porque es cosa dificultosa procediẽdo en el foro de la consciencia, no estar al dicho del penitẽte. Vltimadamente se aduierta, que para que vno goze de la dispensacion que se le concede, no basta que el Papa se la conceda viuæ vocis oraculo, sino que es necessario, que las letras Apostolicas se despachẽ, porque de otra manera la dispensacion, ni en juyzio, ni fuera de juyzio aprouechara. Esto determinò Gregorio. XIII. en vna regla de la chãcelleria. Lo qual se hizo por los inconuenientes que pueden nacer de sola dispensacion verbal. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimonio. p. 501.

Quarta conclusion para la dispensacion ser licita, es necessaria causa razonable. Esto determinan los discipulos de S. Thomas. La razõ es, porq̃ en la ley no se ha de dispẽsar sin causa razonable: luego en los impedimentos del matrimonio, q̃ son de ley humana, no es licito dispẽsar sin causa razonable. Verdad es, q̃ ay vna differẽcia grãde entre la dispẽsaciõ, se haze en las cosas q̃ sõ de derecho diuino, sin causa razo-

Discipuli D. Tho. 1. 2. q. 97. art. 4. & 2. 2. q. 88. artic. 11.

nable, y entre la diſpenſacion, que ſe haze en los impedimentos de derecho poſitiuo, y humano, ſin cauſa razonable. Porq̃ la primera diſpenſacion, no ſolamente es ilicita, pero es inualida: pero la ſegunda diſpenſacion, aunque es ilicita, no es inualida. De ſuerte, que peca el Principe de la Igleſia, que diſpẽſa en eſtos impedimentos ſin cauſa razonable, y el ſubdito, peca pidiendo la tal diſpenſació, y vſando della.

La primera dificultad es, ſi vſar de la tal diſpenſació ſerà pecado mortal, o venial. La razõ de dudar es, porque parece, que el Papa peca mortalmente diſpenſando ſin cauſa razonable, porq̃ es deſtruyr la republica: luego el q̃ pide la diſpenſacion, y vſa della peca mortalmente, porque concurre a aquel daño, que ſe ſigue.

Digo lo primero, que quando el Papa diſpenſa ſin cauſa razonable, me parece, que es pecado mortal, y lo miſmo el ordinario. La razon es, la que eſtà hecha al principio, porque es materia graue, y deſto ſe puede ſeguir graue daño en la Republica.

Digo lo ſegundo, que el que pide la diſpenſacion, y vſa della ſabiendo, que no ay cauſa baſtante, y razonable para diſpenſar, peca mortalmente. Eſto dicho es contra Fray Manuel Rodriguez, el qual enſeña, que ſolamente es pecado V. ſino ay eſcandalo, menoſprecio, notable daño del tercero, y cita a Cayetano, y Nauarro. Pero yo tengo por cierto, que ſi ellos lo aduierten es mas graue pecado, porque cõcurren al pecado del prelado.

Man. Rodri. in ſuma tom. 1. ca. 235. in principio Nauar. in manuali praelud. 9. num. 11.

Digo lo tercero, que ſi el que pide la diſpenſacion propone ſus cauſas con llaneza, y ſinceridad, para que el prelado juzgue ſi ſon razonables, y el prelado diſpenſo, no peca pidiendo la diſpenſacion, ni vſando della, porque el tal no tiene que ſe meter en el juzgar las cauſas, ſino es proponerlas fielmente al prelado, para que ſea juez. Deſta manera ſe han comunmente, los que piden las diſpenſaciones, y anſi comunmente no pecan pidiendo las, ni vſando dellas. De lo qual ſe ha de ver Soto, y Couarruuias, y Medina.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 7. ar. 3. & in 4. d. 21. q. 2. art. 2. Cou. ſuper 4. p. 2. cap. 6. §. 9. nu. 9. Medi. 1. 2. q. 97. Nau. vbi ſup. n. 13. & ca. 25. n. 74. Rebu. in praxi benefi. 2. p. ti. dispenſa. ad plura. 52.

La ſegunda dificultad es, ſi el prelado inferior, a quien eſtà cometida la diſpenſacion por derecho, o por comiſsion diſpenſa, no hauiendo juſta cauſa ſobre el derecho comun, ſi la tal diſpenſacion ſobre el derecho comun es valida. El exemplo es, quando ſe comete la diſpenſacion, en alguno deſtos impedimentos al ordinario por particular comiſsion, o por derecho. La razõ de dudar es, porque ſi el Pontifice diſpenſa ſin cauſa razonable, aunque peca, valida es la diſpenſacion: luego lo miſmo ſera del prelado inferior, porq̃ es la miſma razon.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ la tal diſpenſacion no ſera valida en el foro exterior, ni en el foro de la conſciencia. Eſto enſeña Nauarro, y Rebufo, y Fray Ranuel Rodriguez, en el lugar citado. La razõ es, porq̃ la licẽcia de diſpẽſar eſtà cõcedida al inferior cõ eſta limitació, porq̃ el abſoluto poder de diſpẽſar eſtà cõcedido al legiſlador. De lo qual ſe reſpõde facilmẽte a la razõ de dudar, poniẽdo eſta differẽcia. Otra differẽcia ay, porq̃ el Papa es ſobre el Cõcilio, y ſobre el derecho poſitiuo, por lo qual diſpẽſãdo ſin cauſa vale la diſpẽſació: pero el Obiſpo, es inferior al Cõcilio, y al derecho poſitiuo: por lo qual no puede diſpẽſar en el ſin cauſa razonable, y ſi lo haze no vale la diſpẽſació.

De ſuerte, que para diſpenſar en los grados prohibidos ha de auer legitima cauſa. Particularmente ſe ha de aduertir, q̃ el Concilio Tridentino determina, que en el ſegundo grado no ſe diſpenſe, ſino fuere con grandes Principes, y por publica cauſa, y en los demas grados, q̃ ſe dè muy pocas vezes la diſpenſacion, y eſto graciosamente, y auiendo juſta cauſa.

Con. Tri. ſeſ. 24. ca. 5. de reformat.

A cerca deſto es la dificultad, ſi es bien hecho, que los ſumos Pontifices diſpenſen en el ſegundo grado, aunque no ſea con grãdes Principes, y por cauſa publica. La razon de dudar es, porque el Concilio grauiſsimamente determina, que no ſe haga la tal diſpenſacion. Eſta duda ſe pone por muchas diſpenſaciones, que ay en ſegundo grado entre caualleros, y aun otra gente inferior, que no ſon Principes, ni ay cauſa publica para ello.

A eſta duda ſe reſponde, que puede muy biẽ el Pontifice atendiẽdo a ſu benignidad, y clemẽcia, y no ay rigor del Cõcilio diſpenſar licitamẽte algunas vezes en el ſegundo grado de conſanguinidad, aunque no ſea entre grandes Principes. Eſto enſeña Nauarro, y F. Manuel Rodriguez, en el lugar citado concluſ. 2. Pero aduiertaſe, q̃ Nauarro limita eſta ſentencia diziendo, q̃ para diſpenſar licitamẽte ha de auer las cauſas ſiguientes. La primera es, q̃ los tales ſe hayan caſado teniẽdo ignorãcia del rigor de la prohibició. La ſegunda, teniendo el ya algun hijo della, y no habiendo conſumado el matrimonio para fin de alcãçar mas facilmẽte la diſpenſacion. La tercera, q̃ haya mucho tiempo, q̃ eſtã mal caſados. La quarta, el eſcãdalo, q̃ ſe ſiguira de q̃ ſe aparten. La quinta la clemẽcia de Santidad, q̃ tienen atencion a que la donzella es pobre, y ſu primo la quiere dotar. La ſexta, ſer ella menor de diez y ocho años: la qual edad combida a q̃ la pena no ſe execute en ella con tanto rigor. Finalmente ſi huuiere alguna juſta, y vrgente cauſa de mayor prouecho eſpiritual, ſe deue de diſpẽſar en eſte impedimento, porq̃ el Concilio Tridentino manda, que ſe guarden mucho las leyes Eccleſiaſticas, y q̃ no ſe diſpenſe en ellas, ſino fuere auiendo alguna juſta cauſa, y de mayor prouecho eſpiritual. De lo qual ſe reſponde facilmente al Concilio Tridentino. Aduiertaſe, q̃ ſe ha de examinar la cauſa con gran diligencia, y cuydado, y de otra manera

Nau. li. 4. conſil. tit. de conſangui. & affinit. conſil. 6.

Con. Tri. ſeſ. 25. ca. 18. de reformat.

manera se presumiria ser subrepticia la dispensacion en el tal grado.

Quinta conclusion. Muchas causas puede auer para pedir licitamente, y conceder la dispensacion en los grados prohibidos del matrimonio. Esta conclusiõ enseñan comunmẽte los Doctores, particularmẽte Nauarro. Esta cõclusion se prueua poniendo las justas causas para dispẽsar en estos impedimẽtos. La primera causa es la paz, y concordia de los parientes, q̃ no se alcançara sino es por medio del matrimonio. Esta causa pone S. Antonino, y Gabriel. La segunda causa es, el escandalo, q̃ se teme de apartar el matrimonio hecho ya entre los pariẽtes. Desta causa se trata en el derecho, y la pone Couarruuias. La tercera causa es, no tiene dote competente para casarse con vn estraño igual suyo. Esta pone Nauarro en el lugar citado. La quarta causa es, si la mayor parte del pueblo señalado tiene parẽtesco cõ la tal persona dẽtro del quarto grado, o si le falta dote cõpetente para casarse con estraño, y el pueblo es pequeño. Ansi lo dize Nauarro en el lugar citado. Pero aduiertase, q̃ no es razonable causa el augmẽtar el patrimonio, porq̃ la causa para ser razonable ha de redundar en mayor bien espiritual. Por lo qual en la tercera causa no se pretende dar la dispensacion por el bien tẽporal tan solamente, sino para que aquella muger se ponga en estado competente para la salud de su alma. Finalmẽte se ha de aduertir, que quanto el grado fuere mayor, y mas cercano, tanto se requiere mayor causa para la dispensacion, mayor para el segũdo grado, q̃ para el tercero, y para el tercero mayor q̃ para el quarto. Todas estas dispensaciones se auian de procurar, euitar, porque estos casamientos entre parientes no sueĺẽ tener buenos sucessos. De lo qual se ha de ver Graciano en el decreto.

Nauar. in Man. cap. 22. nu. 21. & 86. & 87. Antonin. 3. p. tit. 1. 3. p. tit. 1. cap. 54. §. vlt. Gab. in 4. dist. 40. q. vni ca. arti. 3. dub. 3. Cap. quia de consanguin. Coua. super 4. p. 2. ca. 6. §. 10. n. nu. 13.

Cap. quadam lex. 35. q. 3.

Sexta conclusion. Quando dos se quierẽ casar, y tienẽ dos impedimentos, q̃ dirimen el matrimonio, es necessario declararlos ambos a dos para q̃ sea valida la dispensacion. El exemplo es, si Pedro, y Maria se quieren casar, y tienen impedimento de consanguinidad, y juntamente de afinidad, para que sea valido el matrimonio es necessario declarar ambos impedimẽtos, y q̃ el Papa dispense en ellos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Juristas, particularmẽte Soto, y Couarruuias. La razon es, porque aquellos dos son impedimentos, que cada vno dirime el matrimonio: luego para que sea valido el matrimonio, necessario es, que el Papa sepa que ay dos impedimentos, y que dispense en ellos. Lo mismo se ha de dezir, quando ay impedimento de consanguinidad, o afinidad, o otro semejãte duplicado, como si fuessen consanguineos, y parientes por dos titulos, y lo mismo es si fuessen afines, porque entonces corre la misma razon.

Soto in 4. di. 4. ar. 2. Cou. super 4. dec. c. 6. §. 7. num. 1. p. 2.

La dificultad es, si estos dos impedimentos, es necessario, que se declaren juntamente, de suerte, que el Papa entienda, que estan juntos en las mismas personas. Suele acontecer, que dos que se quieren casar, y tienen dos impedimentos, vno de consanguinidad, y otro de afinidad, o otros semejantes, suelen embiar por la dispensacion sobre el grado de consanguinidad, no entendiendo que tienen el otro impedimento de afinidad, y dispensa el Papa en el de consanguinidad.

La dificultad es, si quedaran dispensados en la consanguinidad, de suerte q̃ basta q̃ despues se embie por la dispensaciõ de la afinidad. La razon de dudar es, porq̃ si alcançan despues la dispensaciõ sobre el grado de la afinidad, parece, q̃ estan suficientemente dispensados en los impedimentos, q̃ tenian para casarse: luego vale la dispensaciõ. En esta dificultad Fray Manuel Rodriguez expressamente enseña, q̃ es valida la tal dispensaciõ, y pone exemplo del impedimento de afinidad, y publica honestidad, que se hallan en dos, que se quieren casar, y en fauor de su sentencia trae a Bonormicano, y a Prepolito, y a la Glossa en el arbol de la afinidad, y a Nauarro. El qual dize ser este vn acto, y singular exemplo de vna doctrina, puesta en la decision de la Rota. La qual dize, que el callar la verdad, la qual alegada tuuiera mayor dificultad en el Principe para conceder la gracia, no haze la dicha gracia subreptica, saluo si el derecho mãda, que la tal verdad se exprima.

Man. Rodrigu. in sum. to. 1. cap. 236. conclus. 1.

Panor. & prapos. in capi. postulasti de rescript. Naua. lib. 4. consil. tit. de consangui. & affinitat. consil. 4.

A esta dificultad, mi parecer es lo contrario, que es necessario, que el sumo Põtifice entienda, que ambos impedimentos juntos estan en las mismas personas. Esto tiene Enriquez, y esto mismo significan Soto, y Couarruuias en los lugares citados. Prueuase, porq̃ sin duda ninguna quãdo el sumo Pontifice entiẽde, q̃ aquellos dos impedimẽtos estan juntamẽte en vnas mismas personas, mas dificultosamẽte concede la dispensacion, luego, sino se declara esto, la dispensaciõ es subrepticia, y nula. Y aunq̃ esto no estè determinado en derecho: pero es muy conforme a derecho, q̃ de la dispensacion màs dificultosamẽte. Esto se confirma del vso, porque siempre que ay dos impedimẽtos dirimentes, en vnas mismas personas, se declaran en la suplica, y de otra manera no tienen por valida la dispensacion. De lo qual se responde facilmẽte a la razõ de dudar, diziendo, q̃ no basta q̃ se declare al Papa cada impedimẽto por si, sino que es necessario entiẽda q̃ ambos juntos estã en vna misma persona. Lo mismo se ha de dezir en vn caso, que a mi me ha acontecido, y he sido consultado del: El caso es, que dos eran primos hermanos, y por otra parte el auia tenido copula carnal cõ vna hermana della, y querianse casar. Auia dos impedimentos el vno de consanguinidad, y el otro de afinidad, que

Henriq. li. 13. de impedi. mat. c. 13. n. 3.

procedia de copula ilicita. Del impedimẽto de consanguinidad alcançaron dispensacion, y letras Apostolicas, cometidas al Ordinario, sin hazer mencion del otro impedimento de afinidad. Del impedimento de afinidad se alcançò dispensacion en el foro interior de la consciencia, cometiendola vn Maestro en Theologia, ò Doctor en Canones. En esta dispensacion, q̃ se dio en el foro de la consciencia no se hizo mencion del otro impedimento de consanguinidad. Dudose, si estauan bien dispensados, de suerte q̃ se pudiessen casar, y ser valido el matrimonio. Mi parecer fue conforme a esta sentencia, que la tal dispensacion nó era valida, ni podian hazer verdadero matrimonio, por virtud della, porq̃ nunca se declarò al Pótifice, q̃ aquellos dos impedimẽtos estauan juntamente en vna misma persona. Conforme a esta sentencia sera bien poner el remedio, q̃ tienen los tales para q̃ estẽ bien dispensados, para poderse casar. El remedio es, q̃ en la dispensacion secreta de la afinidad, q̃ se trae en el foro de la consciẽcia, se haga menciõ al Papa del otro impedimento de consanguinidad, q̃ tienen para que el Papa entienda, que los dos impedimentos estan juntos en vnas mismas personas. Lo mismo se ha de dezir en otros casos semejãtes.

La segunda dificultad es, quando vno tiene afinidad con la muger, que se quiere casar, por dos titulos, si en el tal caso serà necessario declarar ambos los titulos de la afinidad, para que sea valida la dispensacion. El exemplo es, quando Pedro se quiere casar con Maria, y ha tenido copula con dos hermanas suyas. La dificultad es, si ha de declarar esto para que la dispensacion sea valida. La razon de dudar es, porque quando ay dos impedimentos de afinidad, y consanguinidad es necessario declarar, que ambos estan en la misma persona, como ya queda dicho: luego lo mismo serà en nuestro caso, porque son como dos impedimentos, porque de cada copula nace, y procede impedimento de afinidad.

A esta duda mi parecer, es, que no es necessario declarar ambos los titulos de la afinidad. Esto tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque de ambas a dos copulas en este caso no nace mas que vn impedimento de afinidad, y en el mismo grado, de suerte, que ay gran differẽcia entre este caso, y el de la duda passada. Porque en el caso de la duda passada auia dos impedimẽtos de differẽtes especie, y que dirimẽ el matrimonio: pero en este caso no ay mas que vn impedimento numero, y especie, por lo qual no es la misma razon, y ansi se responde a la razon de dudar.

De lo dicho se sigue, que quando con el impedimẽto de consanguinidad se junta el impedimẽto de publica honestidad, se han de declarar ambos impedimentos. Esto tiene Couarruuias, y cita a la Glossa, y al Abad, y Syluestro, y a Gabriel. La razon es, porq̃ son impedimentos de diuersa especie. En lo que toca a la afinidad, y a la publica honestidad se ha de aduertir con Syluestro, y Gabriel, que la afinidad es en dos maneras: vna que se contrahe por copula licita, y por verdadero matrimonio: otra que se cõtrae por copula ilicita. Esto supuesto dizen estos authores, que quando la afinidad se contrae por copula licita, quãdo se pide dispensacion de la afinidad, no es necessario hazer menciõ del impedimẽto de la publica honestidad. La razõ es, porq̃ en declarando el impedimẽto de la tal afinidad, por lo menos implicitamẽte se declara el impedimẽto de la publica honestidad. Porq̃ si se quiere casar con alguna muger, q̃ estuuo casada cõ algun pariente suyo dentro del quarto grado, alli queda dicho, q̃ tambien estuuo desposada cõ el mismo. Dizen lo segundo, que quando la afinidad fue contrahida por copula ilicita, tambien se ha de declarar el impedimento de la publica honestidad, si lo ay. La razon es, porque declarando el impedimento de la afinidad, no queda declarado el impedimẽto de la publica honestidad. Y ansi se pueden concordar diuersas sentencias, que suele auer acerca deste punto.

Septima conclusion. Quando se pide dispensacion para vn impedimento de consanguinidad, y afinidad tan solamente se ha de pedir dispensacion del grado mas remoto, y letras declaratorias sobre el grado mas propinco. El exemplo es, si estan en segundo grado cõ tercero, tan solamente se ha de dispensar en el tercero, y dar letras declaratorias, q̃ no obsta el segundo, y lo mismo es si es tercero cõ quarto. Las letras declaratorias solian venir aparte fuera de la dispensaciõ: pero agora vienen dentro de la misma dispensacion. Esto enseña Couarruuias, y yo en el tratado de matrimonio. La razon es, porque ansi lo declarò Pio Quinto, en vn motu proprio, el qual dura hasta agora, y tiene fuerça como consta del vso.

La dificultad es, quando dos piden dispensacion a su Santidad para casarse haziendo relacion, que tienen impedimento en el segundo grado de consanguinidad, o afinidad: y despues de venida la dispensacion hallase, que son consanguineos, o afines en el tercer grado: la duda es, si la tal dispensacion es valida. Lo mismo es en otros grados en su proporcion. La razon de dudar es, porque no se declarò al Sumo Pontifice la verdad: luego la tal dispensacion no es valida.

A esta dificultad mi parecer es, q̃ es valida. Esto tiene Couarruuias, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion. 3. La razon es, porque si concedio el grado mas dificultoso es visto concede el mas remoto, y que tenia menos dificultad. Esto se confirma, porque

Cou. super 4 p. 2. ca. 6. §. 7. nu. 4.

Glossa in arbo. affinit. Abad de sponsa. lib. Sylu. ver. matr. 8. q. 14. Gabri. in 4. d. 41. q. vnic. arti. 3. dub. 7.

Cou. p. 2. de sponsa. lib. cap. 6. n. 11. Trá. de matri. in q. de affin. pag. 388.

Couar. lib. 1. var. ca. 20. nu. 6.

que la gracia, que se alcãçò del sumo Pontifice para vn beneficio, diziẽdose en la suplica, que era curado, vale hallandose despues, que es simple, atento que ningun dolo se cometio en la aligació de la causa falsa, que se propuso, como lo enseña Couarruuias en el lugar citado: luego lo mismo sera en nuestro caso por ser la misma razon. Porq̃ biẽ ansi como el beneficio curado es mas dificil de conceder, q̃ no el simple, ansi tambien el grado mas propinco, que no el remoto. De lo qual se responde facilmente, que la falsedad que huuo en la narratiua, no hizo inualida la dispensació, por la razõ dicha.

La segunda dificultad es, quando se yerra el nombre en la dispensacion, y viene trocado, si se llamaua Pedro, lo llaman Iuan, y lo mismo es de parte de la muger si este yerro que ay en la dispensacion haze la dispensacion inualida.

A esta duda se responde, que no la haze inualida, si se declaran todas las demas cosas necessarias para la dispensacion. Esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque este error es impertinente para la sustancia de la dispensacion: luego no le haze inualida.

La tercera dificultad es, si es valida la dispensacion, que su Santidad dio a vno, para poderse casar con su deuda, auiendo primero dispensado con el para poderse casar, por auer sido ordenado de Subdiacono, no haziendo mencion desta primera dispensacion, sino solamente pidiendose, que se pueda casar con su deuda. La razon de dudar es, porque no vale la dispensacion del segundo homicidio, no haziendo mencion de otra dispensacion primera hecha sobre otro homicidio, como lo tienen algunos Iuristas referidos por Baldo: luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

Baldo in l. 2. C. de episco. aud. Naua. lib. 5. consil. tit. de priuileg. consil. 12.

A esta duda se respõde, ser valida la tal dispensacion. Esto tiene Couarruuias en el lugar citado numero octauo, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar allegado conclusion quarta, y lo mismo tiene Nauarro en vn consejo: la razon es, porque estas gracias, y dispensaciones son sobre cosas differẽtissimas: luego en la vna no es necessario hazer mencion de la otra. Declaremos esto. Dispensaron con vno, q̃ no estuuiesse obligado a ayunar, y pide dispensacion para tener beneficios Ecclesiasticios, por ser ilegitimos, no es necessario para alcançar esta dispensació, que declare al Papa, que tiene dispensacion para no ayunar, porque son cosas differẽtes: luego lo mismo será en nuestro proposito. A la razõ de dudar se responde, que no es la misma razon, porque en los homicidos la dispensacion es acerca de vna misma cosa, y haze mayor dificultad: pero en nuestro proposito las dispensaciones son acerca de diuersas cosas, y assi no es necessario, que se declare la otra dispensacion.

La quarta dificultad es, en caso, que el Papa delegue à vno, que dispense con dos primos hermanos, atento que intentaron contrahèr, y consumarõ el matrimonio, de tal manera, que de la copula puede ser, q̃ concibio la prima, y puede auer peligro de escãdalo, si vale la dispẽsaciõ hecha por el Comissario en el tal caso, no auiẽdo interuenido la copula, quãdo la facultad le fue dada para dispẽsar, mas interuinò despues de antes, q̃ dispensasse el Comissario. La razon de dudar es, porq̃ el auer referido al Papa, q̃ auia auido copula, no la auiendo auido, no parece que es negocio de tanta substancia: luego la tal dispensació en el tal caso es valida.

A esta dificultad se responde, que la tal dispensacion no fue valida. Esto tienẽ comunmente los Doctores, particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la vltima conclusiõ. Prueuase lo primero del derecho, dõde se determina esto. Lo segundo se prueua, porq̃ en la suplica, y impetracion se alegò mentira: luego la tal dispensacion no es valida. Lo tercero, porque si el Papa supiera, que no auia auido la tal copula, entendiera que cessaua el escandalo, y por consiguiente no diera la tal dispensacion, o si la diera fuera cõ mucha mas dificultad, porq̃ el auerle dicho, que auia auido copula, y peligro de escãdalo, facilitò la tal dispensacion, luego la dispensació no fue valida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Por lo qual si estos tales estan casados, tienen necessidad de dispensacion: la qual puede dar solo el Papa, como lo determina Cordoua, y otros Doctores. Aduiertase, que si el curial, y los procuradores, y escriptores en la suplica escriuieron, y refirieron de otra manera lo que supieron de las partes, quanto a lo essencial, y circunstancias, que necessariamente se deuen exprimir, mudando algo, para que la dispensacion mas facilmente se alcance, han de ser castigados, con pena de falsarios, como lo ordenò Pio quinto en vna constitucion. Por lo qual los que procuraron esta dispensacion diziendo, que auia procedido la copula no siendo assi, antes alegando los contrahentes lo contrario, incurrieron en la dicha pena.

Cap. sup. literis de rescri.

Cordo. de cas. nu. 9. 45.

La vltima dificultad es, quando se comete la dispensacion al Ordinario, como se comete despues de Pio Quinto hasta agora, y se le dize, que si hallare ser verdadera la narratiua de la suplica, que dispense con ellos. El ordinario haze sus diligẽcias, y examina testigos suficientes, y idoneos, y halla ser ansi, y dispensa con ellos en el impedimẽto dirimente, qual es el de consanguinidad, o afinidad. La duda es, si los testigos no huuiessen dicha la verdad, si seria valida la tal dispensacion. La razon de dudar es, porque en realidad de verdad el Ordinario en su proprio foro hallò ser verdad segun lo alegado, y prouado, luego si dispensa con ellos valida es la dispensacion.

A eſta dificultad digo lo primero, que en realidad de verdad la tal diſpenſació no es valida. Eſto tienen comunmente todos los Doctores. Prueuaſe lo primero del vſo de todos los juezes Eccleſiaſticos, que ſi deſpues hallan no ſer verdad la tal narratiua dan por ninguno el matrimonio, y la diſpenſacion, y anſi hemos viſto en Eſpaña muchos caſos, en los quales auia diſpẽſado el Ordinario verificãdo la narratiua, ſegun lo alegado, y probado, y deſpues han dado por ninguna la diſpenſacion, y el matrimonio por inualido, y ſe han deſcaſado. Lo ſegundo ſe prueua, porq̃ el Papa diſpenſa teniendo atencion a q̃ es verdad lo que le cuentan, y le dizẽ en la narratiua, y en realidad de verdad no es aſsi, porq̃ los teſtigos le mintieron al juez en el foro exterior: luego la tal diſpenſació no ſera valida. Por lo qual ſe reſpõde facilmente à la razon de dudar diziendo, q̃ aunque halle ſer anſi en el foro exterior ſegun lo alegado, y probado, y cõforme a ello ſentencio, ſera valida la diſpenſacion, pero la tal ſentencia ſe fundò en falſa preſumpcion, por lo qual en realidad de verdad no fue valida.

Digo lo ſegundo, que en caſo de duda deſpues de contrahido el matrimonio, parece que ſe ha de eſtar por el. Declaremos eſto. Caſaronſe dos cõ diſpẽſacion, y deſpues de caſados dudaſe, ſi la diſpenſacion fue valida, y ſi los teſtigos dixeron la verdad, porque ay vnos que dizen, q̃ la narratiua es verdadera, y otros dizen que no. En el tal caſo deſpues de celebrado el matrimonio, y no pudiendo ſalir de la duda, parece que ſe ha de eſtar al matrimonio: porque mejor es la condicion del q̃ poſſee, y tambien, porque eſto es en fauor del matrimonio: pero antes del matrimonio me parece, que no ſe ha de celebrar, ni ſe puede celebrar con buena conſciẽcia: porque en el tal caſo ay duda de la verdad de la narratiua, que ſe hizo al Papa, y auiẽdo duda por ambas partes, no tiene lugar: porq̃ el Papa dize, que ſi hallare ſer anſi, q̃ diſpẽſe cõ ellos, y auiẽdo duda no halla ſer anſi, quando vna vez hallo ſer anſi cõ algunos teſtigos, y diſpenſo cõ ellos, y deſpues huuo otros teſtigos, q̃ dixeron no ſer verdadera la narratiua, de ſuerte, que ay razon de dudar, en el tal caſo, parece que ſe ha de eſtar al matrimonio, y a la diſpenſacion por la razon ya dicha.

Cap. XXVIII. Del impedimẽto del matrimonio, que es el voto ſolemne, quando ſobreuiene al matrimonio.

D. Tho. in add. q. 61. art. Sotus in 4. diſt. 27. q. 1. articul. 4.

PRimera concluſion. El voto ſolemne de la religion, quando ſobreuiene al matrimonio conſumado, no tiene fuerça, y virtud de deshazerle, y dirimirle. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Maeſtro Soto, y los Doctores cõ el Maeſtro, y Syluestro, y los Iuriſtas, y Couarruuias, y Nauarro. Prueuaſe lo primero del vſo, y tradicion de la Igleſia, que nunca permite paſſar a la raligion deſpues del matrimonio conſumado. Lo ſegundo ſe prueua, porque ninguno ha de offrecer a Dios lo que es ageno, y por el matrimonio conſumado el varõ ſe haze totalmente, y perfectamente de la muger, y al contrario, porq̃ ſe hazen vna miſma carne, luego el matrimonio conſumado no ſe deshaze por el voto ſolemne de la religion. Otras muchas razones traygo en el tratado de matrimonio, en el lugar citado de Sancto Thomas.

Mel. in illa. d. c. 5. Sylu. verb. diuort. q. 12. & 13. & v. matr. 8. q. 12. Iuriſp. 27. q. 2. cap. ſunt qui dicunt, & in tit. com uer. coiug. Cou. ſuper 4. p. 2. ca. 7. §. 4. n. 8. Nauar. in Man. c. 22. n. 35.

La dificultad es, qual ſera matrimonio conſumado, para eſte effecto, de q̃ el voto ſolẽne de la religion no lo pueda deshazer, y dirimir. En eſta dificultad. La primera ſentẽcia es, que la copula carnal, aunque ſea con corrupcion del clauſtro virginal de la muger, no es baſtante conſumacion para eſte effecto, ſino es, que derrame ſimiente dentro del vaſo legitimo de la muger. De ſuerte, q̃ ſe requiere copula perfecta, y conſumada, de ſuerte que el varõ derrame ſimiente dentro del vaſo, y de otra ſuerte no ſera conſumado el matrimonio, para eſte effecto de impedir el paſſarſe a la religion. Por lo qual, ſi vno tuuieſſe copula con ſu muger, y cauſaſſe corrupcion con ella, pero derramaſſe la ſimiente fuera del vaſo, ſe podria paſſar a la religion. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Soto en el lugar citado. Y Syluestro, y algunos diſcipulos de Sancto Thomas. Eſta ſentencia ſe funda lo primero, porque el matrimonio ha de ſer perfectamente conſumado, para que no ſe pueda paſſar a la religion, y el tal matrimonio no es perfectamẽte conſumado, porque no ay perfecta, y conſumada copula, ſin derramar ſimiente dentro del vaſo legitimo: luego ni impide el paſſar a la religiõ. Lo ſegũdo ſe funda, porque la tal copula no es baſtante para cauſar afinidad, y hazer perfectamente vna carne, por ſer imperfecta, como queda dicho arriba: luego tampoco ſerà ſuficiente para effecto de impedir el paſſar a la religion. Lo vltimo ſe funda, porque el matrimonio conſumado no ſe puede deshazer con el voto ſolemne de religion, por la injuria que ſe haria a los hijos, que procedieſsẽ del tal matrimonio, y de la tal copula no puede auer hijos, como es coſa notoria: luego el tal matrimonio anſi conſumado no impide el paſſar a la religion. Eſta ſentencia no es del todo improbable.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 15. dict. 2.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que la ſegunda ſentẽcia cõtraria a eſta es mucho mas probable. Eſta ſentencia tienen comunmente los diſcipulos de Sãcto Thomas. Eſto ſe prueua del derecho, en el qual parece, que ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua, porque ſe haze grãdiſsima injuria a la muger, como es coſa notoria: luego no es coſa aparente, que

Ca. verum de conuer. coniug.

que con la tal injuria quisiesse Christo nuestro Señor, que huuiesse lugar de passarse a la religion.

Al primer fundamento se responde, que la tal copula aunque no sea perfecta, y consumada, es bastante para este effecto por las razones dichas.

Al segundo fundamento se responde, que es verdad, que para la afinidad es necessario, que sea la copula de tal suerte, que el varon derrame simiente dentro del vaso, porque es necessario, que se hagan perfectamente vna carne, lo qual no es necessario para effecto de no poder passar a la religion, sino basta la injuria hecha a la muger.

A la tercera razon se responde, que aunque no se haga injuria a los hijos, que nacen del tal matrimonio, se haze a la muger, y esto basta.

Toda via queda vn poco de dificultad, si vn hombre se casasse con vna muger, que no es donzella, y tuuiesse copula imperfecta, cō ella sin derramar simiente dentro del vaso, si se podria esta tal passar a la religion, contra voluntad de su muger, que siempre se entiende la duda assi. La razon de dudar es, porque entonces no parece, que se haze injuria a la muger, ni recibe detrimento ninguno.

A esta duda se responde, que en el tal caso no puede passar a la religion. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso el matrimonio es consumado quanto a lo q̄ toca a este effecto, porq̄ la tal copula imperfecta basta para esso: luego no puede passar a la religion. Esto se confirma, porque tambiē se haze injuria en este caso a la muger, como es cosa notoria: luego no es ilicito passar a la religion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es al contrario, quando el varon quiere tener copula con la muger, y real y verdaderamēte no pudo abrir el claustro virginal, y quedo entera y donzella, pero derramò la simiēte dentro del vaso, como puede alguna vez acontecer. La duda es, si en el tal caso sera el matrimonio consumado para effecto de que el varon no pueda passar a la religion contra la voluntad de la muger. La razon de dudar es, porque en el tal caso no se le haze injuria a la misma muger, porque queda entera, y donzella. Tambien puede ser, q̄ no se haga injuria al hijo, porque puede ácōtecer, que no proceda hijo ninguno de la tal copula, o derramamiento de simiente: luego en el tal caso no ay impedimento para passar a la religion, aunque sea contra la voluntad de la muger.

A esta duda mi parecer es, que la tal copula es suficiente para hazer matrimonio consumado, de tal suerte, que sin voluntad de la muger no pueda passar a la religon. La razon es, porque de otra suerte se haria agrauio, è injuria a los hijos, que procediessen del tal matrimonio ansi consumado, y Christo no quiso, que con injuria y agrauio de tercero se pudiessen passar a la religion.

A la razon de dudar se respōde, que aunque no se hiziesse injuria a la muger se haze a los hijos, que proceden del tal matrimonio. Y si aconteciesse, no auer hijo, seria fuera de regla, y como dizen los Theologos per accidens.

La tercera dificultad es, quando el matrimonio se consumo por fuerça: de suerte, que el varon tuuo copula carnal perfecta con la muger por fuerça, y violencia, si del tal matrimonio cōsumado se puede passar a la religion contra la voluntad del marido, q̄ le hizo fuerça. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el tal matrimonio es verdaderamente consumado: luego no es licito passarse a la religion contra la voluntad del marido: porque seria agrauio, y injuria a los hijos que procediessen del tal matrimonio.

En esta dificultad, la primera sentencia es, que no puede passar a la religion. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Cano sobre este articulo, y el Maestro Soto. La segunda sentencia es al cōtrario, que puede la tal muger passar a la religion, y que serà valida la profession, y que dirime el matrimonio. Esta sentencia tiene Syluestro, el qual cita algunos Doctores por esta sentencia, aunque el no la tiene tan claramente. La tercera sentencia, q̄ parece media entre estas es, que si absolutamēte huuo violencia puede muy biē passarse a la religion. Pero si con miedo hizo que consintiesse en la copula, no puede passar a la religion.

Soto in 4. d. 27. q. 1. articu. 4.

Syluest. verb. diuor. q. 5.

A esta duda digo lo primero. Si la violencia, o miedo es despues de dos meses, el matrimonio es verdaderamente consumado, y aquel aquien hizieron la tal fuerça, no puede passar a la religion. La razon es, porque huuo verdadera copula carnal, y sin injuria ninguna de parte de aquel, que padecio la violencia, porque el casado despues de dos meses tiene derecho de justicia para pedir el debito conjugal: luego fue verdaderamente consumado sin injuria ninguna, y por consiguiente no puede passar a la religion.

Digo lo segūdo, que el casado, que por miedo, o violencia fuerça a su compañero antes de los dos meses, peca mortalmente, y le haze injuria siendo violencia absoluta. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque qualquiera de los casados cōforme a derecho tiene espacio de dos meses para elegir, si quiere passar a la religion: y el que haze fuerça, o violencia, o pone graue medio, haze contra este derecho, que tiene el casado: luego es pecado mortal, y injuria se le haze.

Cap. ex publico, de cōuers. coniug.

Digo lo tercero, q̄ si al casado por violencia

cia absoluta, o miedo le hazen fuerça antes de los dos meses el matrimonio es verdaderamente cõsumado, y del todo indissoluble, ora pueda passar a la religiõ, o no el que padecio la injuria. Este dicho es cõtra Panormitano, el qual refiere Syluestro en el lugar citado, pero tiene esta sentencia el Maestro Soto, y Victoria, y Paludano, y otros grauissimos authores. Prueuase lo primero, porq̃ entre los tales casados huuo verdadera copula: luego el tal matrimonio verdaderamente fue consumado. Lo segundo, porq̃ el tal casado que hizo la violencia: y injuria verdaderamẽte, y voluntariamente consumò el matrimonio : luego de su parte el matrimonio es cõsumado, y se ha de auer como si fuera consumado.

Soto in 4. dis. 27. q. 1. artic. 1. Pal. in eadem dist.

Digo lo quarto, que el que padecio la violencia, y fuerça siendo absoluta, o por miedo, puede passar a la religion contra la voluntad de su compañero. Esto enseña Syluestro, y lo enseñan otros Doctores. La razon es, porque el tal matrimonio de parte del q̃ padecio la violencia, no fue perfectamẽte consumado, ni voluntariamẽte consumado: luego quãto es de su parte puede passar a la religion. Lo segundo, porque este tal de otra manera no podria recuperar el derecho, q̃ tenia de poder passar a la religion. De suerte, q̃ en el tal caso no se dirime ni se deshaze el matrimonio, sino q̃ queda en pie. Y ansi aunque passe à la religion el q̃ padecio la violẽcia, el q̃ la hizo no se puede boluer a casar, hasta que muera el que entrò en la religion, porque de su parte fue verdaderamente consumado, y por consiguiente indissoluble. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Segunda cõclusion. Los casados despues del matrimonio consumado pueden passar a la religion, con voluntad, y consentimiento de ambos, y qualquiera dellos puede passar a la religion con voluntad, y consentimiento del otro. Esta conclusion es comun entre los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual està determinada esta verdad. Lo segũdo se prueua del vso comũ de la Iglesia, en la qual esto se haze assi. Pero ha se de aduertir, que si vno de los casados se passa a la religion cõ voluntad del otro, el q̃ queda fuera, si es moço no se permite, q̃ el otro passe a la religion, aunque le dè licencia por el peligro de incontinencia, en el qual queda en el siglo. Lo qual tiene verdad, aunque el moço haga voto de continencia. Esto tiene fundamento en el derecho. Pero si es viejo, del qual no se pueda sospechar peligro ninguno, en el siglo podra muy bien quedarse en el, haziendo voto de perpetua castidad. Esto se determina en derecho.

Cap. sunt qui dicunt 27. q. 2. & cap. preterea, & ca. uxoratus, de conuers. coniug.

Cap. Agatosa. 27. q. 2. c. vñ. fis, de conuers. coniug.

La duda es, si la tal licencia para entrar en la religion, se ha de dar con publica authoridad, si basta en particular.

A esta duda se responde, que estando en derecho diuino, basta q̃ se dè como quiera. Pero estando en derecho positiuo, y para que se de comodamente, es necessario, que se haga con authoridad del juez, porque como el matrimonio, segun el Concilio Tridentino no se ha de celebrar in faciæ Ecclesiæ, es necessario, q̃ se de licencia para passar a la religon con publica authoridad, y para q̃ el otro quede en el siglo con voto de castidad. Tambien se ha de aduertir, que en caso, q̃ de licencia de la muger pueda el marido passar a la religion, quedandose la muger en el siglo, con voto de perpetua castidad, siendo vieja, podra el marido ordenarse de orden sacro. Pero quando con licencia de la muger no pudiesse el marido conforme a derecho entrar en religion, y professar, en el tal caso tampoco podria ordenarse de orden sacro, aun con licẽcia de la muger. Como si la muger fuesse moça: o si es vieja, sino haze voto de perpetua continencia. Tambiẽ se ha de aduertir, que en el caso de la conclusion siẽdo el matrimonio consumado, no se dirime, ni se deshaze por la profession solemne de la religion. De suerte, que queda el vinculo del matrimonio juntamente con la religion, pero no queda el matrimonio con la obligacion a cohabitar, y pagar el debito conjugal. Por lo qual el que queda en el siglo en ningunn manera se puede casar con otra persona, porque el matrimonio consumado es indissoluble.

Tercera conclusion. Despues del matrimonio cõsumado, hablãdo de si, y absolutamente, no puede ninguno delos casados passar a la religion contra la voluntad del otro. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el tal matrimonio de su naturaleza es indissoluble. De lo qual se ha de ver el derecho.

Cap. sunt qui dicũt 27. q. 2.

Quarta conclusion. En algunos casos particulares licito es passar a la religion, contra la voluntad del marido, o de la muger, despues del matrimonio consumado. El primer caso es, quando el matrimonio fue consumado entre infiles, y el vno dellos tan solamẽte se conuirtio a la Fè. Este caso cõsta de lo q̃ queda dicho arriba. El segũdo caso es, quãdo el vno de los casados cae en alguna heregia, o en otra secta: en este caso puede el otro licitamẽte passar a la religiõ, sin la voluntad del compañero, porq̃ assi està determinado en derecho. El tercer caso es, quãdo el vno de los casados comete adulterio, entõces el inocente puede passar a la religion, aunq̃ el matrimonio sea cõsumado. Esto determina el derecho. Esto mismo enseña Syluestro. Pero dize, q̃ el q̃ cometiò el adulterio no puede licitamẽte passar a la religion, sin voluntad del inocente. La razon es, porq̃ el adultero pierde el derecho de pedir el debito, pero està obligado a pagarle. Aduiertase, q̃ lo q̃ queda dicho de passarse el marido a la religion,

Cap. fin de conuers. cõiugatorũ. Ca. Agatosa 27. q. 2. c. constitutus, de conuers. coniug. Sylu. ver. matr. 8. q. 12. & 4. & verbo, diuertiũ q. 15.

gio. se ha de dezir del passarse a ordē sagrado. De suerte, q̄ en los casos q̄ es lito passarse a la religiō, sin la volūtad de la muger, podra tābien ordenarse cōtra la voluntad de la muger.

La primera dificultad es de vna muger, que entra en vn monasterio, y professa en el, por auer fingido su marido que era muerto. Suele acontecer, quādo el marido està en tierras remotas, q̄ finge ser muerto, haziendo que escriuan alguna carta, en la qual digan q̄ es muerto, y la muger entendiendo que es muerto, toma habito, y metese en religiō, y boluiēdo el marido, q̄ realmēte era viuo, es la duda si ella le puede compeler, a q̄ haga vida maridable con ella, porque si ella creyera no ser muerto no se entrara en la religiō. En esta dificultad, Fray Manuel Rodriguez enseña, que en el tal caso la muger no puede cōpeler al marido para que haga vida maridable cō ella. La razō deste autor es, porque esta muger professo solemne, y justamēte creyendo, que su marido era muerto, y parece que el derecho lo dicta claramente, pues ordena, q̄ la muger que entrò en monasterio, y professo en el, sin consentimiēto de su marido que viue, està obligada a perseuerar en su profession, hasta que pidendola su marido sea sacada del monasterio. Y dize este author, que no obsta el engaño del marido, porq̄ el engaño en las cosas espirituales no vicia el acto, ansi lo resuelue Nauarro. Verdad es, que pidiendo el marido, que salga porque experimenta su incōtinencia, aunque ella no pueda salir con su propria authoridad, podra salir mandandoselo el Obispo, como lo dize el proprio Nauarro. Lo qual se entiende auiendo ya consumado el matrimonio. Todo esto dize al pie de la letra el Padre F. Manuel Rodriguez.

Man. Rodri. in suma capit. 237. conclus. 3.

Cap. consuluit, de spons.

Naua. lib. 3. consil. tit. de conuer. coniug. consil. 2.

A esta dificultad mi parecer es, que en el tal caso la muger puede compeler al marido, para que haga vida maridable cō ella. La razon es, porque la tal professiō hecha con engaño del marido no fue valida. Porque si el matrimonio era consumado, no pudo pasar a la religion, y professar en ella, sin consentimiēto, y licencia de su marido: la qual licencia no huuo en el tal caso, porque por solo aquel engaño, que hizo el marido, no es visto dar licencia a la muger. Esto se confirma, porque si por el tal engaño es visto dar licencia a la muger, siguese claramēte, que aunque la pida el marido, que salga de la religiō, no podra salir a hazer vida maridable, aunque lo haga cō authoridad del Obispo. Porque si vna vez valio la professiōn, y fue hecha con licencia del marido, no puede salir de la religion, ni tiene derecho alguno el marido, y lo contrario desto enseña este author.

La segunda dificultad es, del que entra contra la volūtad de su muger en vna religiō aprouada, y professa en ella, si despues le pide su muger, y haze con ella vida maridable, si despues muriendose ella, puede sin dispēsacion casarse con otra. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cōclusion quarta, expressamente enseña, que no podra casarse con otra, sin dispēsacion, y cita por esta sentencia a Panormitano, y Syluestro, y Soto. La razō es, porque aquel voto de la professiōn no vale como solemne en quāto prejudicaua a su muger, que tenia poder en el, ni le obligò a la religion, tiene empero fuerça de voto simple de continēcia: luego no puede casarse sin dispensacion. De lo qual infiere, que desde la professiōn no puede pedir el debito conjugal, aunq̄ haga vida maridable con la muger, porq̄ tiene el voto simple de continencia. Pero està obligado a pagar el debito cōjugal.

Panor. in ca. quidam de conuer. coniuga. Sylu. ver. diuortium q. 16. Soto in 4. dist. 27. q. 1. art. 4.

A esta dificultad se responde, que esta sentencia no me parece verdadera, sino que el tal se podrà casar con otra muger. La razon es, porque el tal voto, sino fue solemne, ni obliga a la religion, tampoco obliga a continencia. Porque vno que pretende hazer professiōn, y en realidad de verdad la haze en vna religiō aprobada, si por algun impedimento, la tal professiōn, no fue valida, no tiene fuerça de voto simple, porque el tal no pretendio, sino professar: luego en nuestro caso, si la professiōn solemne no fue valida, por el impedimento q̄ auia, tampoco obliga, como voto simple de continencia. Esto se confirma: porque, como queda dicho atras, si dos se casan sin parrocho, y testigos, no vale el matrimonio, como en hecho de verdad no vale, tampoco nace obligacion de desposorios de futuro, porque no pretendieron sino casarse, y el casamiento no fue valido: luego lo mismo serà en nuestro proposito, porque es la misma razon. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el tal no tiene voto simple de continencia, y ansi sin dispensacion se puede casar con otra muger muerta la suya. Tambien puede auer otra razon, porque si de la tal professiōn huuiesse de proceder algun voto simple, auia de ser el voto simple de religion, porque ya que no valio, como voto solemne de religion, parece que auia de valer, como voto simple de la misma religiō: lo qual no dize este author: luego no mana ni procede voto alguno.

Quinta cōclusion. Certissima cosa es, segun la Fè, q̄ el voto solemne de la religion aprouada dirime, y deshaze el matrimonio rato no consumado. De suerte, que si vno està casado, y no ha cōsumado el matrimonio, puede muy bien passar a la religiō, y professar en ella, y el tal voto es valido, y deshaze el matrimonio rato que precedio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y es comun tradicion de la Iglesia, y està determinado por muchos Pōtifices. De lo qual se ha de ver mi tratado. La razon es, porque antes de la consuma-

In ad. q. 61. ar. 20. pag. 588.

cion

cion del matrimonio no ay entre los caſados, mas que vna manera de vinculo eſpiritual, porque realmente no ha auido conjuncion carnal entre ellos: luego el tal vinculo ſe deshaze por la muerte eſpiritual, que ay en la profeſsion. Eſta es razon de Sancto Thomas en el lugar citado. Porq̃ de derecho ſe deshaze el tal matrimonio, en el tal caſo ſe diſputa muy a la larga en el lugar citado.

La duda es, ſi el voto ſolẽne de los religioſos de San Iuan deshaze el matrimonio rato no conſumado. La razon de dudar es, porque los tales viuen en el ſiglo, como ſeglares: luego la tal profeſsion no deshaze, ni dirime el matrimonio. El Maeſtro Soto expreſſamente tiene, que el voto ſolemne de la tal religion no deshaze el matrimonio, hablãdo de los caualleros de San Iuan, de los quales ſe diſputa, que de los Frayles no tiene dificultad ninguna, porque tienen voto ſolemne y ſon como los demas religioſos. A eſta duda ſe reſpõde, que ſin duda ninguna el tal voto ſolemne deſtos caualleros deshaze el matrimonio. Eſto enſeñan comunmente los Doctores particularmente Nauarro. La razõ es, porque eſtos tales tienen tres votos eſſenciales, por los quales paſſan a mas alto eſtado: luego por la profeſsion deſtos caualleros ſe deshaze el tal matrimonio. La razon de dudar ſe ſuelta facilmente de lo que queda dicho.

Soto in 4. d.27.q.1. ar.4. Septi. de iuſtit. q. 5. arti.3.

Naua. lib. 3. conſtit. de conuer. cõiug. cõſ. 1.

La ſegunda dificultad es, ſi el matrimonio rato, ſe deshaze y dirime por otro matrimonio rato, y conſumado. La razon de dudar es, porque parece, que Alexandro III. determina ſer eſto anſi.

Cap. licet deſponſa. duorum.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en ninguna manera el matrimonio rato ſe deshaze por el matrimonio rato, y conſumado. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores anſi Theologos, como Iuriſtas.

Prueuaſe lo primero de la determinaciõ de Alexandro IIII. En el lugar citado, que lo determina anſi. Lo ſegundo ſe prueua, porque el matrimonio rato, y conſumado no es mas alto eſtado: luego no fue coſa conueniente, que ſe deshizieſſe el matrimonio rato por el rato y conſumado.

A la razon de dudar ay dificultad entre los Iuriſtas de la inteligencia de aquel cap. Quiẽ quiſiere ver la legitima intelligencia vea mi tratado de matrimonio, en el lugar alegado.

Pag. 394.

La tercera dificultad es, ſi ay otra coſa alguna que tenga fuerça, y virtud para deshazer el matrimonio rato no conſumado. La razon de dudar es: porque en el derecho ſe determina, que ſi la muger por alguna enfermedad no pudiere pagar el debito conjugal al marido, q̃ ſe podra caſar cõ otra. En eſta dificultad algunos Doctores, que refiere Ricardo, enſeñan, que el matrimonio rato, y no cõſumado ſe deshaze, quando cortaſſen á vno los miembros genitales deſpues del tal matrimonio, y eſte author no deſecha del todo eſta ſentencia.

Cap. quod propoſuiſti 32. q.7.

Ricardo in 4. diſ.27. q.3.

A eſta duda ſe ha de reſponder, que no ay coſa alguna, que pueda deshazer, y dirimir el matrimonio rato no cõſumado, ſino es el voto ſolemne de la religion. Eſto conſta de lo que queda dicho, y de lo que ſe ha de dezir, quando ſe trate de la indiſſolubilidad del matrimonio. De ſuerte, que la contraria ſentencia es muy improbable, y mas que improbable.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que en aquel lugar ſe habla de la muger, que antes del matrimonio era impotente, de ſuerte que el matrimonio no fue valido, lo qual ſe colige de otro lugar del derecho.

Sexta concluſion. Si el marido deſpues del matrimonio rato ſe paſſa a la religion, y haze profeſsion, la muger, ſe puede caſar con quien quiſiere. Y lo miſmo ſe ha de dezir del marido, ſi la muger profeſſa en religion aprouada. Eſta es comun doctrina de los Doctores con Sancto Thomas. La razon es, porque el tal matrimonio ſe deshaze por la profeſsion: luego la muger queda libre para caſarſe otra vez.

Ca. riquiſiſti. 33. q. 2.

D. Tho. in add. q. 61. articu. 3.

Cap. XXIX. Del impedimẽto, que ſobreuiene al matrimonio conſumado, que es la fornicacion.

PRimera concluſion. Licito es al varon dexar la muger por cauſa de la fornicacion, q̃ ſobreuiene al matrimonio. Eſto enſeña Sancto Thomas, y el Maeſtro de las ſentencias, y el Maeſtro Soto, y Couarruuias, y Nauarro, y Graciano. Prueuaſe lo primero de Chriſto nueſtro Señor por Sã Mattheo en el capitulo decimonono. Lo ſegundo ſe prueua, porq̃ el marido no eſtà obligado a guardar la fe, a aquella, que no la guarda. De ſuerte, que en el tal caſo, no ſe deshaze ni dirime el matrimonio, quanto al vinculo, ſino quanto a la cohabitacion, y thoro. Pero aduiertaſe con Sãcto Thomas, que ay algunos caſos, en los quales, no es licito dexar la muger, por auer fornicado. El primer caſo es, quãdo el miſmo varõ ha caydo en el miſmo delicto, como la muger. En eſte caſo no queda priuada del derecho de pedir el debito. El ſegundo caſo es, quando el marido fueſſe tal, que tuuieſſe copula en el delicto de la muger. Como ſi el fueſſe cauſa, que la muger huuieſſe fornicado, por auerſelo rogado el marido. En eſte caſo tampoco tiene derecho para dexar la muger porque el tambien es culpado en el delicto. El tercer caſo es, quando la muger ſe caſo cõ otro varon, creyendo probablemente, que ſu marido primero era muerto, porque entonces no tiene culpa. Pero ſi lo huuieſſe hecho ſin probabilidad ninguna, ſeria auer cometido fornicacion, y podria dexarla el marido. El quarto caſo es, quando otro varon huuieſſe

D. Tho. in add. q. 62. ar. 1. Maſtro in 4. d. 35. 36. 38. ca. penul Soto diſ. 37. q. vni. Cou. ſuper 4. dec. p. 2. c. 7. §. 5. Naua. in Manu. ca. 22. n. 27. Grati. 32. q. 6. & 7.

huuiesse tenido copula carnal con ella escondidamente, metiendosele en la cama, y dando a entender que era su proprio marido. La razon es, porque en este caso la muger no tuuo copula. El quinto caso es, quando a la muger le huuiessen hecho violécia, y esto por la misma razon. El sexto caso es, si el marido despues del adulterio, que cometio la muger, la huuiesse reconciliado consigo por copula carnal. El septimo caso es, si estauan casados siendo infieles, y el varon dio libello de repudio a la muger y ella se caso con otro, y tuuo copula con el: en el tal caso, si se conuierten a la Fè, el marido està obligado a recibir la muger.

Segunda cóclusió. Cierta cosa es, q̃ el adultero por el adulterio queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal, de suerte q̃ no tiene derecho para obligar al otro, a que le dè el debito conjugal. La razon es, porque el inocente, tiene derecho para dexar la tal muger en este caso, o al contrario la muger al marido, como lo enseña Sancto Thomas: luego de parte del inocente no ay obligació a pagar el debito conjugal. Esto se entiende de si. Porque si el inocéte ignorasse el adulterio, estaria obligado a pagar el debito conjugal, por la consciencia errонea que tiene.

Tercera cóclusion. Con todo esso el adultero no peca pidiendo el debito conjugal, ora sepa el otro el adulterio, ora no lo sepa. Porque si lo sabe, y paga el debito, el mismo cede a su derecho, y sino paga el debito no le haze injuria al inocente, y si el inocente ignora el adulterio tampoco peca el adultero pidiédo el debito conjugal, como lo enseña Cayetano, y es comûn sentencia de los Doctores. La razon es, porq̃ el adultero no està obligado a manifestarse a si mismo, y priuarse del derecho q̃ tiene de pedir el debito conjugal, como no està obligado el hijo a manifestar el delicto, q̃ cometio cótra sus padres, por el qual se podrian priuar de la herencia, y si la pide no peca. Porque el priuarse del derecho de pedir el debito conjugal, es pena, la qual no se ha de imponer el a si mismo, hasta que se condenen. Acerca de aquellos casos, que sacamos en la primera conclusion se ha de aduertir, que el primer caso se halla expressamente en el derecho. Y aduierta se, que aquel primer caso no solamente se entiende en el foro Ecclesiastico, y exterior, quádo se le puede probar, sino tambien en el foro de la consciencia, quando es oculto el delicto. Como quando el varon cometio adulterio, sabiendolo la muger: pero de suerte que no lo puede prouar, y lo mismo de parte de la muger. De suerte, q̃ si huuo adulterio de ambas partes, ninguno se puede apartar del otro quáto a la cohabitació, y thoro, estando en el foro de la cósciécia. Y para la verdad deste primer caso es impertinente cosa el auer cometido el vno primero el delicto, que el otro. Tambien quádo el varó es adultero sabiédolo la muger y la muger es adultera, no lo sabiédo el varon en el foro de la consciencia, la muger no puede negar el debito conjugal al marido, si lo pide.

Cay. opusc. 17. respon sionum, resp. 4.

32. q. 6. per totã, c. significasti, de diuor. & ca. intelleximus, de adulteriis.

Quarta conclusion. Acerca deste caso cierta cosa es, q̃ si ambos los casados sabé el delicto el vno del otro, y se reconcilian por la copula carnal, si despues el vno dellos peca pecado de adulterio, el otro puede muy bié acusarle, y pedir diuorcio, como sino huuiera pecado. La razon es, porque en lo passado fueron ambos iguales, y huuo reconciliacion, y agora el otro cometio adulterio de nueuo.

La dificultad es, quando ambos a dos cometieron adulterio, y el vno dellos sabia el delicto del otro, pero no al contrario. La duda es, si aquel que era oculto haze penitencia del adulterio delante de Dios, y el otro, cuyo pecado era sabido, perseuera en su pecado, si el otro hizo penitencia podra negar el debito conjugal, y pedir diuorcio. En esta dificultad Syluestro tiene que si. Y esta sentencia no es del todo improbable.

Sylu. ver. matrimo. 9. q. 6.

A esta dificultad se responde, ser más probable, que no le puede negar el debito conjugal con buena consciécia, y en el foro exterior no puede pedir diuorcio, sino es por falta de probacion, y ansi la sentécia se fundara en falsa presumpcion. La razon es, porque el tal en realidad de verdad cometio adulterio, y aunque se reconcilio con Dios no se recócilio con el compañero: luego con buena consciencia no puede negar el debito conjugal, ni acusarle. De suerte, q̃ se ha de auer, como sino huuiera hecho penitécia delante de Dios. Esto se confirma, porq̃ de otra suerte, si el marido supiesse el adulterio de la muger, y tambié que ha hecho verdadera penitencia delante de Dios, no podria negarle el debito conjugal, y pedir diuorcio, lo qual es falso.

La segunda dificultad es, supuesto, que el marido, que cometio adulterio no puede acusar en el foro exterior de la Iglesia a la muger adultera, ni pedir diuorcio delante del juez Ecclesiastico si podra acusarla criminalmente delante del juez secular. La razon de dudar es, porque como se dize en el capitulo, intelleximus, en los delictos iguales se da mutua compensacion: luego como la muger en el tal caso no puede acusar al varon criminalmente, tampoco el varó puede acusar a la muger. Lo qual se confirma, porque en el foro exterior Ecclesiastico quanto al diuorcio no la puede acusar, luego menos la podra acusar criminalméte en el tribunal ciuil.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso licitamête puede el marido acusar a la muger adultera en el juyzio secular: pidiédo que la castiguen con la pena que pone la ley. Esta senten-

sentencia tiene muy graues Doctores. Prueuase lo primero, porque quando el marido acusa a la muger adultera no le pregunta, si es adultero; luego licito serà acusarla, aunque sea adultero. Lo segundo, porque la ley ciuil da facultad al marido de acusar la muger adultera, y no al contrario: luego licito sera. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio. Pag. 598.

A la razon de dudar se ha de respóder, que ay grã differencia entre el derecho Canonico, y ciuil. Porque el derecho ciuil que pretende castigar el dulterio de la muger con pena capital, tuuo atencion a que el adulterio de la muger era el mayor mal del matrimonio, que no era el adulterio del hombre, como lo enseña Sancto Thomas. Por lo qual castigò asperamente el adulterio de la muger, y no del varó. Pero el derecho Canonico, que procede de la Iglesia, que es madre piadosa tan solamente quiso determinar lo que determina el derecho natural: y es que el que no guarda la fe, y lealtad deuida en el matrimonio, no se le guarde a el. De lo pual se responde a la confirmacion. D. Tho. in add. q. 62. art. 4.

Quinta conclusion. Otras muchas causas ay, por las quales es licito el diuorcio entre los casados. Esta cõclusiõ tiene Couarruuias, y otros muchos Doctores. Prueuase la conclusion, y declarase poniẽdo las causas. La primera causa es, la fornicaciõ, de la qual queda dicho en lo passado. La segunda causa es el pecado contra natura, que es el pecado de sodomia. Esta causa pone S. Thomas, y el Maestro Soto, el qual cita a Paludano, y Syluestro, y al Abad. La razon es, porque debaxo de nombre de fornicacion se entiẽde qualquiera copula ilicita. Pero aduiertase, q̃ la polucion, y derramamiento de simiente fuera del vaso natural, no es suficiente de diuorcio, aunque Paludano parece q̃ dize lo cõtrario. La tercera causa es, la crueldad del marido, por la qual la muger justamente puede pedir, que la aparten del marido, quanto a la cohabitacion, si el marido no da suficiente caucion, que no offendera a la muger. Esto se determina en el derecho. La quarta causa es, si vno de los casados pretẽdio matar al otro con veneno. Esta causa pone Couarruuias en el lugar citado numero segundo. La quinta causa es, el morar con el compañero furioso, o quando la furia fuesse excessiua, y vehemente, de suerte que huuiesse gran peligro del morar juntos. La sexta causa es, la fornicacion espiritual, quãdo vno de los casados se buelue hereje. Esta pone Couarruuias en el lugar citado. Y esta causa parece q̃ se pone en el derecho. Cou. super 4. dec. p. 2. ca. 7. § 5. D. Tho. in add. q. 62. ar. 1. ad 4. Soto loco cita. ar. 2. Cap. literas de restspoliatorũ. Cap. fin de cõuersione coniugatorum.

Acerca destas causas se ha de aduertir lo primero acerca de la tercera causa, q̃ hallãdose cruel el marido no ha de permitir el juez que buelua a hazer vida maridable con el, aunque jure q̃ no le ha de hazer daño, sin que dè fianças bastãtes. Ansi lo afirma Antonio Gomez. La razon es, por el peligro grãde de la muger. Y aunque el juramento es de mayor obligacion, con todo esso acerca de los hombres del mundo, mas puede muchas vezes la perdida de los bienes temporales, y la palabra que se da a otros hombres, y por esta razon en semejante caso se piden fianças. Y aunque es verdad, que en otros casos no pudiendo vno hallar fianças por ser pobre, o estrangero, bastaria que jure de hazer lo que se le pide, como lo dize este mismo author, pero en este caso no se ha de admitir solo el juramento, sin bastantes fianças. Porque no auiendo estas fianças, no podria tener la muger seguridad, y siempre estaria cõ miedo y con recelo, lo qual es contra el bien del matrimonio. Verdad es, que el doctissimo Gutierez en este caso tiene lo contrario. Pero lo contrario es mas probable. Ant. Go. tom. 3. Variar. ca. 6. nu 16. Gutier. in lege nemo potest. ff. de leg. 1. n. 367.

Lo segundo se deue aduertir, que la quarta causa tambien es muy cierta, y en alguna manera se reduze a la passada. Porque quando el vno de los casados, pretende matar al otro, no puede auer seguridad, y siempre estaran con miedo, y cõ recelo grande: lo qual no se suffre entre los casados, pues dello pueden suceder muchos males contrarios al matrimonio, y a la ley de Dios.

Sexta conclusion. La muger, regularmente hablando, no està obligada a dexar el marido, que es adultero, y que perseuera en el adulterio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque esto no es necessario para euitar la incertidumbre de los hijos. Porque aunq̃ el marido sea adultero, si ella sea casta, puede auer grã certidumbre de los hijos. Tampoco no es necessario para euitar la infamia, porque en la muger no es infamia ninguna suffrir el marido adultero. D. Tho. in. ad. q. 62. arti. 2.

Tampoco no ay escandalo ninguno, porque por otros caminos se puede muy biẽ entẽder, que suffre el adulterio del marido cõtra su voluntad. Sola vna razon podria auer, que es la emienda, y correction del marido, y si huuiesse cierta esperança, que el negar el debito cõjugal al marido adultero, o denũciar del a la Iglesia, seria eficaz remedio para q̃ se corrigiesse, y emendasse, estaria obligada a hazerlo por precepto de charidad. El qual mas estrechamente le obliga a ella, porque està obligada a querer mas a su marido. Pero esto regularmẽte no es assi: porque comunmente semejantes hombres, q̃ han perdido la verguença a Dios y al mundo, menos se emiendã quãdo los dexan sus mugeres, y ansi no es cõueniẽte medicina, y por consiguiente regular, y comunmente las mugeres no estan obligadas sopena de pecado mortal a dexar los maridos adulteros, ni acusarlos delante del prelado. De lo qual se ha de ver a Cayetano, y el Maestro Soto. Cay. quo li. 2. 7. 20. Sotus loco cito ar. 2.

Septima conclusion. El marido regularmẽte hablan-

hablando, està obligado debaxo de pecado mortal a dexar la muger adultera, y que persevera en el tal adulterio. La razõ es lo primero porque repugna a la razon natural, que el marido, que es cabeça de la muger, permita, o consienta tan graue delicto. Lo segundo, por la incertidumbre que en semejante caso suele acontecer de los hijos nascidos desta manera. Lo tercero por el escandalo, que suele suceder regularmente de que el marido permita tal cosa. Lo quarto, porque es medio muy necessario para corregir la muger, a lo qual està obligado el marido mas particularmente. Por lo qual en el derecho a los maridos negligentes en esto, se les suele poner pena canonica. Lo quinto, porque regularmente se les sigue grande infamia a hombres principales.

Ca. si quis 1. & 3. 32. q. 2.

Octaua conclusion. Quando la muger adultera està emendada no està obligado el marido debaxo de pecado mortal a dexar la muger, aunque lo pueda hazer. Lo primero se prueua, porque en el tal caso faltan todas las razones, que tenian fuerça por la conclusion passada.

Lo segundo se prueua, porq̃ el marido justamente puede pedir la justa pena del adulterio, aunque estè emẽdada. Verdad es, que el padre Maestro Soto enseña, que muchas vezes serà consejo nò dexar la muger en el tal caso, porque la tal muger desamparada del marido no se pierda mucho mas, lo qual puede acõtecer.

Nona conclusion. El varon, que es sabidor del adulterio de la muger por su proprio parecer, y sentencia, sin que aya juyzio, y sentencia de la Iglesia, puede muy bien negar a la muger el debito conjugal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, la puesta arriba, porque quien no guarda la Fè, y lealtad, no ay obligacion de guardarsela.

Vbi supra arti. 7.

La dificultad es, si podra el marido dexar la muger, o negarle el debito conjugal, por auer hallado, que antes que se casasse auia tenido copula fornicaria, con otro varon. La razon de dudar es, porque parece cosa muy dificultosa obligar al marido a esto.

A esta dificultad se responde, que no puede dexarla, ni negarle el debito cõjugal por esta razon. Esto enseña Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque la tal muger no ha quebrado la Fè, y lealtad: luego obligacion tiene el marido a no le dexar, y apagarle el debito conjugal, aunque sea dificultoso. Porque el de ser dificultoso, no es argumento que conuence, que no tiene obligacion. Y ansi se responde a la razon de dudar. De lo qual se infiere, que aunque en este caso calle la muger, el marido està obligado a boluerse a ella, y pagarle el debito, si lo pide formalmente, o virtualmente. Y no basta que el marido diga, que biuiendo con ella la matara, porque en su mano està resistir a esta tentacion, fauorecido de la ayuda de Dios. Aunque es verdad, que el temor de matarle le escusara el estar con ella algun poco de tiẽpo, mientras le dura la colera. Y en el tal caso la muger no està obligada a seguir al marido fuera de su tierra a partes estrañas, si teme q̃ el marido la matara, aunq̃ el marido diga q̃ es deshonrra suya viuir dõde le conocen, y donde esta afrentado. De suerte, que està obligado a viuir con ella en su patria, o en otra parte, dõde ella viua cõ mucha seguridad. Ansi lo resuelue Nauarro en el lugar citado.

Naua. lib. 4. consil. tit. de diuortijs. F. Manu. Rodrig. in sum. capi. 278. conclus. 2.

Decima cõclusion. Sin sentẽcia, y juyzio de la Iglesia no se puede apartar la muger adultera, quãto a la cohabitaciõ. De suerte, que aunque por el adulterio se puedan apartar, quãto a lo que es negar el debito cõjugal, pero quãto a la cohabitacion ha de auer sentencia del juez Ecclesiastico. Esto determina S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el negar el debito cõjugal se puede hazer en secreto sin publicidad: pero lo q̃ toca a la cohabitaciõ no se puede hazer, sin publico juyzio, por ser cosa publica. Esto se determina en el derecho, y esto es lo q̃ se ha de hazer regular, y comunmente. Pero en dos casos particulares se pueden apartar sin q̃ aya sentencia del juez. El primer caso es, quãdo fuere su pecado tã publico, q̃ no se pueda escõder, y sus adulterios tan manifiestos, q̃ no se pueda encubrir, como en caso q̃ el marido auiendo ydo fuera hallasse a su muger tan perdida, q̃ fuesse publica, o cosa semejante. El segundo caso es, quãdo el matrimonio no se celebrò in faciæ Ecclesiæ, sino q̃ era oculto. En el tal caso es licito al marido apartarse de la adultera, por su propria authoridad, sin sentẽcia de la Iglesia. Esto se entiẽde, quãdo el delicto de la muger fue oculto. La razõ es, porq̃ en ninguno destos casos se haze injuria a la Iglesia. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado, articulo tercero. Verdad es, que este segundo caso, despues del Concilio Tridentino no me parece, que tiene lugar, porque despues del Concilio Tridentino todos los matrimonios se han de celebrar in faciæ Ecclesiæ.

Ca. Porrò de diuortijs.

Vndecima conclusion. El varon y la muger son yguales quanto a este punto: en este sentido, que estan ygualmente obligados a guardar la fidelidad deuida en el matrimonio, de suerte que lo mismo es licito, o ilicito al varon, que a la muger. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto. La razon es, porque por fuerça, y virtud del contrato del matrimonio, ygualmente estan obligados a guardar fidelidad luego lo mismo es licito, o ilicito, al varon, que a la muger.

Duodecima conclusion. El matrimonio no se deshaze ni dirime quanto al vinculo por el adulterio, de qualquiera de los casados. De

suerte, que aunque se puedan apartar, quanto a la cohabitacion, pero no se pueden casar con otro. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar citado, en el articulo quinto, a donde lo dispu- to yo muy a la larga. Prueuase esta conclusion de muchos testimonios de Santos, que se refieren en el derecho, y en el Cócilio Florétino, y Tridentino esta determinada esta verdad. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza es vinculo indissoluble: luego el tal matrimonio no se puede deshazer, por el adulterio de qualquiera de los casados.

Can. ij vero titu. 2. q. 7. Con. Trid. sess. 24. Cano. 7.

Tercia decima conclusion. Licito es, que el varon, y la muger se reconcilien despues del adulterio, si se haze penitencia del delicto. De manera, que despues de auerse apartado por el adulterio, quanto a la cohabitacion del thoro, se pueden boluer a juntar, y recóciliarse. Esto determina Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es clara, porque el otro casado puede muy bien ceder a su derecho.

q. citata artic. 5.

Quarta decima cóclusion. Despues de celebrado justamente el diuorcio, no està obligado por fuerça, y virtud del precepto de justicia el varon a reconciliarse con la muger adultera, aunque estè emendada, y corregida, y aunque mas pida perdó. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque la sentécia dada fue justa, y santa: luego licito es siempre vsar della, demanera, que aunque delante de Dios cesse el delicto: pero delante de los hombres no cessa la pena, con que castigaron el tal delicto en el foro exterior. Pero aduiertase, que en la conclusion se dixo, quando el diuorcio se celebrò justamente, y deuidamente, de suerte, que el que acuso, verdaderamente era inocente. Porque si realmente no era inocente, sino que auia cometido adulterio, aunque en oculto estarà obligado a recebirla, y reconciliarse con ella, si esta emendada.

32. q. 2. ca. admonere.

Quinta decima conclusion. Aunque despues del diuorcio el inocente aya cometido adulterio, no està obligado de justicia a recebir la muger. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en la solucion del quarto argumento. La razon es, porque la sentencia de diuorcio fue justa y santa: luego no se ha de deshazer por el pecado, que se sigue. Porq̃ como se dize en el derecho, lo que vna vez se difinio, y determinò bien, por ningun caso se deshaze.

Cap. quod bene. 6. q. 4.

Decima sexta conclusion. Despues de celebrado justamente el diuorcio, si el marido inocente buelue a su amistad la muger, y la reconcilia cõsigo, ella està obligada de justicia à boluer. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en la solució del tercero. La razon es, porque la sentencia de diuorcio se dio en el tal caso en fauor del marido, que era inocente: luego la tal sentencia no le ha de parar perjuyzio: luego como antes tenia derecho de pedir el debito conjugal, tambien le tiene agora, y por consiguiente la muger està obligada a pagar el debito conjugal. Esto se entiende, sino fuere que con licencia del marido aya hecho voto de cótinécia. Tambien se ha de aduertir, que si la muger despues de celebrado el diuorcio se entrò en religion, y hizo professsion, la tal professsion fue valida, sin otra licencia del marido. Y ansi, si siendo noticia la pidiesse su marido, no ternia obligacion de salirse. La razon es, porque por el mismo caso, que el varon pidio el diuorcio de su voluntad, parece que le dio licécia para todo esso. Tambien parece, que si huuiesse hecho voto simple de castidad, que no estaria obligada a pagar el debito conjugar, aunque tuuiesse hecho el voto sin otra nueua licencia, sino tan solaméte con auerse celebrado justamente el diuorcio.

Decima septima conclusion. El inocente no està obligado por fuerça, y virtud del precepto de la charidad a recebir la adultera, aunque pida perdon. La razon es, porque el precepto de la charidad no obliga con graue detrimento proprio, sino es en caso, que aya graue necessidad, o extrema, y en el tal caso es graue detrimento recebir la muger adultera: y de su parte no ay extrema ni graue necessidad: luego no ay obligacion de charidad.

Acerca de todo lo dicho se ha de aduertir, lo primero, q̃ si la muger apartada del marido esta con el adulterio, y el marido tomò a vna máceba, puede el juez de su oficio por la salud de sus almas, y por el bien comun compelerlos a q̃ se junten, y hagá vida maridable, no auiendo temor que el marido la matara, o que ella le dara póçoña. Esto es en táto grado verdad, que Panormitano enseña, q̃ el juez de su proprio oficio puede impedir al marido, q̃ en el tal caso no professe en religion por euitar pecado. Lo segundo se deue aduertir, q̃ siendo entrãbos adulteros, si el marido esta emédado, y ha hecho peniténcia, y la muger està obstinada en su pecado, si el pide q̃ sean apartados se le deue cóceder. La razó es, porq̃ en el tal caso el marido tiene derecho para la dexar, como lo dize Hostiése, y Turrecremata: los quales alegan a S. Thomas. Verdad es, q̃ en este caso el marido no se podra yr a partes remotas, y meterse en religion, principalméte si se siéte incontinente. Lo vno, porq̃ por su penitencia no dexa la muger de tener derecho para pedir en el foro exterior, que cohabiten juntamente, y assi puede sacar de la religió, principalméte no le pudiendo prouar el delicto a ella. Lo otro, porque

Panor. in cap. 10. de conuersione coniugatorum.

Hostien. de conuersione coniug. n. 11. Turre. in cap. nihil iniquius 23. q. 6.

porq̃ la religion antes q̃ le admita le pregunta, si es casado, y no puede el cõ buena consciencia responder, que no es casado, entẽdiẽdo, que le puede impedir su entrada en la religion, pues en el foro exterior ella le puede probar, que cometio adulterio, por lo qual no se puede apartar della. Ansi lo enseña Nauarro.

Nau. li. 4. consiliorũ tit. de diuortijs, consil. 7.

Capitulo XXX. De las sengundas bodas, o segundo casamiento.

PRimera conclusion. Cierto es, segun la fé, que es licito casarse la segunda vez muerta la primera muger, y no solamente la segunda vez, sino tercera y quarta, &c. En esto conuienen todos los Doctores con S. Thomas. En el qual lugar se traen muchos testimonios, decretos y razones para probar esta verdad, y ansi se ha de ver mi tratado de matrimonio en el mismo lugar. Prueuase breuemẽte del Cõcilio Florentino en el derecho de la vniõ de los Armenos, en la qual se determina esto, y tambien en el capitulo vltimo, y penultimo de secundis nuptijs. Lo segundo se prueua, porq̃ todas las razones q̃ conuencẽ ser licito casarse la primera vez, tambien conuencen ser licito casarse la segunda y tercera vez. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho arriba.

D. Tho. in add. q. 63. arti. 1.

Segunda conclusion. El segundo matrimonio desta manera es verdadero sacramento, y lo mismo es del tercero, y quarto. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas con el mismo Sancto Thomas en la question citada en el arti. 2. La razon es, porque el tal matrimonio tiene todas las cosas necessarias para ser verdadero sacramẽto, como el primero: luego como el primero es verdadero sacramento, tambien lo serà el segundo, y tercero. Lo segundo se prueua, porque assi esta determinado en el Concilio Florẽtino en el lugar citado, y en el Concilio Tridentino.

Con. Trid. sess. 7. cap. mone. 9.

Tercera conclusion. En el sacramento del matrimonio ha de auer sus bendiciones nupciales quãdo se celebra el matrimonio la primera vez. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores, y los decretos y Cõcilios hazen mencion de las tales bendiciones, particularmẽte el Concilio Tridẽtino, el qual prohibe el cohabitar los casados antes de las bẽdiciones nupciales. Prueuase del vso comun de toda la Iglesia. Confirmase, porque co nunmente los sacramentos quando se celebran, tienen sus solemnidades, y sacramentales, como se vee claramente en el sacramento del Baptismo, en el qual ay exorcismos y catecismos, y lo mismo es en el sacramento de la orden, el qual tiene sus solemnidades, luego conuenientissima cosa fue, que el sacramento del matrimonio tuuiesse estas bendiciones nupciales.

Capi. nostrates, & ca. sponsus 30 q. 5. Con. Trid. sess. 24. cano. 1. de reformat. matrimony.

Addit.

Quarta conclusion. Quando el matrimonio es segundo de parte de ambos los cõtrahentes, no ha de auer bẽdiciones nupciales. Lo mismo es, si el matrimonio es tercero, o quarto, &c. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento, y todos sus discipulos cõ el, Soto, y Couarruuias, y Syluestro, los quales citan otros muchos Doctores, y Henriquez en la materia de matrimonio. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. Lo segundo del Derecho, en el qual se manda esto con rigor. Lo tercero se prueua de la razon de S. Thomas, porque el segundo matrimonio cõsiderado en ordẽ al primero tiene algun defecto de sacramẽto, y no tiene tan perfecta significacion, porque el matrimonio significa la cõjunction de Christo nuesto señor, que es vno con la Iglesia, q̃ tambien es vna, y quanto a esto, el segundo matrimonio tiene vna manera de defecto. Otra razõ trae Nauarro, y es, que las bendiciones solemnes de cosas algunas, o de personas, como son la consagracion de la Iglesia, y otras semejantes no se han de iterar, porq̃ no se tengan en poco. En el mismo lugar impugna con muy buenas razones vna razon, que trae cierta Glossa. De suerte, que no es licito iterar las bendiciones nupciales, quando ambos los casados las han recebido.

Soto in 4. d. 42. q. 3. artic. 1. Couarru. 4. Decret. p. 2. ca. 8. §. 11. n. 2. Sylu. ver. nuptiæ. Cap. 2. & 3. de secundis nuptijs. Nauar. in Manu. ca. 22. n. 83.

La primera dificultad es, si sera pecado mortal iterar las bendiciones nupciales sobre aquellos que las han recebido vna vez. La razon de dudar es, porque no parece cosa tã graue iterar las bendiciones nupciales: porque las tales bendiciones no son sacramentos, sino cosa sacramental: luego no sera pecado mortal. Confirmase, porque el iterar otras cosas sacramentales, no parece tan graue pecado: luego lo mismo sera de las bendiciones nupciales.

A esta dificultad se ha de responder, que à mi parecer es pecado mortal iterar las bendiciones nupciales en los casos que està prohibido por Derecho. Esto parece, que significan todos los Doctores citados, porq̃ dan a entender ser esto cosa graue. Lo primero se prueua, porque el Derecho en los capitulos citados grauissimamente prohibe el repetir las bendiciones nupciales: particularmente q̃ lo mas cierto es, que tiene pena de suspension el que repite las bendiciones nupciales en los casos prohibidos por el derecho, y la pena de suspension es grauissima, luego muy verisimil cosa es, q̃ es pecado mortal el repetir las tales bendiciones. Lo segundo se prueua, porque cosa graue seriá iterar los exorcismos, y catechismos sobre el mismo niño, q̃ se baptiza, y lo mismo es el repetir la consecracion de la misma Iglesia, o de la misma persona: luego tambien es cosa graue iterar las bẽdiciones nupciales. Pero aduiertase, que en el caso que es pecado que el Sacerdote itere las bendiciones nupciales, tambien

lo es de parte de los mismos que se casan, el recebir las tales bendiciones, y pecado es de la misma qualidad.

A la razon de dudar, y a la confirmacion se responde, ser cosa graue repetir las bendiciones nupciales y algunas cosas sacramentales, como consta manifiestamente de lo dicho.

La segunda dificultad es de la pena de suspension, que pone el Derecho, si la tal suspension se incurre luego ipso facto. La razon de dudar es, porque en el derecho se dize expressamente, que el Sacerdote que itera las bendiciones nupciales en el segundo matrimonio suspenso de oficio y beneficio le embie el Ordinario a la Sede Apostolica: luego la tal suspension se incurre luego.

Ca. capellanũ, de secũdis nup.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ la tal suspension se incurre luego. Conuencese con la fuerça del Derecho que parece que lo significa ansi.

A esta dificultad digo lo primero, que la suspensiõ de oficio y beneficio no se incurre luego hasta la sentencia del juez. Esto tiene Nauarro, Iulio Claro, y Fray Manuel Rodriguez. Lo mismo tiene Syluestro y trae a Hostiense, y dize, que es comun sentencia. La razõ es, porque las palabras del Derecho hablando en rigor pueden tener esse legitimo sentido, que es, que el juez no condene a suspension: luego antes de la sentencia del juez no se incurre la suspension.

Nauar. in Manu. ca. 22. n. 83. Iul. Clar. lib. 5. sent. §. fin. q. 75. Fr. Man. Rodrigu. in sum. cap. 229. conclusi. vlti. Sylu. ver. nuptia. q. 1.

Digo lo segundo, que en lo que toca a lo que dize el derecho, que el tal Sacerdote condenado a suspension lo embien a la sede Apostolica esta abrogado por vna extrauagãte de Iuan. XXII. Que no esta en el cuerpo del derecho, pero refierela Couarruuias en el lugar citado. Esto enseña Couarruuias, y comunmẽte los Doctores. Esto consta del mismo vsõ de la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho en el primer dicho desta duda al fin.

La tercera dificultad es, si esta pena de suspension la incurrẽ los Sacerdotes q̃ bendizẽ, o iteran la bẽdicion de las segundas bodas q̃ son legitimas, y tienẽ verdadera razon de sacramento. La razon de dudar es, porq̃ la grauedad de la misma pena significa y da a entẽder, que no habla de las bodas legitimas, porque no parece tan graue delicto repetir las bendiciones nupciales en el tal caso, q̃ merezca tan graue pena: luego cõforme a derecho, esta pena de suspẽsion no se pone quãdo las bodas son legitimas. En esta dificultad muchos graues DD. tienen, que esta pena de suspẽsiõ se pone al Sacerdote q̃ bendize las segũdas bodas prohibidas por el derecho: quales son quando se casa vno segunda vez viuiẽdo la primera muger. Esta sentencia se funda en la grauedad de la pena. Tiene esta sentẽcia la Glossa sobre el mismo cap. y Iuan Andres, San Antonino, el Abad, y otros muchos Iuristas, como lo refiere Couarruuias. Esta sentencia no es del todo improbable.

Coua. si. 4. decret. p. 2. ca. 8. §. 11. n. 2.

A esta dificultad se responde, que es muy mas probable, que esta pena se pone al Sacerdote, q̃ bendize las segundas bodas, aunque no esten reprobadas por el derecho. Esto tiene Hostiense, y Panormitano, y otros referidos por Syluestro, y Couarruuias en el lugar citado. Prueuase del derecho en el capitulo tercero de secundis nuptijs, el qual declara el primero, en el qual se pone esta suspẽsion, y da la razon, porque no se ha de bẽdezir las segundas bodas, porq̃ como esten benditos otra vez, no se ha de iterar la bendiciõ: luego cosa notoria es, q̃ habla de las bodas legitimas, y q̃ no estan prohibidas por derecho: porque la razon de la prohibicion no es estar prohibidas por derecho sino el no se iterar la bendicion nupcial.

Sylu. ver. nuptia.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no es tan graue pena, como parece el auer de ser suspendido por el juez Ecclesiastico, porque muchas vezes se mandan otras cosas mas ligeras, sopena de descomunion, que la ha de poner el juez. Tambien se podia dezir, que es cosa graue el iterar las bẽdiciones nupciales, y esto consta de lo ya dicho.

La quarta dificultad es, si basta que el vno dellos aya recebido las bendiciones nupciales, para que no se ayan de iterar. El caso es, si la muger fue casada otra vez, y fue bendita, o si el marido fue casado otra vez, y recibio las bendiones nupciales. La razõ de dudar es, porque en aquel tercer capitulo se da por razon, porque no han de recebir las bendiciones nupciales, porque otras vezes las han recebido: y es assi, que en el tal caso estos tales no han recebido las bendiciones nupciales, sino tan solamẽte el vno dellos. luego en el tal caso muy bien se puedẽ recebir las bendiciones nupciales.

A esta dificultad digo lo primero, que quando ambos a dos han recebido las bendiciones nupciales en ninguna manera es licito boluerlos a bendezir, como consta de lo ya dicho, y se dize claramente en el capitulo primero y segundo, de secundis nuptijs.

Digo lo segundo, que si la muger se casa segunda vez, de suerte q̃ ya ha recebido las bendiciones, aunq̃ aquel con quiẽ casa, no aya sido casado, ni aya recebido las bendiciones, no se han de bendezir. Esto enseña Sancto Thomas, como lo trae Syluestro en el lugar citado. Esto parece q̃ se colige del texto, y de la razon del. Porque si la muger ha recebido la bendicion nupcial, iterariase la misma bendicion sobre la misma persona, que ya esta bendita. Y entiẽdo que este es el vso comun de la Iglesia, y sin duda lo es. Y como esto es de derecho positiuo

por

por la costumbre contraria se puede quitar, y lo mismo dize Syluestro.

Digo lo tercero, que si el varõ ha recebido las bendiciones nupciales, porque ha sido casado otra vez, y despues de auer embiudado se casó con vna donzella, que nunca auia recibido bendiciones nupciales, en el tal caso en el tal matrimonio ha de auer bẽdiciones nupciales. Esto se prueua de la costumbre y vso de la Iglesia, que tiene fuerça de ley. Pero aduiertase, que la pena de suspension que pone el derecho al que itera las bendiciones nupciales, que se ha de entender quando ambos a dos las auian ya recebido, o quãdo mucho, quãdo esta prohibido por derecho, de suerte que no ha preualecido el vso y costumbre en contrario. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, quando dos estuuieron legitimamente casados, y antes que los velen, y les dẽ las bẽdiciones nupciales se muere el vno dellos, y se deshaze el matrimonio, y el que quedò se voluio a casar. La duda es, si en el tal caso serà licito bendezir las tales bodas. La razon de dudar es, porq̃ en el capitulo tercero alegado se dize expressamente q̃ el varon o la muger que passa a bigamia, no ha de recebir la bendiciõ del sacerdote. Y cierta cosa es, que el tal en este caso passa a bigamia, pues se casa segunda vez: luego en el tal caso no ha de auer bendiciones nupciales. Esto se confirma, porque este matrimonio tiene vna manera de defecto de sacramento, porque como dize Sancto Thomas, el matrimonio ha de ser de vno con vna, para q̃ tenga entera perfectiõ, y signifique el matrimonio de Christo cõ la Iglesia: luego en el tal caso no ha de auer bendiciones nupciales, porq̃ esta es la razon que trae Sancto Thomas, porq̃ no ay bendiciones nupciales en el matrimonio segundo. En esta dificultad Syluestro refiere la sentencia de algunos Doctores, q̃ enseñan, que en el tal caso se pueden bendezir, y recebir las bendiciones nupciales, porque nunca las han recebido. Pero el mismo Syluestro tiene lo cõtrario por la cõfirmacion hecha. Por lo qual dize, que si es el caso, que el varon contrahe con muger que no tiene repugnancia a la bendicion sacerdotal, porque no es casada ni lo ha sido, se les ha de dar la bendicion. Pero si por el contrario la muger fue la q̃ antes era casada, no ha de auer bendiciones nupciales, aunq̃ nunca las ayã recebido.

Syl. v. nuptie. q. 4.

A esta dificultad mi parecer es, ser muy mas probable, que en el tal caso ha de auer bẽdiciones nupciales. La razon que me conuence es, porque en aquel texto la razon q̃ se trae para que no se han de bendezir las segundas bodas es, porque estando ya benditos, y auiendo recebido la bendicion, no se ha de iterar la tal bendicion. Y esta razon no corre en este caso, luego en este caso puedẽ muy bien recebir la bendicion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que de la razon del texto se colige, que habla de bigamia, quando huuo primero matrimonio con sus bendiciones. A la confirmacion se ha de responder lo mismo.

La sexta dificultad es, quando dos estuuieron casados legitimamẽte, y recibieron las bendiciones nupciales, y antes de cõsumar el matrimonio se deshizo, o porq̃ el vno dellos se passo a la religion, o porq̃ el Papa dispensò en el matrimonio no consumado: lo qual puede hazer segun la sentencia de algunos Doctores. La dificultad es, si estos tales voluiendose a casar han de recebir las bẽdiciones nupciales. La razon de dudar es, porq̃ el primer matrimonio totalmente se deshizo, y es como sino lo huuiera auido: luego si se casan, no parece q̃ es segundo matrimonio, y por consiguiente han de voluer a recebir las bẽdiciones nupciales. Esto se confirma, porque en este caso voluiendose a casar no parece, que passan a bigamia, como lo pide el capitulo tercero de secundis nuptijs: luego han de recebir las bẽdiciones nupciales.

A esta duda se ha de responder, que si en el primer matrimonio legitimo y valido recibieron las bendiciones nupciales, no las han de recebir despues en el segũdo matrimonio, deshecho el primero. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado en la question tercera, y cita a Hostiense: y esta mesma sentencia tienen comunmẽte los Doctores, particularmente los citados arriba, y los que escriuen sobre este punto. Prueuase lo primero del Derecho en el capitulo primero de secundis nuptijs, en el qual se determina, q̃ las bodas cõ la segunda no las ha de bendezir el Sacerdote. Y en el tal caso en realidad de verdad las bodas son segundas, porque el primer matrimonio fue valido y legitimo. Y en el capitulo tercero del mismo titulo se determina expressamente, que quando passarẽ a segundo matrimonio, no se les han de dar las bendiciones nupciales, y da la razon, porque si vna vez recibieron las bendiciones nupciales, no las han de recebir otra vez, porque la bendicion no se ha de iterar, y estos tales ya recibieron las bendiciones nupciales en el primer matrimonio: luego no las han de recebir segunda vez. La segunda razon es de Hostiense, que dize, que la bendicion nupcial es de tanta eficacia, que no se ha de iterar. De lo qual se ha de ver Syluestro.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el primer matrimonio en realidad de verdad fue valido, aunque despues se deshizo. A la confirmacion se responde facilmente de la razõ del mismo texto, que dize, que las bendiciones nupciales no se han de iterar sobre aquellos, que las han ya recebido.

La vltima dificultad es, quando dos in facie Ecclesiæ estã casados con dispensacion, por ser parientes, y estuuierõ casados por algun espacio de tiempo, porque al principio se dio por buena la dispensacion, y despues andando el tiempo se entendio no ser buena la dispensacion, y auiẽdo pleyto en el foro exterior, dieron por inualida la dispẽsaciõ, y por ninguno el matrimonio, y este negocio fue acabado, y vuo sentẽcia vltima. La dificultad es, si en el primer matrimonio dado por nulo huuo bendiciones nupciales si en el segundo puede auer bẽdiciones nupciales: porq̃ sino huuiesse auido en el primero bendiciones nupciales, clara cosa es, que las auia de auer en el segũdo. La misma dificultad es, si dos estauã casados in faciæ Ecclesiæ, y auiã recebido las bendiciones nupciales, y despues dieron al vno por impotente, y el otro se quiere casar por no auer sido valido el primer matrimonio. La razon de dudar es, porque como dize el primer capitulo, estas son segundas bodas, particularmẽte siẽdolo de parte de la muger: luego el Sacerdote no les ha de dar las bendiciones nupciales. Esto se cõfirma, porque en el capitulo tercero se dize expressamente, q̃ si recibieron vna vez las bendiciones nupciales, no los hã de bẽdezir. Y da la razon, porque la tal bendicion no se ha de iterar. Y es ansi, que en el tal caso ya recibieron las bendiciones nupciales, particularmẽte la muger: luego no les hã de dar tales bendiciones, si passan a otro matrimonio. En esta dificultad en particular no he visto Doctor ninguno, ni Theologo, ni Iurista, que resuelua cosa alguna, por lo qual sera necessario dezir mi parecer, teniendo atencion a lo determinado en derecho.

A esta dificultad mi parecer es, que en este caso se han de dar las bendiciones nupciales, y que las pueden muy bien recebir, y que el Sacerdote, que las da, no peca, ni incurre pena alguna, ni le deuen castigar los Iuezes Ecclesiasticos, ni los que las reciben pecan. Antes entiendo, que el Cura, o el Ordinario que se las negasse, pecaria, porque les quita su derecho, que tienen a las tales bendiciones. Prueuase lo primero del primer capitulo, en el qual claramente se supone, que ha de auer dos matrimonios. Y en el tal caso en realidad de verdad no ay mas que vno, y el primero. Confirmase, porque en el capitulo tercero se declara, quando dize, que los que passan a bigamia, esto es a las segundas bodas, no han de recebir las bendiciones nupciales: y en el tal caso no passan a segundas bodas, como es notorio, porque el primer matrimonio no fue valido: luego han los de bendezir.

Lo segundo se prueuã, porque las primeras no fueron bendiciones nupciales, porque no huuo bodas, ni matrimonio: lo qual suponẽ las bendiciones nupciales: luego despues no se itera la bendicion nupcial. Lo tercero se prueua, porque la razõ que trae Sancto. Thomas: y comunmente los Doctores, porque no se ha de iterar bendicion nupcial, no corre. La razon es, por el deffecto del sacramento por ser esta casada cõ muchos: lo qual no tiene verdad por no auer sido el primero verdadero matrimonio, y sacramento. De suerte que estos se han de auer, como si nunca huuieran recebido bendiciones nupciales, ni huuieran estado casados, porque en hecho de verdad no lo estauan.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en aquel capitulo siempre se supone segundo matrimonio, y en este caso no es segundo. A la confirmacion se responde, que en el tal caso no fue repeticion de bendiciõ nupcial, porque en realidad de verdad las primeras bẽdiciones no fueron nupciales, porque no huuo matrimonio. Toda via queda dificultad, si los mismos alcançada de nueuo dispensacion buena y legitima, se boluiessen a casar, si auian de recebir bendiciones nupciales, por auerlas ya recebido ambos juntos. A esto se respõde, que si, lo qual se colige facilmente de todo lo dicho en la duda.

Cap. XXXI. De la obligacion que tienen los casados a pagar el debito conjugal.

PRimera cõclusion. Los casados estã obligados de justicia a pagar el debito conjugal, quãdo el otro cõpañero le pide. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ del matrimonio nace la tal obligacion. Pero hase de aduertir, q̃ es precepto afirmatiuo q̃ obliga siẽpre, pero no por siempre, como los demas preceptos afimatiuos, y es precepto q̃ obliga a pecado mortal, porque la materia es graue. Para lo qual se ha de aduertir, q̃ de la essencia del matrimonio, como propria passion mana, y procede el derecho para pedir el debito conjugal, y la obligacion a pagarle. Tambien mana y procede, como propria passion la obligacion a morar juntos, como lo dizen todos los Doctores. Porq̃ esto es necessario para lo primero. Tambien se ha de aduertir, que no siempre los casados piden el debito conjugal con intencion de obligar a pecado mortal. Porque muchas vezes acontece hazer algunos halagos para traer de gana a su volũtad. En este caso negar el debito conjugal quando mucho sera pecado venial. Tambien aunque vno de los casados pida el debito cõ importunaciõ, y fuerça, puede el otro auiendo causa ablandarle con palabras, pidiẽdole, que no sea importuno. Y quando alguno de los casados fuere demasiado, y molesto en pedir muchas vezes el debito, no esta luego el otro obligado a pagarle porque ha de auer limite en pedirle, y se ha de pedir con

D.Tho. in add. q. 64. Artic. 21.

con juyzio y discrecion. Y quando vno dellos no quiere acudir con esta deuda, sino con gran dificultad, y muy pocas vezes pecara mortalmente: principalmente si siente en el otro peligro de incontinencia.

Segunda conclusion. La lepra no deshaze el matrimonio, y ansi la muger està obligada a pagar el debito cõjugal al marido leproso, aunque no està obligada a morar juntamente con el. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque de la copula carnal no se pega tan facilmente la lepra, como de morar juntos. Esta conclusion se declara luego mas en particular.

Tercera conclusion Certissima cosa es, que los casados se escusan de pagar el debito conjugal, si de pagarle ay peligro de la vida propria, o de la salud. En esto conuienen todos los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque la vida y la salud se han de anteponer, al debito conjugal. En esto conuienen sin differencia ninguna todos los Theologos. La dificultad es, descendiendo en particular al caso de la lepra, en el qual los Theologos antiguos como Sancto Thomas S. Buenauẽtura, Ricardo, y otros Doctores en la distin 32. enseñan, que el casado, que esta sano està obligado a pagar el debito conjugal al leproso; pero no està obligado a morar juntamente con el por la razon dada en la segunda conclusion. Durando Palude, y Soto en la misma distinction, y Syluestro, y Cayetano, y Victoria, y Cano, y otros discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado dizen, que esta doctrina se entiende, quando de pagar el debito conjugal no ay peligro, q̃ se pegue la lepra, y quãdo ay el tal peligro, y quando no, lo ha de saber el Theologo consultando los medicos.

Sylu. v. debitum coniug. §. 1. Caye. ver. matrime. cap. de vsu matrime.

A esta dificultad se responde, que esta doctrina assi declarada es verdadera. La razon es, porque seria cosa muy dura obligar al casado a pagar el debito conjugal, auiendo semejante peligro: luego no està obligado por el peligro de la vida, y de la salud.

Quarta conclusion. Quando el casado formal, y expressamẽte, o virtualmente significo su enfermedad a su cõpañero, en el tal caso el compañero sano està obligado de justicia a pagar el debito cõjugal. El exemplo es, si se quisiessẽ casar dos y el vno dellos tuuiesse lepra, o bubas, y lo dixesse al otro expressamente, o virtualmente, y con todo esso se quisiesse casar con el, en este caso el sano està obligado a pagar el debito conjugal, aunque sea muy aparente, y probable, que le ha de pegar la enfermedad. En esto conuienen comunmente los DD. La razon es clara, porq̃ en el tal contrato de matrimonio, no huuo fraude, y engaño, pues declarò su enfermedad, y el otro que estaua sano voluntariamente quiso, no obstãte el tal peligro, obligarse à conceder el vso de su cuerpo: luego obligaciõ tiene en el tal caso a pagar el debito cõjugal, aunque aya peligro, de que se le pegue la enfermedad. Declaremos lo por exemplo. En los demas contratos, quando se declara el vicio de la cosa, q̃ se vende valido es el contrato, y obliga de la misma manera, que si no tuuiera vicio ninguno: luego lo mismo sera en el contrato del matrimonio.

La dificultad es en caso, que vno de los casados sin culpa suya despues del cõtrato del matrimonio tiene lepra, o bubas, y con todo esso por ser apassionado, corre peligro de incõtinencia. En este caso es la dificultad, si està obligado el otro casado, a pagar el debito conjugal. La razon de dudar es, porque por el contrato del matrimonio los casados se obligan al vso matrimonial en quanto es para el remedio de la concupiscencia, y en el tal caso el vso matrimonial se ordena al remedio de la concupiscencia, y el tal casado, es inocente, como suponemos en el caso: luego ay obligacion de pagar el debito conjugal.

A esta duda se responde, que si en el tal caso ay graue peligro de incontinencia, el casado sano està obligado a pagar el debito conjugal, aunque aya peligro de que se le pegue la enfermedad. Esto couence la razõ de dudar. Esto se cõfirma, porque la ley de charidad obliga a amar mas el bien espiritual del proximo, que el bien proprio corporal. Y esto particularmẽte tiene verdad en el casado en orden a su proprio cõpañero. Y en el tal caso corre peligro el biẽ espiritual de su cõpañero: luego obligaciõ ay de pagarle el debito cõjugal, no obstãte el peligro de que se le pegue la enfermedad.

Quinta conclusion. Quando el bien comun del vniuerso, o del reyno, o de la comunidad pide, que el casado vse del vso matrimonial en orden a la generacion, tiene obligacion de pagar el debito conjugal cõ peligro de su propria vida, y salud. El exẽplo es en vn Rey flaco, de poca salud, y que es necessario que tenga sucessor para el bien del Reyno. Este tal està obligado a pagar el debito conjugal con manifiesto peligro de su propria vida y salud. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores. La razon es, porq̃ el biẽ comun se ha de anteponer al bien particular, como es cosa notoria.

La dificultad es, si para euitar alguna enfermedad en la criatura, que se ha de engendrar sera licito no pagar el debito cõjugal, de suerte que esta sea causa bastante, para escusarse desta obligacion. Declaremos lo por exẽplos. Quando la muger tiene fluxo de sangre, o tiene su regla, o vno dellos es leproso, suele acontecer, que la criatura sale doliente y enferma. En estos casos es la duda, si auria obligacion de pagar el debito conjugal. La razon de dudar por la parte negatiua es, porq̃ los casados

regularmente se escusan de pagar el debito conjugal, quando ay peligro de alguna enfermedad en si mismos: luego tambien se escusaran por el peligro de la enfermedad del hijo.

Para declarar esta dificultad se deue aduertir, que la causa que ay en los padres para engendrar los hijos enfermos, puede ser perpetua, como se vee claramente en la muger, que tiene fluxo de sangre, ò puede ser tẽporal, como se vee claramente en la muger, quando tiene su regla.

Digo lo primero, q̃ quando la causa es perpetua, no es pecado ninguno, que los casados pidan, o paguẽ el debito conjugal, aunque aya peligro, q̃ los hijos naceran enfermos, o monstruosos. Esta senteacia es comun entre todos los Theologos en la distin. 37. Prueuase, porque es cosa durissima obligar a los casados a perpetua castidad. Y tambien porque los casados tienen este derecho, y finalmente a los hijos les es mejor tener ser desta manera, y con estas enfermedades, que no tener ser.

Quando la causa es temporal, hay diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que es pecado mortal pedir el debito cõjugal, quãdo la muger està con su regla. Esta sentencia tiene Sancto Thomas. Aunque es verdad, que Sancto Thomas no dize mas, de que es pecado, lo declaran de pecado venial. Pero esta sentẽcia tiene Palude, Soto San Antonino, Cayetano, Victoria, y Cano en el lugar citado de Sancto Thomas. Tienela claramente Nauarro: el qual dize es pecado mortal el pedir, y pagar el debito conjugal. Esta misma sentencia tienen otros Doctores. La contraria tienen otros muchos, y en esto hay diuersos pareceres, como yo lo refiero en el tratado de matrimonio en el lugar citado.

D.Tho. in 4 d.32.q. 2. artic.2. palude d. cita. q. 2. Soto. q. vnic.arti. 2. Anto. 3.p.tit.1. ca.20. Cayeta. 2.2. q.154.ar. 1. Nauar. in enchirid.ca.16. num.32.

Digo lo segundo, que en el tal tiẽpo es buena, y licito pagar el debito conjugal, quãdo el otro casado lo pide instantemẽte, y por consiguiente serà pecado mortal no le pagar. Declaremos esto. En el tiẽpo, que està la muger, en semejante enfermedad, y le pide el marido el debito conjugal, puede muy bien diuertirlo con buena razon: pero si està pidiendo el debito conjugal, no solamente puede sino que està obligada a pagar el debito conjugal. La razon es, porq̃ el vso del matrimonio es deuido de justicia, y el peligro, de q̃ saldra el hijo enfermo, no es cosa que vicie la obra intrinsecamente, como cõsta de lo va dicho: luego obligacion tiene de pagar el debito conjugal.

Digo lo tercero, q̃ no es pecado mortal pedir el debito cõjugal en el tal tiẽpo. La razon es, porque llegar a la muger, quando està con su regla no es cosa mala intrinsecamente, aunque se tema peligro de que los hijos nazcan enfermos.

Digo lo quarto, que es pecado venial en tal tiempo pedir el debito conjugal. Esto enseñan comunmẽte los discipulos de Sãcto Thomas. La razon es, porque no ay buena disposicion en este tiempo de parte de la muger para la generacion: luego pecado venial sera en el tal tiempo pedir el debito conjugal.

La segunda dificultad es, quãdo se teme peligro en la salud, y vida de la criatura, va engendrada, de pagar el debito cõjugal, si en el tal caso aura obligacion de pagarle. El exẽplo es, si la muger està preñada, y teme, que abortara, si paga el debito conjugal. Lo mismo es, quãdo cria el hijo, y por ser pobre no le puede dar a criar, y si paga el debito conjugal hazese preñada, y la leche de las mugeres preñadas es perniciosa, y algunas vezes se les quita la leche. La dificultad es en todos estos casos, si aura obligacion de pagar el debito conjugal.

A esta dificultad se responde, que en estos casos, y otros semejantes ay suficiente causa para que se escuse la muger de pagar el debito conjugal, considerando y pensando muy bien los peligros, que ay de todas partes, y la incontinencia de parte del varon. Esta conclusion se prueua muy facilmente, porque el vso matrimonial de su naturaleza se ordena al bien de la criatura, y de los hijos, y en este caso antes se le sigue graue daño: luego no ay obligacion de pagar el debito conjugal.

La tercera dificultad es, si la muger se escusa de pagar el debito conjugal por los bienes de fortuna, y lo mismo es de parte del varon. Declaremos esto con exemplos. Vn hombre por tener muchos hijos, viene en grandissima pobreza. La dificultad es si esta pobreza, q̃ le aprieta, le escusara de pagar el debito cõjugal, para no tener muchos hijos. La misma dificultad es, quãdo de tener tantos hijos se le huuiesse de seguir el perder los bienes, y hazienda que tiene, o se le huuiesse de seguir alguna infamia, y para euitar todas estas cosas fuesse necessario, yrse lexos contra la voluntad de su propria muger. En esta dificultad el Padre Maestro Soto parece que dize, que esta es causa suficiente para escusarse de pagar el debito conjugal. La razon es, porque es cosa durissima obligar a vn hombre a q̃ sustente vna gran multitud de hijos.

Soto in 4. dist.32.q. vnic.art.1. 1.& 3.

A esta dificultad digo lo primero, que la multitud de hijos no es causa suficiente para escusar a vno de pagar el debito cõjugal, aunque se entienda, que la muger se auia de hazer preñada. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza obliga a pagar el debito conjugal, para que se multiplique la especie: luego esta no es causa bastante para escusarse. Particularmente, que los hijos, que suelen nacer de vn matrimonio, no suelen ser tantos que puedan escusar el pagar el debito conjugal.

Digo lo segundo, que por causa de euitar algun

gun detrimẽto notable, o adquirir algun grande comodo en los bienes de fortuna, particularmente en la fama, se puede vno escusar de pagar el debito conjugal. Lo qual ha de quedar al libre aluedrio del varon pruedente consideradas todas las cosas, y muy biẽ miradas. Y aduiertase, que en caso de dudar, siẽpre se ha de inclinar en fauor de aquel, q̃ pide el debito cõjugal. La razõ desta conclusiõ esta clara, porq̃ en el matrimonio el marido, y la muger se entregan en orden a hazer vida maridable para la buena gouernaciõ de la casa, luego todas las vezes, q̃ para la buena gouernacion della fuere necessario, negar el debito conjugal, licito le sera. Por lo qual si fuesse necessario para este effecto professar alguna religion militar, q̃ se compadezca con el estado de casado, le sera licito, aunq̃ no pueda tan facilmente pagar el debito cõjugal, por ser necessario yr a la guerra. Pero nunca se ha de admitir, q̃ por ser muchos los hijos, y que se repartira mucho la hazienda de los padres entre tãtos hijos, se escuse de pagar el debito conjugal de lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Sexta conclusion. Todas las vezes, q̃ la muger pide el debito conjugal expressamente, o virtualmente, està el marido de justicia obligado a pagarle. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ por fuerça, y virtud del contrato del matrimonio se obligaron a esto. Deuese de aduertir cõ el mismo Doctor Anglico, q̃ la muger puede pedir el debito cõjugal de dos maneras. La primera es, formal y expressamẽte, por claras palabras. La segunda manera es interpretatiuamente, o por señales, porque no se atreue por la verguença a pedir claramente el debito conjugal. De qualquiera manera, q̃ la muger pida el debito cõjugal, està obligado el varon a pagarle. Tambien se ha de aduertir con Sãcto Thomas en la solucion del vltimo, que no solamente es pecado mortal negar el debito conjugal a la muger, quando formalmente, o interpretatiuamente lo pide, sino tãbien quando el varon diuierte a la muger, para que no pida el debito, no auiendo causa razonable: porque esto en buen romance es negarselo. Dixe sin causa razonable, porque auiendo causa razonable no sera pecado.

D. Tho. in add. q. 64. artic. 2.

Septima conclusion. El varon y la muger en lo que es pedir el debito conjugal, son iguales. De suerte, que igualmente tienen obligacion de acudir a pagar el debito conjugal. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada en el arti. 3. La razõ es, porque por el contrato de matrimonio se obligaron, igualmẽte a pagar el debito conjugar. Verdad es, q̃ el varon es cabeça de la muger, y por esta razon a el le incumbe corregir a la muger, quando no pide el debito conforme a razon.

Octaua conclusion. El varan y la muger no pueden hazer voto contra el debito conjugal, sin consentimiento de su compañero. De suerte, que el que hiziesse semejante voto pecaria mortalmẽte, y no le obligaria el tal voto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado en el articulo quarto. La razon es, porque el voto ha de ser de las cosas que estan en nuestra mano, y en nuestro poder, y el no pagar el debito cõjugal no està en la mano del casado, pues està obligado de justicia a pagarle: luego no obliga.

Nona conclusion. El voto solemne de la religion, del orden sacro, que haze vno de los casados sin licencia del otro: tan solamente puede obligar, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal. Esta conclusion tienen todos los Doctores con el Maestro. Prueuase lo primero del derecho, en el qual està determinada esta verdad, quanto a ambos votos. La razon es, porque aunque lo que toca a no pedir el debito cõjugal estè en el poder del casado, pero el no pagar el debito conjugal, no esta en su poder: luego aunque se pueda obligar a lo primero no se puede obligar a lo segundo.

Magi. in 4. di. d. 7. Can. placet, de conuers. coniug. & in extrauagant. antiqua concertationi.

La dificultad es, acerca desta conclusion, si en realidad de verdad el tal voto solẽne sera valido, quanto al no pedir el debito conjugal. La razon de dudar es, porque el voto solemne de castidad incluye el no pedir, ni pagar el debito conjugal, luego los tales votos son validos, quanto a todo, o quanto a todo son irritos y nulos. Podra dezir alguno, que aunque estos votos no sean validos como votos solemnes, pero sonlo en razon de voto simple, porque se quisieron obligar en la major manera que pudieron. Contra esto es, porque el voto solemne de religion, que se haze antes de cumplidos los diez y seys años, no obliga como voto simple, ni como solemne: luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda se responde, que los tales votos ya dichos son validos quãto al no pedir el debito conjugal. La razon es, porque la Iglesia tiene authoridad, y poder de aceptar el tal voto solemne, quanto al todo, o quanto a la parte. Y en el tal caso acepta estos votos, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal, pero no los acepta quãto al no pagarle, por ser contra justicia. De lo qual se responde a la razon de dudar, que los votos de los que no han llegado a diez y seys años, no los acepta la Iglesia, quanto a alguna cosa en fauor dellos mismos. Pero el voto de los casados en odio de los mismos casados lo acepta la Iglesia, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal.

Decima cõclusion. El voto simple que haze vn casado sin licencia del otro de no pagar el debito conjugal no es valido. Esta conclusion tienen todos los escolasticos con el Maestro.

Magi. in 4. d. 32. & 33. quaest. 5.

Prueuase lo primero del derecho. La razon es, porque el voto de lo que es ageno no es valido: luego tampoco sera valido el voto de no pagar el debito conjugal, porque esto no esta en su poder, ni en su mano.

Ca. si dicat can. vna sola. can. sine verbi.

La dificultad es, si el voto simple de no pedir el debito conjugar, que haze vn casado sin licencia del otro, sera valido. En esta dificultad hay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el tal voto sera valido. Esta sentencia parece, que tiene Sancto Thomas. Durando Palude, y Cayetano, y Cano. La razon es, porque por el cōtrato del matrimonio no se obliga el casado a pedir el debito conjugal: luego libre es para hazer voto, sin licencia del otro, de no pedir el debito conjugal. Esta sentencia es bien probable.

D. Tho. in 4. d. 37. q. 1. art. 2. ad 1. d. 38. q. 2. artic. 3. quæstiun. 2. ad 4. Durād. 32. q. 2. ar. 1. Palud. in. eād. d. Cayetano in opusc. 17. Responsio. 4. q. 4. Canus in addit. loco citato.

A esta dificultad, se responde, ser mas probable lo contrario, particularmente hablando del marido. Esta sentencia parece que tiene S. Thomas, y el Padre Maestro Soto, y muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque si el casado, y particularmente el varon, nunca pidiesse el debito conjugal, seria muy pesado el matrimonio: luego no puede hazer voto de no pedir el debito conjugal, sino es que el otro le de licencia.

A la razon de dudar se responde, que aunque el casado no tenga obligacion de pedir el debito conjugal; pero tiene obligacion de no estar impedido para pedir el debito conjugal, porque de otra suerte seria muy pesada carga la del matrimonio. Para declarar mas en particular esta dificultad, y todas estas cosas.

D. Tho. in 4. d. 32. q. vni. artic. 4. ad 3. Sot. art. 3 & li. 6. de iust q. ar. 1.

Digo lo segundo, que el marido regular, y comunmente peca haziendo voto de no pedir el debito conjugal, si lo haze sin consentimiento de la muger. Dixe regularmente, y comunmente, porque si los casados son ya ancianos, y que no tienen peligro de incontinencia, no serà pecado hazer el tal voto. Pero hablando regular, y comunmente es pecado. Esta conclusion es contra Ricardo de Mediauila. Pero nuestra sentencia tiene Sācto Thomas en el lugar vltimamente alegado, y esta tienen comunmente los Doctores. La razon es la dicha, porque seria cosa muy graue, y pesada para la muger auer de pedir siempre el debito conjugal.

Ricard. in 4. dist. 32. q. 2.

Vndecima cōclusiō. Licito es a los casados, y a qualquiera dellos de comun consentimiento hazer voto absoluto de continencia, de no pedir ni pagar el debito conjugal. Esta conclusion tienen comunmēte los Doctores. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua cō razon. Porq en el tal caso a ninguno se le haze injuria: luego licito es hazer el tal voto siendo con licencia, y consentimiento de ambos. Pero ha se de aduertir, q̃ estos votos se pueden hazer de vna de tres maneras. La primera, es si ambos los casados quedā en el siglo, sin mudar estado. La segūda es, si ambos los casados mudan estado, y se metē religiosos. Y en estos casos no ay dificultad ninguna. La tercera manera es quādo vno de los casados se queda en el siglo, y el otro muda estado. Esto supuesto.

Cap. quod Deo. 33. q. 5. & can. sin, qui duar. 27. q. 2.

Duodecima cōclusion. Si al marido le hazen Obispo con licencia, y consentimiento de la muger, està obligada la muger a entrarse en religiō, y professar. Este es caso raro, y singular. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. Y esto se haze por el respecto, y reuerēcia que se deue a la dignidad Episcopal.

Cap. sane de conuersio. coniug.

Tercera decima conclusion. Quando el marido se ordena de ordenes mayores, con consentimiento de la muger, si la muger es moça, o se sospecha, que no serà continente, hanla de compeler a que professe en alguna religion: pero si es moça, ni sospechosa de incontinencia basta que en el siglo haga voto de cōtinencia. Esta conclusion es comun sentencia de todos los Doctores. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad.

Cap. coniugatus, de conuersio. coniug.

Quarta decima conclusion. Si vno de los casados es sospechoso de incontinēcia, no puede el otro con consentimiento de la otra parte professar religion, sino que han de professar ambos a dos, o por lo menos el que es sospechoso de incontinencia. Y si ninguno dellos fuere sospechoso de incontinencia, puede muy bien el vno professar religion, quedandose el otro en el siglo, con condicion que prometa continencia. Està conclusion enseñan todos los Doctores Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad.

Ca. cum sis ca. vxoratus ca. ex parte Abbat. cap. ad Apostolicam, de cōuersi. con.

Quinta decima conclusion. El varō no puede irritar el voto, que hizo la muger de no pedir el debito conjugal, o el voto de castidad, o el voto de no pagar el debito, quando se hizo con consentimiento del varō: pero puede irritar todos los demas votos. Esta conclusion tiene dos partes. Declaremos la primera parte. Ninguno de los casados puede hazer voto absoluto de castidad, de no pagar, ni pedir el debito conjugal; sino es que se haga con consentimiēto del otro casado. Pero puede qualquiera hazer voto de no pedir el debito conjugal, porque quāto a esto es libre. Quanto a lo que es pagar el debito conjugal, no es libre, porque es necessario, y deuido de justicia. Y ansi dezimos, que estos votos, que pertenecen a la materia de castidad, si son validos no los puede irritar el marido. Esta parte de la conclusion declarada desta manera es contra el Maestro Soto que tiene que el marido puede irritar el voto de la muger, de no pedir el debito conjugal. Antes enseña q̃ puede irritar el voto que hizo la muger de no pagar el debito conjugal, auiendolo hecho cō consentimiēto del varon: sino es en caso, que ayan ambos de comun consenti-

Soto in 4. di. 27 q. 1. artic. 4.

sentimiento hecho voto de castidad. Pero nuestra conclusió parece que esta determinada en derecho. La razon es, porque el varó, y la muger, quanto al vso matrimonial, son yguales: luego no puede el varon irritar los votos de la muger pertenecientes al vso matrimonial. Porque el irritar es propriaméte de superior. Esto se cófirma del vso de la Iglesia, en la qual la dispẽsació de los votos semejantes siẽpre se pide a los prelados de la Iglesia. La segunda parte es contra Syluestro, y parece q̃ la tiene Sancto Thomas, y comunmente la tienen los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque en todas las demas cosas, sacado el vso matrimonial, la muger està subjeta al varó, el varó es superior; luego puede irritar los tales votos.

Ca. placet de conuer-sio. cóiug.
Sylu. ver. votum. 5. §. 1.
D. Tho. in 2 2. q. 88. ar. 8. ad 3.

Decima sexta cóclusion. La muger no puede irritar voto ninguno del marido. Esta conclusion es contra algunos hombres doctos, que enseñan, que la muger puede irritar el voto, que hizo el marido de no pedir el debito conjugal: y otros votos q̃ redunden en detrimento de la muger, como el voto de alguna larga peregrinacion. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores. La razó es, porque la muger no es superior al varó: luego no puede irritar los votos, que hizo el varó. Esto se confirma del vso vniuersal de la Iglesia.

Decima septima conclusion. Pedir el debito conjugal en dias de fiesta, o en tiempo consagrado a Dios no es pecado mortal. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos. La razon es, porque el ser en dia de fiesta, o en dia sagrado no es circunstancia que cause malicia en semejante obra: luego no es pecado mortal.

Decima octaua conclusion. El casado està obligado a pagar el debito conjugal en qualquier dia de fiesta, o en tiempo sagrado que el pida. Esto enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado art. 7. La razon es, porque el casado, siempre tiene poder sobre el cuerpo del otro casado. Y aduierte S. Thomas q̃ esto se ha de entẽder, guardando la deuida honestidad del lugar. Porque no se ha de pagar el debito cójugal luego que se pide, pidiendo se en publico. Tambien se ha de aduertir, que si vno pidiesse el debito cójugal proximamente a la comunion, pecaria venialmente. La razon es, porque el vso matrimonial distrahe para recebir tan alto sacramento.

D. Tho. in add. q. 64. ar. 5. & 6

La duda es, si el lugar sagrado impide el pagar el debito conjugal, o el pedirle. La razon de dudar es, porque es sacrilegio el violar el lugar sagrado, y con el vso matrimonial queda violado el lugar sagrado: luego es pecado. Cayetano tiene, que es malo y ilicito: Syluestro enseña, que algunos Canonistas tienen la sentencia de Cayetano.

Caye. ver. debitum coniuga. Sylu. verbo consecratio. 2. §. 5.

Digo lo primero. El que pide el debito conjugal en el lugar sagrado, sin auer gran necessidad peca mortalmẽte. Prueuase del derecho, en el qual se determina, que qualquiera derramiento de simiente en lugar sagrado es causa de la violacion de la Iglesia. Pero aduiertase, que esto se entiende de la Iglesia. Porque si huuiesse alguna casa cerca de la misma Iglesia, en la qual moran los casados, licito sera.

Cap. si ecclesia, de cõsecra. Eccle sia siue altaris.

Digo lo segundo, que si los casados estan en la Iglesia, como en su casa por necessidad, no es ilicito pedir, y pagar el debito conjugal. Esto enseña Syluestro. La razon es, porque el derecho humano no obliga quando ay grande necessidad: y en el tal caso auria grande necessidad por el peligro de la incontinencia, como es cosa notoria: luego licito sera.

Sylu. ver. coniugatis 3.

A la razon de dudar se responde, que aunque quede violado, no se sigue de ay, que pecan mortalmente. Lo segundo se puede dezir, que en el tal caso no queda violado el lugar sagrado por la necessidad que ay.

Capitulo XXXII. De la bigamia.

PRimera conclusion. Tener muchas mugeres es cótra la ley natural. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro. La razon es, porque seria gran detrimento de la criatura. Y esta conclusion parece que enseña Inocencio III. Quiẽ quisiere ver mas largamente esta disputacion vea en mi tratado de matrimonio, en el articulo citado, y en el articulo. 2. de lo qual se sigue bien claramente, que el sumo Pontifice no puede dispẽsar en que vn hombre tenga muchas mugeres: porque esto es contra derecho natural. Y lo mismo es en lo que toca a tener vna muger muchos varones.

D. Tho. in add. q. 65. ar. 1. Magist. in 4. dist. 33. Cap. gaudemus, de diuor.

Segunda cóclusion. Por la bigamia se incurre irregularidad. De suerte, que si vno se casa sucessiuamente con dos mugeres es irregular. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro Soto, y le siguẽ todos los Doctores, y tienẽ la Syluestro, y Nauarro. Prueuase esta conclusion, porque ansi està determinado en derecho, en el titulo de bigamis non ordinandis en las decretales, y en el sexto. La razon es, porque la perfecta razon de sacramento de matrimonio pide, que sea entre vn hõbre, y vna muger: lo qual quita la bigamia.

D. Tho. in add. q. 66. ar. 1. & 2. Ma. in 4. d. 27. & 29. Sylue. ver. biga. Nauar. in Man. cap. 27. n. 195.

Tercera cóclusion: para declaracion de todo esto. La irregularidad de bigamia es vna irregularidad, que se contrae por defecto del sacramento de matrimonio consumado. Esta difinicion tiene necessidad de declararse. El genero de la tal difinició es irregularidad, que es vn impedimẽto para ordenarse. La differencia es, lo que resta: porque esta irregularidad se differencia de todas las demas, en lo que se dize en la segunda parte. La razon que mouio a los

Diffinit. irregularitas bigamia. irregularitas est defectus sacramenti consummati matrimonij contracta.

a los Pontifices a poner semejante irregularidad, es, porque no es cosa decente ordenar de Sacerdote, o de otra orden al que cometio defecto en el sacramento del matrimonio.

Quarta conclusion. La irregularidad de bigamia, y otra qualquiera irregularidad no se incurre, sino en los casos expressados en derecho. Esta conclusion determina expressamẽte Bonifacio octauo. La razõ es, porq̃ la irregularidad es cosa odiosa, luego no se ha de estẽder sino restringir a los casos expressados en derecho. Esto se confirma porque la irregularidad, no es otra cosa, sino vn impedimento puesto por derecho: luego quãdo el derecho no declara, q̃ se incurre en irregularidad, no se incurre.

Ca. is qui, de senten. excommunicat. in 6.

Quinta cõclusion. La irregularidad de bigamia jamas se incurre por el defecto de matrimonio rato, sino tan solamente del matrimonio consumado. De suerte, que si vn hombre se casa con dos mugeres, de suerte que sea matrimonio rato, sino es consumado, no es bigamo, ni irregular, antes aunque se case con muchas mugeres nunca es irregular, y bigamo, sino es, que consume el matrimonio con dos. Lo mismo es, si vn hombre se casa con vn muger viuda no es irregular, si la tal muger està donzella: de suerte que el primer matrimonio no fue valido. Esta es comũ sentẽcia de todos los Doctores Theologos, y Iuristas contra el Maestro de las sentencias, q̃ tiene lo cõtrario. Prueuase esta cõclusion porque assi lo determinò Inocencio III. La razon deste author, y Pontifice es conuenientissima, porque la irregularidad de bigamia se incurre por el defecto de matrimonio, y deste sacramento, y es assi, que este defecto no se comete, sino es que el matrimonio estè cõsumado, por la copula carnal, como lo dizen todos los Doctores: luego en el tal caso no se incurre irregularidad. El que quisiere ver esta conclusion declarada mas extensamente, vea mi tratado de matrimonio.

Magis. in 4. d. s. 27. cap. debitũ. de bigamis.

Pag. 66.

Sexta conclusion. Tres maneras ay de irregularidad de bigamia. La primera es q̃ llaman los Doctores verdadera, o conforme a mejor parecer se ha de llamar formal, y expressa. La segunda es interpretatiua, y virtual. La tercera similitudinaria, y aparente. Esta tercera manera de irregularidad no es verdadera, sino que se presume. La interpretatiua es verdadera y formal. Expressa bigamia es, como quãdo vno se caso legitimamente con dos mugeres, y consumò el matrimonio: Y esta se llama formal, y expressa bigamia, porque en ella se hallan dos mugeres, dos matrimonios, y dos copulas carnales, de tal suerte, que se descubre manifiestamente el defecto del sacramento del matrimonio. Desta irregularidad hablan los derechos, y los Doctores, quando tratan del impedimento para las ordenes, y para el vso dellas. Bigamia interpretatiua y virtual, es aquella, en la q̃ tal se halla defecto del sacrãmẽto del matrimonio, sin que aya segundo matrimonio, a lo menos de parte de aquel, q̃ es bigamo. Desta irregularidad ay tres exẽplos. El primer exemplo es de aquel, q̃ incurre bigamia, por auerse casado la primera vez con viuda, la qual auia tenido copula carnal con el primer marido. El segundo exemplo es, quando vno incurre esta irregularidad, por auerse casado, y consumado matrimonio la primera vez con alguna muger, que auia tenido copula primero cõ qualquier otro varon de suerte, que no era dõzella, quando se caso con ella. El tercero exemplo es en la irregularidad que incurre el varon, que se caso con vna muger donzella, y que auiendo ella cometido adulterio, tuuo despues copula con ella. De suerte, que si vn hombre se caso con vna donzella, y ella cometio adulterio, y el despues tuuo copula carnal con ella, este tal es irregular. El primer exemplo esta expresso en el derecho. El segundo exemplo se refiere en los derechos citados, y en otros.

Cano. si quis viduam. 2. d. 24. & ca. debitũ de bigamis.

Acerca deste exemplo segundo, ay vna dificultad, si es irregular el varõ, que se caso con vna muger que no era donzella, y consumò el matrimonio con ella, pero auiala corrompido el mismo. La razon de dudar es, porque este tal en realidad de verdad se casa con muger corrupta: luego incurre irregularidad.

Cano. qui in aliquo dis. 51. cano. precipimus. dis. 34.

A esta dificultad se responde, que este tal en realidad de verdad no es irregular. Esta es comun sentencia de todos los Thologos, y Iuristas, aunque algunos dellos han querido dezir lo contrario. La razon es, porque la tal muger, significadora de la Iglesia en realidad de verdad no diuidio su carne en muchos hombres: porque tan solamente tuuo copula carnal con aquel, con quien se caso. De lo qual se responde a la razon de dudar. La contraria sentencia podra tener alguna probabilidad, diziendo, que la tal muger aunque no tuuo copula carnal, sino con vno tan solamente, y ansi no diuidio su carne en muchos, pero con todo esso de tal manera se huuo, como si la huuiera deuidido en muchos, porque la copula que tuuo antes del matrimonio no fue con proprio marido, sino cõ ageno, como en realidad de verdad lo era entonces, y la copula que tuuo despues fue como con proprio marido, y ansi diuidio su carne en muchos hablando formalmente.

El tercer exemplo se refiere tambien en el derecho. La razon, porque en el segundo, y tercero exemplo se incurre irregularidad por defecto de la significacion del sacramento, porque la tal muger diuidio su carne en muchos, lo qual es causa de irregularidad, porque el tal matrimonio no tiene entera significion de la conjuncion de Christo con la Iglesia: la qual tan solamente tiene vn esposo que es Christo.

Can. si cuius, & cã. si laici. dist. 34.

La dificultad es, que es la razon, porque se incur-

incurre irregularidad en el segũdo y tercero exemplo,y no se incurre, quando vn hombre, que no esta virgen se casa con vna donzella,o despues del adulterio,que el cometio tiene copula con su propria muger. La razon de dudar es,porque parece, que es la misma razon en aquellos casos, y en este.

A esta dificultad se responde, que no es la misma razon. La differencia es,porque aunque es verdad,que de parte del varon se requiere vnidad en el sacramento del matrimonio pero basta,que tan solamente se aya casado vna vez, y no es necessario, q̃ sea virgen:pero de parte de la muger se requiere que sea virgen,para sinificar la vnidad de la Iglesia. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio,en el qual se declara todo esto muy extensamente. Bigamia similitudinaria es aquella,que procura en quãto es possible imitar la verdadera bigamia, y ansi no es otra cosa que vna imagen de bigamia,y en la tal en realidad de verdad no se halla defecto de sacramento aunque es verdad que por fuerça y virtud del derecho positiuo produze los mismos effectos, que la bigamia. Desto ay tres exemplos en aquel,q̃ juntamente tiene dos mugeres,vna coforme a derecho, y otra de hecho, aunque no es verdadera muger. Como quãdo vno esta casado legitimamẽte,y coforme a derecho con vna muger,y con otra esta casado en lo exterior,pero no conforme a derecho. De suerte que pretendio casarse vna vez, o dos,y el matrimonio no fue valido por algun impedimẽto. El segundo exẽplo es en aquel q̃ sucessiuamẽte caso cõ dos mugeres la vna segun derecho, y conforme a derecho,y la otra de hecho, y no conforme a derecho,o ambas a dos de hecho, y no conforme a derecho. El tercer exẽplo es de aquel q̃ teniẽdo voto solẽne de religiõ, o de ordẽ sacro pretẽdio casarse,y consumar el matrimonio. El primer exẽplo,y el segundo se halla en el derecho,en el cap. nuptiæ. De bigamis. El tercer exẽplo, quãto al voto de los ordenados de ordẽ sacro, se halla en el derecho, en el capitulo vltimo en el mismo titulo, y quãto a la professiõ de los religiosos se halla determinado en el derecho. Este derecho restringẽ todos los Doctores al religioso,q̃ atẽtò casarse,como se explica muy ala larga en mi tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 663.

Cap. quot quot. 23. q. 1.

Tracta. de matrimo. pag. 664.

Acerca destos exemplos de la bigamia interpretatiua ay vna duda,si aquel, que se caso con vidda, o con muger que no estaua donzella,o niegò, y tuuo copula con su propria muger despues de auer sido ella adultera, si es bigamo, teniẽdo ignorãcia inuencible destas cosas. La razon de dudar es,porq̃ la tal bigamia no es pena puesta por culpa:luego aunq̃ el varon tẽga ignorãcia inuincible incurre bigamia.

Digo lo primero,q̃ si el tal hombre lo haze a sabiendas,sin duda ninguna incurre la irregularidad de bigamia. Esta es comun sentẽcia de todos los Doctores,y consta manifiestamente de los derechos ya citados. Esto tiene verdad, aunque sea assi, que el juez conforme a derecho le fuerce a casarse con ella. Esto enseñan los mas Theologos,y Iuristas,particularmente Sancto Thomas. Verdad es,q̃ lo contrario desto no carece de alguna probabilidad, conforme a la doctrina de S. Thomas en el mismo lugar. Digo lo segundo,que si tuuo ignorancia vincible,o crassa,es irregular. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razõ es clara,porque quando vna cosa se haze con ignorancia vincible,y crassa,es como haziendola a sabiendas:y si lo hiziera a sabiẽdas se incurria la irregularidad de bigamia: luego lo mismo es haziendolo con ignorancia vincible,y crassa.

D. Tho. in 4 dis. 27. q. 7. art. 1. quæst. 2. ad 3. & 4.

Digo lo tercero, que si tuuo ignorancia inuincible no incurre irregularidad de bigamia. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es,porque la irregularidad es vna manera de inhabilidad, y es cosa odiosa en el derecho: luego hase de restringir a los casos, que se hazen a sabiendas:y no se ha de estender. Esto se confirma, porque la irregularidad de bigamia se incurre por obra humana, y voluntaria,y en el tal caso no es obra voluntaria respecto de aquello, que ignora con ignorancia inuincible:porque la ignorancia inuincible causa inuoluntario, como se dize en la prima segunda: luego no se incurre irregularidad. *1. 2. q. 6.*

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ la irregularidad de bigamia no sea pena,que se ponga por culpa,pero es cosa odiosa, y es inhabilidad, y assi no se incurre quando ay ignorancia inuincible,particularmente que entonces la obra no es voluntaria.

Septima cõclusion,que se sigue de lo dicho en toda la passada,no incurre en esta irregularidad el que tiene muchas mancebas,sino se ha casado con ellas de hecho, o de derecho,aunque las aya conocido estando casado con vna sola virgen. Esto enseñan todos los Doctores. Pruevase del derecho. Lo segundo se prueua con razon,porque el tal no comete defecto de sacramẽto de matrimonio,pues no està casado con las tales,luego no incurre irregularidad.

Cap. vlt. de biga.

De aqui se sigue,que no incurre esta irregularidad aquel, q̃ se caso con vna donzella virgen,que estaua desposada por palabras de futuro cõ otro,ni el que se caso con muchas virgines,sino tuuo copula carnal mas que cõ vna. Esto enseña Nauarro. La razõ es clara,porque este tal no cometio defecto de sacramento.

Nauar. in Manu. ca. 27. n. 195.

De lo qual se sigue,que el que caso con vna muger chocarrera,o esclaua, o publica representante de farsas, no incurre la irregularidad de bigamia,si en hecho de verdad estaua donzella, porque en el tal caso no se comete defecto de sacramento de matrimonio, como consta

cōsta de lo dicho. Verdad es, que este tal despues de muerta la muger no se puede ordenar, como se determina en el derecho. La dificultad es, si incurrio irregularidad de bigamia el q̃ se casò cō vna muger corrupta, y tuuo copula carnal cō ella despues que el estaua fuera de juyzio. La razon de dudar es, porque aquella no es obra humana, y voluntaria: luego no pudo incurrir irregularidad por la tal obra. Esto se confirma, porq̃ el que mata a vn hombre estando el fuera de juyzio, no incurre irregularidad, si no precedio volūtad ninguna: luego lo mismo se ha de dezir en este caso.

Cap. si quis viduā. 2. 34. dist.

En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez absolutamēte enseña, que este tal es bigamo, y irregular. La razō es, porque este verdaderamente consumò el matrimonio. Lo qual se prueua, porque si el tal boluiesse a su juyzio no podria passar a la religion: luego casose y consumò el matrimonio con viuda, y por consiguiente es irregular y bigamo. Esta sentencia assi absolutamente no parece verdadera, por las razones hechas al principio, que tienen grande fuerça. Por lo qual se ha de responder de otra manera.

Man. Ro. en la sum. cap. 157. conc. 3.

Digo lo primero, que si la consumacion del matrimonio fue voluntaria en si, o en su causa, en el tal caso incurre irregularidad, y verdaderamente es bigamo, porque en el tal caso voluntariamente comete defecto de sacramento de matrimonio: luego es irregular. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia del Padre Fray Manuel Rodriguez. Puede ser voluntaria la consumacion del matrimonio virtualmēte, aunque el este fuera de juyzio, si precedio alguna voluntad en virtud de la qual se siguio la tal copula. Como la polucion, q̃ se tiene en sueños, puede ser voluntaria por la voluntad, que precedio estando en vigilia.

Digo lo segundo, que si la consumacion del matrimonio en ninguna manera fue voluntaria, no me parece, que incurrio irregularidad de bigamia, por aquella obra que en ninguna manera es obra humana. Esto cōuencē las razones hechas al principio. Y a la razon del padre Fray Manuel Rodriguez se respōde facilmente, que para ser el matrimonio consumado, basta que se hagan vna misma carne, aunque la copula no sea voluntaria. Pero para incurrir irregularidad es necessario, que la obra, por la qual se incurre sea humana, y voluntaria. Porque la irregularidad, aunque no siempre es pena, pero es impedimento, è inhabilidad del derecho para recebir las ordenes y ministrar en ellas. Y pudo muy bien acōtecer, que el que se caso con muger corrupta tuuiesse proposito de no tener copula con ella, sino passarse a la religion, y estando fuera de juyzio tuuo la copula sin que precediesse voluntad. Verdad es, que los que se casan regularmente tienen proposito de consumar el matrimonio.

Octaua cōclusion. La irregularidad de bigamia no se deshaze, ni quita por el baptismo. De manera, que si vno antes del baptismo se auia casado con dos mugeres, y consumado el matrimonio, despues del baptismo sin otra dispensacion, no se puede ordenar. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y otros muchos Doctores, y es comun sentencia entre ellos. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, en el lugar citado de Sācto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porq̃ el baptismo tiene fuerça, y virtud de quitar los pecados, pero no tiene fuerça y virtud de deshazer los matrimonios: luego no tiene fuerça, y virtud de quitar el numero de las mugeres.

D. Tho. in add. q. 66. art. secu. 4. Canon. si quis viduā. d. 31. cano. de ii de, d. s. 26.

Nona conclusion. Cosa certissima es, que el Papa puede dispēsar en la irregularidad de bigamia. Esta conclusion enseña Sācto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo quinto. La razon es clara, porque la irregularidad de bigamia es impedimento de derecho positiuo, como es cosa notoria: luego el Papa puede dispensar en la tal irregularidad: porque el Papa tiene poder sobre todo el derecho positiuo.

Decima conclusion. Solo el sumo Pontifice puede dispensar en la bigamia formal, o interpretatiua. De suerte, que el Obispo no puede dispensar. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. Cōforme a esta sentencia solo el Papa puede dispensar con el tal bigamo, para que reciba ordenes, o para que ministre en las recebidas. Lo mismo es en los casos de la bigamia similitudinaria, y en todos los casos de bigamia, sino es en los que pusieremos en la siguiēte conclusion. Esto determina Couarruuias, y Nauarro.

Conar. in Clemen. si furios. 1. p. c. 2. Nauarro in Manu. ca. 27. n. 197

Vndecima conclusion. El Obispo puede dispensar con qualquier irregular de bigamia, para que pueda administrar en las ordenes menores ya recebidas, y para que puedan ser ordenados de ordenes menores. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte es cōtra algunos Iuristas, pero es comun sentencia de los Doctores con Sācto Thomas. La segunda parte es contra Nauarro, pero tienela Sancto Thomas en el lugar alegado, y Syluestro. Y esta sentencia es mas probable, y se puede seguir, sin escrupulo ninguno.

D. Th. in 4. dis. 27. q. 3. art. 3. Nauar. in Man. cap. 27. n. 197 Sylu. ver. bigamia. q. 6.

Duodecima cōclusion. El Obispo puede dispensar con aquel, que estando ordenado de ordenes mayores atentò casarse con vna donzella, y puede dispensar para que ministre, no solamēte en las ordenes recebidas, sino tambien para que se ordene de las q̃ le faltan. Esta conclusion tienen todos los Theologos, y Iuristas en el lugar citado. Prueuase del derecho, que deter-

Cap. 1. qui clerici, vel vouentes.

determina esto. Aduiertase, que conforme à esta doctrina destas vltimas conclusiones los prelados de las religiones, aunque sean de los muy superiores no pueden dispensar en la irregularidad de bigamia, porq̃ aunque tienen authoridad para dispensar en otras irregularidades, en ninguna manera la tienẽ para dispẽsar en esta. Por lo qual no hã de dar licencia a sus subditos para que se ordenen de orden sacro, quãdo en el siglo auian incurrido semejante irregularidad, han de acudir a su Santidad, por la dispensacion. Y esta dispensacion cõcede el Papa con gran dificultad en la bigamia propria, y verdadera, pero en la similitudinaria hauiendo justa causa dispensa, como lo determinan Couarruuias, y Nauarro en el lugar citado. Verdad es, que Enriquez tiene, que puedẽ los tales prelados dispensar en la bigamia verdadera, porque los padres Augustinos tienen vn priuilegio de su Santidad para este effecto, y alega el cõpendio, verbo, dispensacion. §.4. en el qual no ay tal priuilegio. Antes en el §.12. se dize todo lo contrario. Verdad es, que podrian los tales prelados dispensar en la bigamia similitudinaria, q̃ acontece casandose vno ocultamente, estando ordenado de orden sacro, o auiẽdo hecho profession en alguna religion aprouada. La razon es, porque Pio V. dio vn priuilegio a los prelados de las religiones, en el qual concede toda la authoridad, q̃ el Concilio Tridentino concede a los Obispos. Este priuilegio deue de ser à los Mendicantes. Y Nauarro en el lugar arriba alegado en el §.7 enseña, q̃ los Obispos pueden dispẽsar en la tal irregularidad, pues es pena por razon de culpa. Y es cierto, q̃ en toda là irregularidad, q̃ prouiene de delicto oculto, sacada la de homicidio voluntario dispensa el Obispo, por el authoridad, que le dio el Concilio Tridentino: luego tambiẽ pueden dispensar los prelados de las religiones dichas.

Enriq. to. 1. li. 12. de impedima trim. ca. 5. n. 11.

Con. Trid. ss. 24. de reformat. cap. 6.

La dificultad es, si por virtud de la bula de la cruzada puede el confessor quitar la tal irregularidad, que es pena por culpa.

A esta dificultad se ha de responder, que segun la sentencia de los Theologos, que tienen que la irregularidad, que esta puesta en derecho por alguna culpa, y delicto, es verdadera censura, y se puede absoluer della, se ha de dezir, que la bigamia, que esta puesta por delicto, la puede absoluer el confessor por virtud de la bula de la cruzada. De lo qual dixe yo muy extensamente en la primera parte en la materia de censuras.

Vltimadamente se ha de aduertir con Nauarro, que el Clerigo ordenado de ordenes menores, casandose no queda irregular, ni bigamo. La razon es, porque por recebir vno ordenes menores, no cõtrahe matrimonio espiritual con Christo, como lo contrahe el que esta ordenado de ordenes mayores. Por lo qual si a este tal se le muriesse la muger podria muy biẽ ordenarse de ordenes mayores.

Nau. li. 1. const. tit. de bigamis, consi. 1.

Cap. XXXIII. De la inseparabilidad, y indissolubilidad de matrimonio.

PRimera conclusion. El matrimonio principalmente consumado es indissoluble de su naturaleza, y es de derecho natural, que sea vinculo perpetuo. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos los Doctores con el, y particularmente lo trato yo en mi tratado de matrimonio, donde pongo muchas razones. Prueuase, porque el matrimonio lo ordena la naturaleza a la criança de la criatura, no solamente por algun tiempo determinado, sino por toda la vida, y para este effecto es necessario que el matrimonio sea vinculo perpetuo: luego el matrimonio de su naturaleza es vinculo perpetuo, y indissoluble.

D. Tho. in add. q. 67. articu. 1.

Segunda conclusion. Hablãdo del matrimonio consumado es temerario, y aun error enseñar que el tal matrimonio de su naturaleza es dissoluble. Esta conclusion se prueua muy a la larga en el tratado de matrimonio. Breuemente se prueua del Derecho, en el qual se determina esta verdad, y de muchos lugares de la sagrada Escriptura, y esto da a entẽder el Cõcilio Tridentino. La razõ es la que se hizo por la conclusion passada. La qual se confirma, porque si el matrimonio principalmẽte consumado de su naturaleza fuesse dissoluble, seguiriase claramẽte, que los contrayentes por su propria voluntad pudiessen deshazer el matrimonio, principalmẽte consumado, lo qual en ninguna manera se deue admitir. Que esto se siga consta, porque todo contracto, que es dissoluble de su naturaleza, se puede deshazer por la voluntad de los contrahentes.

Tracta. de matrimo. pag. 661. Ca. gaudemus, de diuor. ca. 1. 2. de voto, & voti. redẽptione. in 6.

Tercera conclusion. En la ley de gracia entre los fieles baptizados el matrimonio tiene mayor indissolubilidad por fuerça, y virtud de la misma ley de gracia. Esta cõclusion se prueua muy a la larga en el tratado de matrimonio. Prueuase breuemente del Derecho, y del Concilio Florentino, y Tridentino, a donde se determina esta verdad. La razon es, porque la gracia de la ley Euãgelica no destruye la naturaleza, sino antes la pone en perfectiõ, y le da mas fuerça: luego si el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, en la ley de gracia, mas indissoluble es por fuerça y virtud de la misma gracia.

Tracta. de matrimo. pag. 664. 32. q. 2. ca. placuit. Conc. Flo. decre. vni. Armeno. Con. Trid. ses. 24. doctri. de sacra. matri. & can. 5. & can. 7.

Pero serà bien declarar, en que consiste esta mayor indissolubilidad, que tiene por fuerça y virtud de la ley Euangelica. Para declarar esto se auia de aduertir, que en la ley Euãgelica por institucion de Christo sobreuino la razon de sacramento de la ley de gracia al matrimonio. De suerte, que antes no era sacramento, y agora es sacramẽto, que significa la estre-

chissima

chissima conjunction de Christo con la Iglesia, y juntamente da gracia. Por esta significacion tal alta por razon de ser sacramento el matrimanio viene a tener en la nueua ley vna mayor y mas firme indissolubilidad: de lo qual mas extẽsamente en el tratado de matrimonio.

Tracta. de matrimo. pag. 675.

Quarta conclusion. El Papa no puede dispensar en el matrimonio rato, y consumado, y lo contrario es error en la Fè. Esta conclusion es contra algunos Iuristas, que refiere Couarruuias, y contra cierto moderno Iurista, que en nuestros tiempos tiene la contraria sentencia Nuestra conclusion tiene Couarruuias en el lugar citado, y la tienen comunmente todos los Doctores Theologos como Iuristas, particularmente el Maestro, y Syluestro, San Antonino, Turrecremata, Soto. Prueuase porq̃ el matrimonio cõsumado es indissoluble cola ley Euangelica, y esto es cierto segun la Fè. Y sacar de la regla vniuersal de la Fè, alguna cosa sin suficiente testimonio, o razon, es error en la Fè: luego enseñar que el Papa puede dispensar en el matrimonio consumado es error en la Fè. Porque no ay suficiente testimonio, ni razon para dezir, que el tal matrimonio se puede deshazer, y dispensar.

Coua. 4. de ecer. p. 2. c. 7. nu. 15. Magis. in 4. dis. 27. Sylu. v. diuortiũ. q. 4. Anto. 3. p. tit. 1. c. 21. § 3. Turrecre. can. sunt. qui. 27. q. 2. Sot. lib. de iust. q. 1. art. 5.

La dificultad es del matrimonio rato y no consumado, si puede dispensar en el el Papa. La razon de dudar es, porque Alexandro III. en el capitulo, Ex publico, de conuersion, coniuga. expressamente enseña, que aquel testimonio de Christo Matthe. 19. Quos Deus coniunxit, homo non separet, del qual se colige la indissolubilidad del matrimonio que se ha de entender del matrimonio, rato, y consumado: luego el matrimonio que tan solamẽte es rato puede dispensar en el el Papa. Esto se cõfirma, porque el Papa ha dispensado muchas vezes en el matrimonio rato no consumado, como lo refieren muchos authores, particularmẽte San Antonino, y Cayetano dize, que en su tiempo dispenso el Papa en el tal matrimonio. Y Nauarro dize, q̃ se hizieron muchas dispensaciones por su peticion: luego el Papa puede dispẽsar en el tal matrimonio: porq̃ el vso de la Iglesia declara grandemente el ser licito, o ilicito.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el Papa puede dispensar en el matrimonio rato, no consumado. Esto enseña la Glossa en el capitulo Ex publico, y casi todos los Iuristas, y particularmente Nauarro. Y entre ellos los Theologos casi todos los que no son de la escuela de Sancto Thomas, y entre los discipulos deste Doctor, Cayetano: el qual enseña, que para dispensar en el matrimonio rato no consumado es suficientissima causa la discordia q̃ ay entre dos casados, sin esperança de remedio, y con consentimiento dellos mismos.

Nauar. in Enchi. cap. 2. nu. 27. Cayeta. in opus. 27. quæstionũ. q. 25. & in resp. de art. Parisiens.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, y casi cierto, que el sumo Pontifice no puede dispẽsar en el matrimonio rato, aunque no estè consumado. Esta sentencia tienen todos los Doctores que citamos por la conclusion, y esta sentencia es de Sancto Thomas. Prueuase lo primero, porque como queda dicho en la conclusion el Papa no puede dispensar en el matrimonio rato y consumado: luego tampoco puede dispensar en el matrimonio rato: porque estos matrimonios son de la misma naturaleza, y de la misma suerte se dizẽ indissolubles, como se vee en aquel testimonio. Quos Deus cõiunxit homo nõ separet, el qual no solamẽte habla del matrimonio rato y consumado, sino tambien del rato. Lo segundo se prueua, porq̃ el sumo Pontifice nunca dispenso en el tal matrimonio, ni se auia oydo tal dispensacion en la Iglesia, hasta el tiẽpo de Martino Quinto, cõ auer auido algunos matrimonios muy dificultosos, y trabajosos: luego señal es, q̃ no aya authoridad en la Iglesia para dispensar en el tal matrimonio. Quien quisiere ver mas razones vea el tratado de matrimonio.

D. Tho. in add. q. 67.

A la razon de dudar por agora se responde breuemẽte, que aquel testimonio Quos Deus coniunxit homo non separet, se ha de entender no solamente del matrimonio rato, y consumado, sino tambien del rato. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, y el Maestro Cano. Y a lo que dize Alexandro se ha de responder, que Alexandro dize que se entiende aquel testimonio del matrimonio rato y consumado: pero no dize que no se pueda tambien entender del matrimonio rato.

Sot. in 4. d. 27. q. 1. art. 4. Cano lib. 3. de locis. c. 4.

A la confirmacion se responde, que los mas Pontifices no han querido dispensar en el matrimonio rato. Tambien se puede dezir, que del derecho particular de los Pontifices no se colige eficaz argumento para dezir que es licito, porque muchas vezes los sumos Pontifices siguen sentencias de algunos Doctores.

Quinta conclusion. El matrimonio se deshaze quanto al vinculo quando se muere vno de los casados. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, y del consentimiento de todos los fieles. Porque todos ellos entienden, que el vinculo matimonial se acaba y deshaze por la muerte de vno de los casados. Lo segundo se prueua, porque por la muerte no queda vno de los casados: luego deshazese el vinculo. Porque en buena metaphysica, este vinculo no es otra cosa sino vna relacion, que ay entre dos: lo qual no puede auer muerto el vno. De suerte, que de aqui se sigue, que el que queda en el mundo se puede casar, y puede entrar en religion libremente, porque ya no queda el vinculo y lazo que antes tenia.

De lo qual se sigue, que la muger viuda, que se casa segunda vez, no incurre en pena alguna. Esto resuelue Couarruuias, y Gregorio Lopez,

Cou. in 4. 2. p. cap. 3. §. 9 nu. 4 Greg. tom. 7. tit. 12 p 4.
Anto. Gabr. li. 3. com mun. opin concl. 5. de secundis nuptijs. p. 223. c. ex publico. de conuer. cõiugat.

Lopez, y Antonio Gabriel. Prueuase lo primero del Derecho capitulo fin. de secundis nuptijs, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque esto no esta prohibido por alguna ley: luego la tal muger no incurre pena alguna.

Aduiertase, q̃ como dizen estos Doctores, esto se ha de entender no respeto de las penas q̃ le son puestas en fauor de sus hijos, casandose dentro del año despues de la muerte de su marido: porq̃ estas penas quedan en su fuerça.

Capitulo XXXIIII. De los hijos ilegitimos.

D. Tho. in add. q. 68. artic. 1. Soto in 4. d. 41. q. 1. ar. 4. Syl. v. de filijs legi. Cou. sup. 4. p. 2. ca. 8 § 1. & sequentib. in dis. citata.

PRimera conclusion. Los hijos que nacen y no de legitimo matrimonio son ilegitimos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Particularmẽte Soto, y Syluestro, y Couarruuias, y el Maestro. La razon es, porque los tales hijos son contra la ley: luego son ilegitimos.

La primera dificultad es, si los hijos q̃ fuerõ concebidos, y nacidos antes de legitimo matrimonio, quedã legitimos por el matrimonio siguiente. El exemplo es, si dos tuuieron copula carnal siendo solteros, y libres, de la qual copula tuuieron hijos, y despues casaronse. La dificultad es, si los tales hijos son legitimos. La razõ de dudar es, porque los tales son auidos contra la ley, como es cosa notoria: luego son ilegitimos porque esta es la razon, porque no nacen conforme a la ley, sino contra la ley.

Cap. tanta qui filij sint legit.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ estos tales en rigor son ilegitimos, como lo cõuence la razõ: pero conforme a Derecho estos tales son tenidos por legitimos, y se entiẽden en nõbre de legitimos, porq̃ son hijos de casados, lo qual haze el Derecho en fauor del matrimonio. Estos tales heredan como si fuerã legitimos. Es en tãto grado verdad, q̃ en los tribunales de España heredã, aunq̃ el testamẽto y la institucion del vinculo diga q̃ lo aya hijo legitimo, y nacido de legitimo matrimonio. Y ansi hemos visto q̃ se ha sentenciado muchas vezes en Valladolid, y en otros tribunales, en los quales se guarda mucha justicia. De lo qual se respõde a la razon de dudar. De todo esto se de ver Syluestro verbo, Filij legitimi, vel ilegitimi, que habla muy bien en la quæst 6 y alega a Panormitano, y a otros autores: vease la tercera dificultad siguiente, donde se declara mas esto.

La segunda dificultad es, quando dos se casaron con buena Fè, y tienen impedimento dirimente el matrimonio, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos. La dificultad es, si estos tales son legitimos. La razon de dudar es, porq̃ en hecho de verdad los tales hijos son contra la ley: luego son ilegitimos. Esto se confirma particularissimamente, quando los tales se casaron cõ ignorancia vincible, y crassa del impedimento del matrimonio, porque entonces no tuuieron buen fe: luego no son legitimos, porque son contra la ley.

A esta dificultad digo lo primero, que si los tales se casaron con buena fe, teniendo ignorancia inuincible del impedimento, los hijos que naciero del tal matrimonio son legitimos, auiẽdose casado in facie Ecclesiæ. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado en la soluciõ del segundo, y cõ el todos sus discipulos. La razõ es, porque los tales hijos no son contra la ley, pues los padres no pecaron: luego no son ilegitimos. Por lo qual estos hijos pueden heredar, como si fueran nacidos de matrimonio legitimo, y valido. Esto se determina en el derecho.

Digo lo segundo, que si ignoraron el impedimento con ignorancia affectada, los hijos que nacieron del tal matrimonio son ilegitimos. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porque la ignorancia affectada no escusa, sino antes acusa, y es como si supieran el impedimento: luego no son legitimos.

Cap. 2. qui filij sint legitimi. c. cum inhibitio, de clandestina desponsatione.

Digo lo tercero, que si la ignorancia del impedimento es vincible, y crassa, que los hijos que nacen del tal matrimonio son ilegitimos. Esto parece que significan todos los Doctores. La razon es, porque la ignorancia vincible, y crassa no escusa, sino antes acusa, y con ella no ay buena fe: luego los hijos nacidos del tal matrimonio son ilegitimos y contra la ley. De lo qual muy facilmente se responde a la razon de dudar, y a la confirmacion.

La tercera dificultad es, para mayor declaracion de la primera, si dos que son parientes dentro del quarto grado, o tienen otro impedimento dirimente tuuieron hijos, y despues alcançaron dispensacion y se casaron, si los tales hijos auidos antes del matrimonio son legitimos. La razon de dudar es, porque como queda dicho, por el siguiẽte matrimonio se hazen legitimos los hijos: luego son legitimos.

A esta dificultad se responde, que en realidad de verdad son ilegitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado question 7. y por esta sentencia cita otros Doctores. La razon es, porque al tiempo que se concibieron los tales hijos, no podia auer matrimonio entre ellos, pues tenian impedimento dirimente. Por lo qual lo dicho, y resuelto en la primera dificultad, se ha de entender quando podia auer matrimonio valido, y legitimo al tiempo que fueron engendrados. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda dificultad, si al tiempo que tuuierõ copula y fuerõ engẽdrados los hijos, no podia auer matrimonio entre ellos por razon del impedimento dirimente, pero al tiẽpo que nacieron podia auer matrimonio entre

ellos porque tenian ya dispensacion, y estauan dispēsando. La dificultad es, si estos tales hijos: por el siguiente matrimonio se hazen legitimos. La razon de dudar es, porque los tales hijos son contra la ley: luego son ilegitimos.

A esta duda se responde, ser lo mas cierto, que estos tales por el siguiente matrimonio se hazen legitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y por esta sentencia cita muchos Doctores, y dize, que es comun sentencia de los Canonistas en el capitulo, tanta. La razon es, porque al tiempo q̃ tuuierō los tales hijos, que fue al tiempo del nacer, no tenian impedimento, y podia auer matrimonio entre ellos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que los tales hijos eran ilegitimos, como conuence el argumento, pero hazense legitimos por el matrimonio siguiente.

La quarta dificultad es, quando vno esta amācebado cō vna muger, y tiene hijos della, y despues se casa con otra muger, y muerta la tal muger, se casa cō la māceba, q̃ tuuo primero. La duda es, si los hijos de la tal manceba se hazen legitimos por el matrimonio siguiente.

A esta dificultad se responde, que los tales hijos por el matrimonio siguiente se hazen legitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y cita a Bartolo, y Baldo. La razon es, porque el auer auido otro matrimonio de por medio, no impide el legitimarse los tales hijos por el siguiente matrimonio

La quinta dificultad es, si marido y muger juntamente, y de consuno hizierō voto de continēcia, dādo licencia el vno al otro, y despues fueron incontinentes, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos. La dificultad es, si los tales hijos auidos de la tal copula seran ilegitimos. La razon de dudar es, porque aunq̃ es verdad q̃ los tales estā casados quāto a las cosas substanciales del matrimonio: pero quanto a la copula carnal estā, como sino fueron casados, porque por auer hecho el voto de consuno, cedieron a su derecho, quanto a la copula: luego los tales hijos no son legitimos.

En esta dificultad, y por esta razō el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, q̃ estos tales hijos no solamēte sō ilegitimos, sino espurios, y cita a Inocēcio, y a Panormitano, y Hostiēse.

Fr. Manu. Rodrig. in Sum. tom. 4. cap. 50. concl. 6.

A esta dificultad se responde, que estos tales hijos no solamente no son espurios, pero ni ilegitimos, sino legitimos, y que pueden muy bien heredar, y lo contrario no tiene fundamēto ninguno, ni el Theologia, ni en derecho. La razon es, porque estos tales son nacidos de legitimo matrimonio, y de verdadero matrimonio, y porq̃ ayan cedido a su derecho, por auer hecho el voto de comū cōsentimiēto, como es lo mas probable, no por esso dexā de ser marido, y muger, ni por esso dexa de auer legitimo matrimonio entre los tales: luego los hijos q̃ nacen del tal matrimonio serā legitimos.

Lo segundo se prueua, porq̃ de otra suerte seguiriase, que si dos estan legitimamente casados, y ambos a dos contraxerō impedimento de afinidad, por su propria culpa, y no obstante el tal impedimento tuuieron copula, de la qual nacieron hijos, que los tales hijos no sean legitimos, lo qual es cosa durissima, y contra razon. Que se siga es cosa notoria, porque como dize este autor, estos tales aunque esten casados en ordē a la copula, se han como sino estuuieran.

A la razon de dudar se responde facilmēte, que aunque estā impedidos para tener copula carnal, con todo esso son verdaderamēte casados, y ansi los hijos auidos del tal matrimonio son legitimos. Y los Doctores q̃ cita el Padre Fray Manuel Rodriguez hablādo quādo dos de comun consentimiento hizieron voto solemne de continēcia, como consta manifiestamēte de la Doctrina comun de los Iuristas, que ansi lo enseñan, y no hablan de los casados que juntamente hizieron voto simple de continencia, porque estos tales no estā tan impedidos como los que se metē en religion y professan solemnemente. De lo qual se ha de ver Panormitano: el qual declara este punto muy biē, y lo mismo hazē otros Doctores Iuristas, los quales tienen esta sentencia que seguimos, y la contraria yo no la tengo por probable.

La sexta dificultad es acerca de lo dicho inmediatamente, quando dos casados consumado el matrimonio de comun consentimiento hazen voto solemne, metiendose en religion, y professando, y despues se juntā y tienen copula carnal, de la qual nacen y proceden hijos. La dificultad es, si los tales hijos seran legitimos, o ilegitimos, o espurios. La razon de dudar es, porq̃ como queda dicho en la duda passada, los hijos q̃ nacē del tal matrimonio, aunq̃ ayā hecho voto de castidad de comun cōsentimiēto son legitimos, porq̃ queda la substancia del matrimonio, aunq̃ no queden con el derecho que tenian a la copula carnal, y lo mismo es en este caso, porq̃ por professar solemnemēte, no se deshaze la substācia del matrimonio, si lo auian consumado, y solo quedā priuados del derecho q̃ tenian a la copula carnal: luego tambien en este caso seran hijos legitimos.

Inno. in c. dudum, de conuer. cōiuga. Panor. in ca. charissimi. n. 71. eodē titu.

A esta dificultad se responde, que los tales hijos sin duda ninguna son ilegitimos, y espurios. Esta cōclusion enseñan Inocēcio, Panormitano, y Hostiense, y otros muchos Pruebase esta conclusion, lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad, como consta de muchos textos del mismo Derecho, que lo dize claro. La razon es clara, porque estos tales en realidad de verdad son hijos de verdaderos religiosos, como es cosa aueriguada. Luego son hijos ilegitimos y espurios. Esto se cōfirma,

Hostien. in Sum. de filijs presby. §. quis posset.

Cap. 1. de filijs presbyt. in toto tit. qui filij sint legitimi.

firma, porque en realidad de verdad los hijos de los Sacerdotes ſon eſpurios, y no ſon legitimos, como es coſa cierta y aueriguada: luego lo miſmo ſera y cō mucha mas razō de los hijos de los tales religioſos, porq̃ mas contra ley es el vſo matrimonial q̃ ay entre eſtos tales, q̃ no el acto carnal, q̃ tienē los Sacerdotes.

A la razon de dudar ſe reſponde, q̃ ay gran diſsima differencia entre el vn caſo y el otro. Porque aunque es verdad que en el vn caſo y en el otro queda la verdadera ſubſtancia del matrimonio, pero eſtan differentemente impedidos quoad al vſo del matrimonio. Porque quando el voto es ſolemne ay verdadera tradicion y verdaderamente los religioſos quedan entregados a la religion: lo qual no acontece quando el voto hecho de comun conſentimiento es ſimple. De lo qual claramente ſe colige, ſer mas graue pecado notablemente en el que hizo voto ſolemne, y anſi eſtā mas impedidos los que hizieron voto ſolemne. Fuera deſto los que hizieron voto ſimple de comun conſentimiento, aunque parece que cedieron a ſu derecho, como lo tienen muchos Doctores, pero no tienen mas que eſto. Pero los que profeſſaron religion de comun conſentimiento, no ſolamente cedieron a ſu derecho (y eſto es cierto entre los Doctores) ſino tambien ſe entregaron a la religion, por la qual tradicion quedaron muy mas impedidos para la copula carnal, y para tener hijos carnales.

De la reſolucion deſta duda tambien ſe ſigue, que ſi la muger dio licencia al marido para que ſe ordenaſſe de orden ſacro, y hizieſſe voto ſolemne de caſtidad, qual ſe haze en las ordenes mayores, votando el a co tinencia, ſi deſpues ſe juntaron y tuuierō copula carnal, de la qual procedieron hijos, los tales hijos no ſon legitimos, ſino eſpurios. Eſto tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe del Derecho en el qual ſe determina eſta verdad. La razon deſto es la miſma: porque eſtos tales ordenados de ordenes mayores, hazen voto ſolemne. Particularmente ſe ha de ver deſto Panormitano en el capitulo literas, que habla muy bien en lo que toca a eſte caſo. Verdad es, que Panormitano cita algunos Doctores que tienen la contraria ſentencia, y dizen que los tales ſon legitimos, y aſsi lo tiene Paludano in quarta diſtincion. 41. quæſt. 3. articulo 1. pero nueſtra ſentencia es la que ſe ha de ſeguir.

Cap. 1. de filijs presby. ordinādis, & ca. literas, de filijs presbyt.

La ſeptima dificultad es de aquellos que eſtan caſados, y tienen ambos impedimentos de afinidad, ſi los tales tienē copula de la qual proceden hijos, ſi los tales ſon legitimos, o ilegitimos. La razon de dudar es, porque los tales no tienen derecho para pedir el debito conjugal. De ſuerte que la copula entre los tales es muy ilicita, y inceſtuoſa: luego los hijos, que nacen ſon contra ley, y ſon ilegitimos.

A eſta duda ſe reſponde, que los tales hijos ſon legitimos. La razon es, porque los tales hijos ſon auidos de legitimo matrimonio.

A la razō de dudar ſe reſponde facilmēte, q̃ aunq̃ la tal copula entre los caſados ſea pecado de inceſto, cō todo eſſo los hijos ſon cōforme a la ley del matrimonio, y de legitimo matrimonio. Para q̃ los hijos ſeā ilegitimos no baſta que la copula entre los caſados ſea pecado martal. Porque algunas vezes la copula puede ſer pecado morral, y los hijos que nacen de la tal copula ſer legitimos. De lo qual ſe ſigue, que ſi vno de los contrahentes tiene voto, y pide el debito conjugal, aunque la copula ſea ilicita, los hijos ſon legitimos.

La octaua dificultad es, de los niños que echā a la puerta de la Igleſia, quādo ſe ignorā ſus padres, ſi los tales hā de ſer tenidos y reputados por legitimos, o por ilegitimos. La razō de dudar es, porque muchas vezes los padres, aunq̃ ſon caſados, por la neceſsidad q̃ ienen echan los hijos a la puerta de la Igleſia: luego los tales no han de ſer tenidos por ilegitimos, particularmēte quāto a las ordenes. Eſto ſe cōfirma, porq̃ quāto a muchas coſas ſon tenidos por legitimos particularmēte quāto a la limpieza: luego lo miſmo ſera quāto a ſer legitimos, y poderſe ordenar, porq̃ es la miſma razō

La razon de dudar, por la cōtraria paate es, porque regular, y comunmēte los tales niños ſon hijos de no caſados. Porque los tales mirā por ſu honor, y para mirar por el les es forçoſo en alguna manera echar eſtos hijos ala puerta de la Igleſia. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres. La primera ſentēcia es, que los tales niños no hā de ſer tenidos por legitimos. Eſta ſentēcia tiene Mayolo, Paleoto, y Menochio. Salzedo enſeña, q̃ eſtos tales no deuen ſer promouidos a las ordenes, ſin diſpenſaciō, por la ſoſpecha q̃ ay de ſu ilegitimidad: pero ſiēdo ordenados no deuen ſer priuados del vſo de las ordenes. Eſta ſentēcia ſigue el P. F. Manuel Rodriguez. Cōforme a eſta ſentēcia ay grā duda, ſi eſtos tales ſon legitimos, o ilegitimos. Otros Doctores en cōtrario tienen q̃ los tales niños en derecho no hā de ſe tenidos por ilegitimos por la razon hecha en cōtrario. Eſta ſentencia tienē muy graues DD. y entre ellos pieſo que la tiene Iuā Anania y Butrio, y otros Iuriſtas.

A eſta duda mi parecer es, que ambas ſentencias ſon bien probables, y ſe pueden ſeguir. Porque los autores, y razones hechas por ambas ſentencias ſon muy probables. Es buen cōſejo el que pone Salzedo, y el Padre Fray Manuel Rodriuuez, pero no deſata la dificultad. Porque la duda es, ſi los tales antes de ordenados han de ſer tenidos por legitimos, o ilegitimos. A lo qual ſe ha de reſponder de lo dicho.

Mayolo de irreg. c. 11. Paleo. de nothis & ſpurijs, ca. 67. nu. 3. Meroc. de arb. lib. 2. Cen. 4. caſu. 396. Salzed. in practica crim. 14. ca. 35. Fr. Man Rod. in ſu. tom. 1. ca. 161. Iuā. Anania ca. literas. nu. 21. Butrio ca. dictū. n. 2.

La nona dificultad es. Si los hijos q̃ nacen de los deſpoſados por palabras de futuro ſon legiti-

legitimos. El exemplo es, si dos se casaron por palabras de futuro no teniendo impedimento alguno, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos, y el desporio no llegò a matrimonio, o porque se murio vno dellos, o ambos, o por otra semejante razon. La razon de dudar es, porque los tales hijos no son de legitimo matrimonio, y la copula carnal entre los tales fue pecado mortal, como es cosa cierta, y aueriguada. Luego los hijos, que nacieron de la tal copula no son legitimos. En esta dificultad Panormitano en el capitulo, per tuas, enseña, que los tales hijos son legitimos, sino ay algun impedimento.

A esta dificultad digo lo primero, que si los desposorios se cõtraxeron in facie Ecclesiæ, y huuo impedimento alguno para los tales desposorios, los hijos son legitimos. Esto enseña Syluestro y ansi se ha de entender Panormitano. La razon es, porque en el tal caso los hijos son de legitimo matrimonio, porque aunque es verdad, que en el tal caso no ay matrimonio completo, y perfecto, pero ayle como en su principio. Esto se significa en el derecho.

Syl. verbo legitimus

Ca. is qui de sponsalibus & matrimonijs.

Digo lo segundo, que si los desposorios fueron clandestinos, aunque no huuiesse impedimento ninguno, los hijos que nacen de la copula fornicaria son ilegitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar imediatamẽte citado. La razon es, porque en el tal caso no ay verdadero matrimonio, ni se presume tal matrimonio. De lo qual se ha de ver la glossa. Todo esto se ha de explicar mas extensamente en la dificultad siguiẽte. Pero aduiertase, que los hijos que nacen de la copula, q̃ huuo entre los desposados, se hazẽ legitimos por el matrimonio, que se sigue. Porq̃ si el matrimonio tiene fuerça de legitimar los hijos auidos antes de los desposorios, mucho mas tendra fuerça de legitimar los hijos auidos enel tiẽpo delos desposorios.

Ca. Lator. qui filij sint legitimi.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho. La decima dificultad es, si los hijos auidos del matrimonio clandestino, son ilegitimos. En esta dificultad se ha de suponer lo que diximos arriba, que matrimonio clandestino se toma de dos maneras. La primera es, por el matrimonio que se haze sin parrocho, y testigos. La segunda manera es quando se celebra el matrimonio delãte de parrocho y testigos, pero no precedierõ las denunciaciones. En el primer sentido no ay dificultad ninguna. Despues del Cõcilio Tridẽtino, los hijos nacidos del tal matrimonio son ilegitimos, porq̃ conforme al Concilio el tal matrimonio no es valido. Luego los hijos, q̃ nacẽ de aquel matrimonio son ilegitimos. Toda la dificultad es hablãdo del matrimonio en el segundo sentido. La razon de dudar es, porque el tal matrimonio, aunque es clandestino, es legitimo matrimonio, luego los hijos q̃ nacen de aquel matrimonio son legitimos. En contrario es, que los que contrahen ansi no se presume, que son marido, y muger, como parece q̃ se determina en derecho: luego los hijos q̃ nacẽ deste matrimonio no se presume, que son legitimos.

Ca. Lator. qui filij sint legitimi.

En esta dificultad la Glossa enseña, que sino ay impedimento ninguno despues de la aprouacion del matrimonio, seran legitimos, ora ayan nacido antes de la aprouacion del matrimonio, ora ayan nacido despues. Esta misma sentencia tiene Syluestro, y alli refiere otros Doctores, y dize ser comun sentencia, porque la aprouaciõ da fuerça a lo que queda hecho.

Caf. quod nobis qui filij sint legitimi.

Sylu. ver. filij legitimi. 7.8.

A esta dificultad digo lo primero, que sino ay impedimento ninguno, entre los que se casan clandestinamẽte al modo dicho, los hijos que nacẽ del tal matrimonio sin duda son legitimos, particularmẽte despues del Concilio Tridentino. La razon es, porq̃ sin duda el matrimonio es valido, y legitimo: luego los hijos que nacen son de legitimo matrimonio, y por consiguiente son legitimos. En esto conuienen todos los Doctores. La dificultad mayor es, si los q̃ se casaron clandestinamente en este sentido acõteciesse que tuuiessen impedimento dirimente, si los hijos que naciessen deste matrimonio serian legitimos, Syluestro en el lugar citado refiere varias, y differentes sentencias de Iuristas que ay tocantes a este punto.

A esta dificultad digo lo primero, que si los que se casaron clandestinamente, y tienen impedimento dirimente, hizieron suficiente diligencia para saber, si tenian impedimento, o no de suerte que la ignorancia del impedimento fuesse inuincible, los hijos que nacieron del tal matrimonio son legitimos. La razon es, porque como queda dicho arriba, quando el matrimonio se celebra con buena fè, y durãte la buena fè tienẽ hijos, los tales hijos son legitimos, aunq̃ aya impedimẽto dirimẽte. Puede muy bien acontecer esto, quando dos se casan clandestinamẽto por alguna ocasiõ, que ay, y por otro camino hazen todas las diligencias possibles, moralmente hablando, para que no aya impedimẽte: en el tal caso la ignorãcia es inuincible. Digo lo segundo, que si los que se casan clãdestinamẽte no hizieron la diligẽcia necessaria, para saber si auia impedimento, o no, en el tal caso los hijos, q̃ naciessẽ del tal matrimonio no serian legimos. La razon es, porque en este caso no tienen ignorancia inuincible, ni buena fè: luego los hijos, q̃ nacen deste matrimomio, que no es legitmo no son ilegitimos. Verdad es, q̃ todos los Doctores, y muy particularmente Syluestro en el lugar citado enseñan, q̃ en el tal caso, quando se casan clandestinamẽte se ha de presumir, q̃ no hazen las diligẽcias necessarias para saber, si ay impedimento, y q̃ no se casan cõ buena fe, por lo qual se presumẽ los hijos ilegitimos, sino consta lo

contra-

contrario. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda dificultad acerca deſto, y de lo q̃ diximos arriba, ſi vno de los cõtrahentes quãdo ay impedimẽto dirimente tuuieſſe buena fe, y ignorancia inuincible del impedimẽto del matrimonio, y el otro tuuieſſe mala fe, ſi los hijos q̃ nacieſſen del tal matrimonio ſerian legitimos, porque parece q̃ no ay mas razon, para que ſeã legitimos, que ilegitimos.

A eſta dificultad ſe ha de reſpõder, que los hijos, q̃ nacierõ del tal matrimonio ſon legitimos. Eſta ſentẽcia tiene Panormitano en el capitulo, literas, y cita otros Doctores. La razõ es, porq̃ la buena fè del vno tiene tanta fuerça, q̃ es baſtãte para q̃ los hijos ſeã legitimos.

La vndecima dificultad es, ſi al tiempo que la muger caſada concibio algun hijo, ſe ſabe ciertamẽte, que fue adultera, ſi el hijo nacido ſera legitimo. La razon de dudar es, porque parece, que el tal no fue nacido de legitimo matrimonio, ſino de adulterio. Luego el tal hijo no es legitimo.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſi al tiempo que concibio el hijo cohabitaua juntamente con ſu marido, el hijo que nacio es legitimo. Eſta ſentencia tiene Panormitano, y Sylueſtro. La razon es, porque en el tal caſo aunque puede ſer hijo del marido, y del adultero, en fauor del hijo ſe preſume ſer del marido y ſer legitimo.

Panor. ca. tranſm. ſſ. c. per tuas qui filij ſint legitimi. Sylu. v. de filijs legitimis & cap. 3. 10.

Digo lo ſegundo, que ſino cohabitan juntamente, el marido y la muger, en el tal caſo el hijo que nacio no ſera legitimo. La razon es, porque en el tal caſo moralmente hablando, es coſa cierta, y aueriguada que el tal es nacido de adulterio: luego es coſa cierta y aueriguada, que es ilegitimo. Y anſi ſe reſponde a la razon de dudar. Muchas mas coſas tocantes a eſto, ſe declaran en lo ſiguiente.

La ſegunda concluſion. Los ilegitimos ſon irregulares. De ſuerte, q̃ eſtos tales nõ ſe pueden ordenar: y ſi ſe ordenã aunq̃ quedan ordenados pecan mortalmẽte, y grauiſſimamente. En eſta concluſion cõuienen todos los Doctores, particularmẽte, Sylueſtro, y Rebufo. Prueuaſe eſta concluſion del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es, porque la dignidad ſacerdotal es muy grãde y muy alta: luego conuenientiſſima coſa q̃ la tal dignidad no ſe dieſſe a gente vil, quales ſon los tales, y q̃ el derecho los hizieſe irregulares. Pero aduiertaſe, que ſon irregulares de ſuerte que no puedẽ recebir las ordenes, ni vſar de ellas.

Sylu. v. de illegitimis filijs Rebuf. in pra. benefi. ſup. de diſpen. ſuper defe. nata. fol. 407.

La primera dificultad es, de algunos ilegitimos, cuyo defecto no ſe ſabe, ſino que es oculto, ſi eſtos ſeran irregulares. La razon de dudar es, porque parece, que no eſtan ellos obligados a deſcubrir ſu defecto.

A eſta dificultad ſe reſponde, que aunque

Aduir.

el tal defecto ſea muy oculto, ſon irregulares, y no le puedẽ ordenar. Eſto enſeña Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque el derecho haze a los tales irregulares, y no tiene excepcion ninguna: luego no ſe han de exceptar aquellos, cuyo defecto es oculto. Nauarro dize, que eſte caſo puede acontecer, quando alguno que es ilegitimo nacido de adulterio viue en caſa de ſu padre, que es caſado, como ſi fuera hijo de legitimo matrimonio.

Nauar. in Manu. ca. 27. n. 201

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que eſte tal no ſe infama, porque puede tomar otra manera de viuir, y no es neceſſario que ſea Clerigo.

La ſegunda dificultad es, quando los tales ſe ordenan por ignorancia, que ſe ha de hazer en el tal caſo, ſi han de miniſtrar en las ordenes recibidas.

En eſta dificultad Sylueſtro en el lugar citado en la queſtion primera cita a Hoſtieſe, que dize muchas coſas acerca de eſta dificultad.

Digo lo primero, que ſi la ignorancia es inuincible, de ſuerte que ſe ordenò cõ buena fe, el que le ordenò, y el que ſe ordenò no pecaron mortalmẽte y en realidad de verdad queda ordenado. Eſta ſentencia tiene Sylueſtro, y Hoſtienſe. Prueuaſe lo primero del derecho, en el qual ſe determina eſto. La razõ es clara, porq̃ como dizẽ comunmẽte los Theologos, la ignorancia inuincible eſcuſa del pecado.

Cap. finali de tempor. ordina.

Digo lo ſegundo, que ſi la ignorancia es culpable en el ordenado, y en el que le ordena es pecado mortal. Eſto tienẽ todos los Doctores. La razon es clara, porque la ignorancia culpable no eſcuſa ſino antes acuſa.

Digo lo tercero, q̃ el tal aſsi ordenado con ignorancia, no puede licitamente miniſtrar en las ordenes q̃ recibio. La razon es, porq̃ aunque es verdad, q̃ recibio verdaderas ordenes: pero es irregular, por ſer ilegitimo: luego no puede miniſtrar en las ordenes que recibio. Pero aduiertaſe, q̃ con el que ſe ordenò con ignorancia inuincible, por auerſe ordenado ſin culpa ſe ha de diſpenſar mas facilmẽte: anſi para miniſtrar en las ordenes recibidas, como tãbien para q̃ ſe ordene de las demas ordenes q̃ le faltã. Eſto enſeña Sylueſtro en el lugar citado. Puede muy bien acontecer, q̃ vno tenga ignorancia inuincible, quanto a lo que toca a eſte punto, porque puede hazer ſu diligencia para entender, ſi es legitimo, o no. Y ſi hecha ſu diligencia moral, halla que es legitimo, no lo ſiendo, eſte tal tiene igorancia inuincible.

La tercera dificultad es, quando vno tiene duda razonable por ambas partes, ſi es legitimo, ò no, de ſuerte, q̃ hecha ſuficiente diligencia por todas partes, no ſe puede deſcubrir ſi es legitimo, o no es legitimo. En eſte caſo es la dificultad, ſi el tal ſe ha de tener por legitimo, de ſuerte que ſe pueda ordenar. La ra-

zon de dudar es,porque los niños, que echan a la puerta de la Iglesia segun probable sentencia,son tenidos por legitimos , y no son irregulares,sino que se pueden ordenar.Y con todo esso ay duda , si son legitimos, ò no. Luego en nuestro caso sera lo mismo,porque es la misma razon.Esto se confirma,porque en caso de duda mejor es la condiciõ del que possee, y en este caso ay duda, como lo suponemos,y parece que el possee: luego no es irregular.

A esta duda digo lo primero , que el tal en el foro exterior no ha de ser tenido por irregular:de suerte,que si se ordenasse, el juez Ecclesiastico no le podria castigar , y lo mismo es,si ministra en las ordenes recebidas. La razon es , porque en caso de duda el juez ha de fauorecer al reo , y los testimonios contra el tal en el foro exterior hã de ser mas claros, que la luz del medio dia,como se dize en Derecho : luego en caso de duda , no le pueden condenar por irregular.Esto se cõfirma, porq̃ quando ay duda, si vno està descomulgado,el juez en el foro exterior no le puede condenar por descomulgado,como lo enseñan todoslos Doctores:luego lo mismo sera de lo q̃ toca ala irregularidad porq̃ parece ser la misma razõ.

Digo lo segundo, que en el foro de la consciencia este tal se ha de tener por irregular,y no se puede ordenar,ni ministrar en las ordenes recibidas. La razon es,porque en caso de duda, si es irregular , ò no , se pone a peligro de ordenarse mal y cõ mala consciencia:luego no es licito hazerlo.Esto se confirma, porque con duda razonable , si es pecado , o no,no es licito hazer otra qualquiera cosa : luego lo mismo sera en este caso. Lo segundo , porque si vno tuuiesse duda razonable , si està descomulgado , no seria licito, ordenarse,durando aquella duda: luego lo mismo sera,quãdo duda,si es irregular,porque es la misma razon.

Lo tercero , porque en caso de duda,en no se ordenar no ay peligro ninguno , y en ordenarse se pone a peligro de ordenarse , estando irregular:luego no se deue ordenar,porque en caso de duda se ha de hazer lo q̃ tiene menos peligro,o lo q̃ tiene ningun peligro. Regla es general, que en lo que toca a descomunion,o irregularidad en auiẽdo duda razonable en el foro exterior,se ha de tener por no descomulgado,ni irregular,y en el foro de la cõsciencia se ha de tener por descomulgado, y irregular.

A la razon de dudar se responde,que segun aquella sentẽcia de los tales echados a la puerta de la Iglesia , no se duda,si son legitimos , o no,porque en derecho se tienẽ por legitimos. Pero en nuestro caso procede la dificultad quãdo realmente se duda , si son legitimos,o no.

A a confirmacion se responde , que el tal, que tiene esta duda, en realidad de verdad no tiene possessiõ en, orden a las ordenes. Todauia queda dificultad , si la duda naciesse despues de ordenado , si seria licito ministrar en las ordenes que recibio . La razon de dudar es,porque entonces ya parece que possee,y en caso de duda, mejor es la cõdicion del q̃ possee:luego licito sera ministrar en las ordenes.

A esta duda todauia me parece , que no es licito, q̃ ministre en las ordenes por las razones hechas en la duda passada. Porque si vno duda,si està descomulgado,no puede ministrar en las ordenes recebidas:luego lo mismo sera del q̃ duda,si esta irregular,y este tal aunq̃ possee las ordenes de que està ordenado:pero no tiene possessiõ de la execuciõ de las ordenes.

La quarta duda es de los hijos de los Sacerdotes,que tuuieron antes de ser ordenados de ordẽ sacro,y los vuierõ de su legitima muger.

A esta dificultad se ha de responder diziendo lo primero,que estos tales no son irregulares,y se pueden ordenar de orden sacro,y ministrar en ella , y tener beneficios Ecclesiasticos.Esto enseña Syluestro, y cita a otros Doctores,y es comun sentẽcia. Prueuase porque estos tales no son ilegitimos , antes son nacidos de legitimo matrimonio:luego no son irregulares. Y esto està determinado en derecho.

Digo lo segundo , que estos tales hijos tienen cierta manera de irregularidad, è inhabilidad , porque no pueden ser promouidos en las Iglesias donde sus padres fueron promouidos a las dignidades,y prebendas que tuuieron sus padres.Esto enseña Syluestro en el lugar citado , el qual trae otros muchos authores.Prueuase del derecho,en el qual se determina esto.La razõ es,porq̃ es vna manera de indecẽcia, q̃ los hijos sucedan a los padres en la misma dignidad,o prebẽda en la misma Iglesia porq̃ parece cosa heredada. De lo qual se ha de ver el mismo Syluestro,q̃ declara esto mas a la larga.

La quinta dificultad es , si los hijos auidos antes del matrimonio,y que se hazẽ legitimos por el matrimonio siguiente , si son irregulares.A esta dificultad se ha de responder cõforme a lo dicho arriba, que todos los que se hazen legitimos por el siguiente matrimonio no son irregulares, sino que se pueden ordenar,y vsar de las ordenes,y ser promouidos a los beneficios Ecclesiasticos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado en la questiõn tercera. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es,porq̃ en realidad de verdad estos tales en derecho son auidos, y tenidos por legitimos: luego no son irregulares.

Toda via queda dificultad , si los tales podrã ser promouidos a ser Obispos sin dispẽsaciõ del Papa. En la qual dificultad Syluestro refiere dos sentencias.La primera es,q̃ este tal no puede ser promouido a Obispado,sin dispẽsacion del Papa,lo qual parece que tiene algun fun-

Syl[...] de f[...] irr[...]

Ca. [...] c. ad extirpandas. & ca. ad abolendam de filijs presbyterorũ. Ca. ad hec ad extirpãdas ca. ad abolenda de filijs presbyte.

Ca. tanta qui filij sint legitimi.

fundamēto en derecho, segun vna lectura.

Cap. innotuit, de electio. & c. Cap. ex tenore qui filij sint legitimi.

La segunda sentencia es, que no tiene necessidad de dispensacion, y esto en fauor de los hijos. Esto tiene fundamento en derecho. Esta sentencia tiene Hostiense, como lo refiere Syluestro en el lugar citado.

A esta duda se ha de responder, que esta segunda sentencia es muy mas probable: porque como queda dicho estos tales en derecho absolutamente son tenidos por legitimos.

La sexta dificultad es, si los hijos del Sacerdote, que fueron engendrados de su legitima muger, con la qual se caso, quando era seglar, ordenado de ordenes menores, si los tales hijos son legitimos de suerte, que se puedan ordenar, y ser promouidos a dignidades, y beneficios Ecclesiasticos.

A esta dificultad digo lo primero, que si el tal Sacerdote se ordenò, contra la voluntad de su muger, o no lo sabiendo, los hijos son legitimos, y no son irregulares. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado en la question quarta: el qual refiere a Hostiense, que tiene la misma sentencia.

La razon es en fauor del matrimonio. Porque aunque el Sacerdote hizo mal en casarse, pero la muger tiene derecho para pedir el debito conjugal.

Digo lo segundo, que si la muger consintio, en que el marido se ordenasse, los hijos auidos, siendo el Sacerdote, no son legitimos, y los tales son irregulares. Esto enseña Syluestro, y Hostiense en el lugar citado. Porque en el tal caso ya no tienen derecho para copula carnal. Pero aduiertase, que puede consentir la muger de dos maneras. La primera es formalmente declarando expressamente su consentimiēto. La segunda manera es, virtualmente, interpretatiuamente, como si la muger lo sabe, y no lo contradize.

Dist. 54. canone, si seruus sciēti.

De lo qual se ha de ver en el derecho. Y hase de ver la Glossa, que dize, que si el varon despues de ordenado tiene copula con su muger, con la qual hizo voto, comete pecado de incesto, y los hijos no seran legitimos.

Glos. in c. ministri. dist. 81.

La septima dificultad es, quando vno es hijo de vna muger casada, y nacio en su propria casa, pero ay alguna dificultad, y alguna sospecha, si el tal es hijo de otro hombre, y no de su marido. La duda es, que se ha de hazer en el tal caso, si se ha de tener por ilegitimo, y irregular, particularmente si la madre le dixesse, que lo era. Este es caso, que puede acontecer algunas vezes, porq̃ puede auer algunas razones de sospecha, y de duda, y la madre puede tener certidūbre, si es legitimo, o ilegitimo. En esta dificultad ay diuersos pareceres. Vnos dizē, q̃ este tal no està obligado a creerlo, aunq̃ se lo diga la madre, y a tenerse por ilegitimo. Esto enseñan muchos Doctores citados por Salzedo. La razon es, porq̃ este tal conforme a derecho, se presume legitimo, por auer nacido en casa de casados; luego no està obligado a creer a la madre, siendo en dettimento suyo: y por consiguiente se puede ordenar. Salzedo en el lugar citado enseña, que lo mas seguro es en este caso no ordenarse: mas si ya està ordenado, mire lo que su consciencia en lo interior le dicta, y cōforme a ella se regule. Esto mesmo tiene Mayolo. Lo mismo tiene Fray Manuel Rodriguez. Pero esta sentencia no determina la dificultad. Porq̃ tan solamēte dize lo que es mas seguro, y aqui no se trata, sino de lo que es licito, o ilicito, y la dificultad es, si se puede ordenar, o no: porque cosa aueriguada es que era lo mas seguro, no se ordenar. Nauarro siguiendo a otros Doctores enseña que quādo es tan oculto este negocio, que no puede auer otro testimonio, sino el de su madre diziendoselo ella, no se puede ordenar. Al qual sigue Cordoua. Lo qual se ha de entender, siēdo la madre honrada, y de buena consciencia, y no acostumbrada a mentir: principalmente manifestādose esto en el articulo de la muerte, o en la quaresma, o en otro tiempo q̃ se confiesse. Castro tiene lo cōtrario.

Cap. tāta frac. cri. capi. 14. f. 73.

Mayolo, de irregularit. c.a.71. 1 n.c.3. Man. Rod. in sum. ti. 1. ca. 162. conclusi. 1. Nauar. in Manu. c. 27. n. 192 Cord. li. 1. quæstionū q. 35. Castro de lege pœnali. cap. vltimo, cōclusi. 3.

A esta duda digo lo primero, que si nacio en casa de casados, aunque aya algunas sospechas, y razones de dudar, se ha de tener por legitimo, y no irregular. Como si al tiēpo que fue cōcebido entrara algun hōbre sospechoso en casa de su madre, pero cohabitando juntamēte el marido: en el tal caso ha de ser tenido por legitimo, y se puede muy biē ordenar. La razon es, porque en el tal caso aunq̃ aya alguna manera de sospecha, y duda el auer nacido en casa de casados y q̃ cohabitauan juntamente, es como possession, que haze certidumbre, que el tal es legitimo: luego es legitimo, y hase de tener por tal, y se puede muy biē ordenar.

Digo lo segundo, que si la madre siendo muger de credito y de verdad, y de consciencia, y sin passion alguna, dixesse al hijo, que no es legitimo, en el foro de la consciencia, me parece està obligado a tenerse por tal, no se podria ordenar, ni heredar, como si fuera ilegitimo, particularmente si se lo dixesse en el articulo de muerte, o en tiempo, que se huuiesse confessado. La razon es, porque semejante testimonio de su madre por lo menos haze grandissima duda, y equiuale al auer nacido en casa de casados: luego no se podra tener por legitimo. Esto se cōfirma, porque parece que haze certidumbre moral el dezirselo su madre, si es tal, como diximos, particularmente siendo en semejantes tiempos: luego hase de tener por ilegitimo, y no se puede ordenar. Aduiertase, q̃ diximos en la conclusion, si la madre es muger de buena cōsciēcia, y no apassionada, porq̃ si fuesse muger de ma-

la consciencia, o apassionada por otro de sus hijos, en el tal caso no haria tanta fe, ni estaria obligado a creer a su madre.

Tercera conclusion El ilegitimo no puede recebir beneficio Ecclesiastico, ni es capaz del, y si lo recibe no es suyo. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es manifiesta, porque los ilegitimos son irregulares, como queda determinado: luego no son capaces de beneficios Ecclesiasticos, porque la irregularidad haze inhabile incapaz de beneficio.

De lo qual se sigue, que si algun ilegitimo impetro algun beneficio Ecclesiastico, y tomò possession del queda inhabil para le tener: y assi ha de pedir dispensacion de la irregularidad, haziendo mencion en la suplica de como tomò possession del dicho beneficio: y alcançada la dispensacion de la irregularidad y de la inhabilidad, el Obispo le podra dar ocultamente la colacion del beneficio, si era oculto el ser ilegitimo.

Quarta conclusion. El Papa puede dispensar en la tal irregularidad, y legitimar los hijos ilegitimos, quanto a las ordenes, beneficios, y dignidades Ecclesiasticas. Esto enseña Syluestro, y todos los Doctores comunmente. Pruuase lo primero del capitulo, per venerabilem, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque esté irregularidad, è inhabilidad para las ordenes, y beneficios Ecclesiasticos, y dignidades es de derecho positiuo: luego el Papa puede muy bien dispensar en la tal irregularidad.

Sylu. v. legitimi. c. filiis ver. be, de legiti. & legitima. q. 2.

Quinta conclusion. El Obispo puede dispensar con los ilegitimos, para que reciban ordenes menores. Esto enseña Syluestro, en el lugar citado. Pruuase lo primero del derecho, el qual determina esto. La razon es, porque las ordenes menores no son cosa de tanta importancia, como las mayores.

Cap. 1. de filiis pr sbyteroru.

Aduirtase, que Syluestro, en el lugar citado, enseña que el Obispo puede legitimar quanto a los beneficios simples, que no tienen cura de animas, ni son dignidades, como cõsta del lugar citado del derecho. Tambien dize, que quando el Obispo sabiendo, que vno es ilegitimo le ordena, o le da Ecclesiastico beneficio, dispensa con el virtualmente, y interpretatiuamente. Entiendese, que puede dispensar con su proprio subdito, y puede dispensar con el, para que le ordene otro Obispo, y para que le dè beneficio simple, q̃ no tiene cura de animas ni dignidad. La razõ es, porq̃ el proprio Obispo tiene jurisdiction sobre su subdito. Lo mesmo puede el capitulo, sede vacãte, hablãdo regularmente, excepto los casos expressados en derecho. Esto resuelue Frãcisco Pauino, y Nauarro. La razon es, porque el Capitulo sucede al Obispo en todo lo que es jurisdiction ordinaria, y el dispensar con los ilegitimos pertenece a la jurisdicion ordinaria. La duda es, si puede el Obispo dispensar en la irregularidad del ilegitimo, quanto a todo siendo oculta. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino da facultad a los Obispos, para que dispensar en qualquier irregularidad, que procede de delicto oculto, sacando la del homicidio voluntario: luego podra dispensar en esta, porque esta parece q̃ procede de delicto oculto.

Franc Pauinus, de offic. ca. sede vacãte. ca. 7. q. 1. & melius. ca. 1. n. 3. Na. lib. 1. cons. tit. de temp. ordin. consil. 28. Con. Trid. sess. 24 ca. 6.

A esta dificultad se responde, que no puede dispensar. Esto enseña Nauarro. La razon es, porque la tal irregularidad no procede de delicto oculto del mismo irregular, sino de sus padres.

Nauar. in Manu. ca. 27. num. 194.

De lo qual se sigue la resolucion de otra duda que podia auer, y es, si por virtud de la bula de la Cruzada pueden los cõfessores quitar la tal irregularidad, como pueden quitar otras irregularidades, que tienẽ razon de censura, porque nacen, y proceden de delicto, y son penas por pecado.

A esta dificultad se responde, que aun que sea opinion probable de muchos Theologos, que por virtud de la cruzada se pueden quitar las tales irregularidades, que tienen razon de pena, con todo esso esta irregularidad no se puede quitar por virtud de la bula: porque no tiene razon de censura, y pena: porque no se pone por pecado del mismo irregular, sino por ser vna manera de indecencia.

Sexta cõclusion. Quãdo el Papa, o el Obispo dispensasse, ha de tener grande atencion a mirar, quanto a aquello que dispensa. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, quæstione septima. La razõ es, porque la ilegitimacion, e irregularidad, es de derecho positiuo, y ansi el Papa puede dispensar, quanto a vno, y no quanto a otro. Si el Papa declara aquello, para lo que dispensa, y haze legitimo, no se entiende por esso dispensar para otras cosas, sino fuessen menores en el mesmo orden. Como, si haze à vno legitimo para ordenes, no por esso se entiende, que lo haze legitimo para beneficios, y si le haze legitimo para beneficios, y dignidades, y para ser cura, no por esso se ha de entender, que es legitimo para ser Obispo, y otras mayores dignidades, sino para las inferiores. Esto se determina en el derecho.

Cap. dilectus, de cõcessio. praebend.

Septima conclusion. Tengo por cierto, que es necessario para la legitimacion a las cosas Ecclesiasticas, declarar la calidad de la legitimacion diziendo, si el tal es natural, o espurio, o incestuoso, o sacrilego. Esto enseña Panormitano en el capitulo, per venerabilem, y lo sigue Syluestro en el lugar citado question tercera. La razon es, porque mas dificultoso es el legitimar, quanto a las cosas espirituales vn espurio, o incestuoso, o sacrilego, que no vn hijo natural: luego hase de declarar esta calidad.

dad. Esto se confirma, porque quando el Papa dispensa para el matrimonio, es necessario declararle, si es consanguinidad, o afinidad, o cognacion espiritual, y el grado, sino no seria valida la dispensacion: luego lo mismo sera en nuestro proposito.

Octaua conclusion. Por la professicn de la religion se quita esta irregularidad, quanto a las ordenes. De suerte, que si vn ilegitimo haze professsion en religion aprobada, se puede muy bien ordenar. Esto enseña Syluestro, y lo mismo tienen otros Doctores, que el cita, y es comun sentencia. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque por la profession, y santidad de la religion se presume, que no imitaran a sus padres en la incontinencia. De lo qual se ha de ver el padre Maestro Soto. Pero aduiertase, que los tales quedan irregulares quanto a otras cosas. Porque no pueden ser prelados, como se dize en el mismo derecho. De suerte, que despues de religioso, y ordenado, no puede tener oficio de prelado, sin dispensacion del Papa. No puede ser Prior, ni Guardian, ni Prouincial, ni tener las demas prelacias, sin nueua dispensacion del Papa.

Syluest. ver. illegitim. q. 6.

Cap. 1. de filijs presbyterorũ. d. 56. §. 1. Soto in 4. d. 25. q. 1. ar. 1.

Aduiertase de camino, que en nuestra sagrada religion de Sancto Domingo el ilegitimo no puede ser Superior. Porque aunque es verdad, que regularmente, el Superior, o sea prelado, con todo esso conforme a nuestras constitutiones en algun caso, queda prelado, como en caso, que se muera el Prior, o en caso que le quiten. Esto es lo mas cierto, y aueriguado.

Nona conclusion. Quando el Rey, o otro Principe secular da legitimacion a vno, y lo haze legitimo, siendo el ilegitimo, no por esso queda habil para las cosas espirituales, quales son ordenarse, y tener beneficios Ecclesiasticos, y dignidades. En esto conuienẽ todos los Doctores. La razõ es, porq̃ los Reyes, y Principes seculares no tienen poder en las cosas espirituales, sino tan solamente en las cosas temporales.

En este lugar se pudiera tratar de la legitimacion, que hazen los Reyes, y Principes, para las cosas temporales, como para heredar, y auer la hazienda de sus padres. Pero esto no es de nuestra profession, sino de los Iuristas. Si alguno quisiere ver algo, vealo en Syluestro.

Syluest. er. de filijs legitimis, & illegitimis, & v. legitimus.

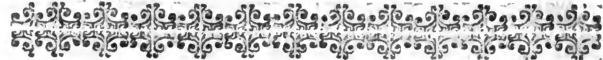
Decima conclusion. Los hijos ilegitimos, padecen algun daño, por ser ilegitimos, el qual no les era deuido. Quiero dezir, que ay algunas leyes, que los priuan de algunas cosas, como son ordenes, beneficios, y de heredar a sus padres, y de otras cosas semejantes, que no les eran deuidas. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque ay muchas leyes canonicas, y ciuiles, que los priuan de cosas semejantes, como consta del capitulo, venerabilem. Estas leyes obligan a los ilegitimos en consciencia: porque no son penas, sino condiciones necessarias de parte de aquellos, que han de recebir semejãtes bienes.

D. Tho. in addi. q. 68. art. 2.

En este lugar se pudiera tratar de ciertas leyes, que impiden la translacion del dominio los ilegitimos, si obligan en consciencia. Pero desto diremos extensamẽte en la segunda parte, quando se tratare de dominio.

Laus Deo.





DOCTRINA CHRISTIANA.

Compuesta y ordenada por el Maestro Fray Pedro de Ledesma, de la orden de Sancto Domingo, y Cathedratico de Sancto Thomas, en la Vniuersidad de Salamanca.

AL LECTOR.

EN el vltimo Synodo que huuo en el Obispado de Auila, siendo Obispo el Señor Don Pedro Fernandez Termiño que en gloria sea, por su orden, y mandado compuse esta Doctrina Christiana, recogiendola de otras que vi, y assentãdola todo lo que puede: la qual anda encorporada con el mismo Synodo en mi proprio nombre. De pocos dias a esta parte he entendido que anda desmembrada, y apartada del Synodo, y no tan extensamente como ella estaua, y la han impresso por si, sin hazer mencion de quien la compuso. Por esta razõ me ha parecido sacarla a luz en mi nombre proprio, y como ella estaua, añadiendo algunas cosas curiosas, y tambien porque en los examines muy de ordinario preguntan cosas tocantes a la doctrina Christiana, la he querido declarar, porque los fieles la sepan mas extensamente.

Que cosa sea doctrina Christiana.

Definitio doctrinae Christianae.
Isaia. 64.
2. Corin. 1.
Palud. ibi.
Catechi. Roman.
D. Tho. 1. p. q. 57. ar. 5. & 2. 2. q. 2. arti. 3.
Colossen. 1. & 2.

DOctrina Christiana no es otra cosa, sino vna doctrina y luz celestial enseñada por Christo nuestro señor, y ordenada a hazer no solamente los verdaderos, pero perfectos Christianos, y esta es la definiciõ propria de doctrina Christiana, la qual hemos de declarar por todas sus partes para q̃ todos la entiẽdan. Dizese doctrina y luz celestial porq̃ trata de cosas celestiales, q̃ excedẽ todo quãto ay en la tierra, como dize Esaias y lo refiere el Apostol San Pablo. Dizese tambien celestial, porq̃ todas las fuerças naturales, ansi humanas, como Angelicas no puedẽ alcançar esta diuina doctrina, como lo dize S. Pablo en el mismo lugar, y el Catechismo Romano, y S. Thomas, en muchos lugares, y ansi esta doctrina solamente se alcança por influencia del cielo y diuina reuelacion. Dizese tambiẽ enseñada por Christo, porque ansi como la doctrina es celestial, ansi tambien fue conueniente q̃ el maestro proprio, y por excelencia de tal doctrina fuesse celestial que baxasse maestro del cielo lleno de los thesoros de la sciencia y saber del cielo, y assi fue dado de Dios, como maestro particular desta doctrina, como lo dize Esaias, y por esso se llama doctrina Christiana, porque tuuo por autor a Christo, y para esse effecto Christo nuestro Señor baxò del cielo cõ grã plenitud desta diuina sciencia, y ansi fue biẽ auenturado dẽde el primer principio de su concepcion. Dizese tambien ordenada a hazer no solamente verdaderos,

Isaia. 30. & ca. 55.
Ioan. 3.
Deo venisti magis.
D. Tho. 3. p. q. 15. Artic. 10.
Paul. Romano. 1.
Trid. sess. 7. capit. 8.
Paul. 1. Corin. 13.
Vinculum perfectionis.

nis. Trid. loco immed. cit. D. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 3 et q. 23. articulo 8. Esai. 60. 1. ad Tim. 1. Finis praecepti est charitas. D. Tho. 2. 2. q. 4. a. 2. praecipue ad 3. Paul. 1. ad Timot. 3. Eccles. ... Cat. ... D. ... de calest. hier. cap. 2. Aug. lib. retract. ca. 3. Catechismus.

ros, pero perfectos Christianos, porque la Fe sobrenatural es la que haze verdaderos Christianos, y ella sola basta para hazer este efecto, como lo dize la Escriptura en muchos lugares, y el Concilio Tridentino. Pero la perfection de la Christiandad, no consiste tan solamente en el conocimiento sobrenatural, y en esta celestial doctrina, sino en el amor de Dios que encierra en si el cumplimiento de la diuina ley, como lo dize S. Pablo, y el Concilio Tridentino, y S. Thomas en muchos lugares: y la misma Fe y conocimiento sobrenatural, de su naturaleza se ordena al cumplimiento de la ley, y a obrar segun las virtudes, y ansi esta doctrina Christiana, entonces esta perfecta y acabada en el Christiano, quando obra por la caridad, y por las demas virtudes, cuyo fin y blanco es la caridad, y esta doctrina Christiana, como diximos, es vna diuina luz que tiene su asiento en el entendimiento, y desde alli echa sus rayos a la voluntad, encendiendola, y atizandola para todo lo que es seruicio de Dios, del culto diuino, y esta luz cree con gran firmeza, y sin duda ninguna, todo lo que Dios ha reuelado a la Iglesia, y propone por ella, pues es coluna firme de toda verdad como lo dize el Apostol S. Pablo, y es vna merced, y vna gracia grande que Dios nos ha hecho.

Todas las cosas q̃ pertenecẽ a esta doctrina Christiana, q̃ esta el hombre obligado a creerlas por ser reueladas por Dios, y propuestas por la Iglesia, y tiene el hombre obligació de creerlas y tenerlas firmemẽte, y tenerlas en la memoria, son en quatro maneras, y se reduzen a quatro principios, como lo dize el Catechismo Romano. El primero es el Credo y Symbolo de los Apostoles, al qual tãbiẽ se reduzẽ los Articulos de la Fe. El segundo es los sacramẽtos instituydos por Christo, por los quales verdaderamẽte nos santifica Dios, como por instrumẽtos de su diuina virtud. El tercero es el decalogo, los mãdamiẽtos de Dios, y de la santa madre Iglesia, con las virtudes a q̃ pertenecẽ, y los vicios cõtrarios, y todas las demas cosas q̃ pertenecẽ a la perfectiõ de la ley Euãgelica. El quarto es la oració Dominica, y todas las demas oraciones, por las quales el Christiano ha de alcãçar de Dios todo el bien espiritual q̃ tiene necessidad para su saluació, y en estas quatro cosas se enciera todo lo q̃ el Christiano está obligado a saber y tener en la memoria, y lo q̃ estan obligados a enseñar los proprios Sacerdotes en sus Iglesias a sus fieles, amonestandoles, y persuadiẽdoles, q̃ sin el conocimiẽto destas cosas no se puedẽ saluar; y de todas estas 4. cosas breue y sumariamente, como está obligados a saberlo, trataremos.

D. Tho. 2. 2. q. 2. art. 3. 4. 5. 6. 7. et 8.

Ante todas cosas tratando de lo primero q̃ pertenece al Symbolo, estan obligados a creer el Credo, o los Articulos de la Fe, q̃ dize ansi.

El Credo en Romance.

CRedo en Dios padre todo poderoso, criador del cielo, y de la tierra, y en Iesu Christo su vnico hijo señor nuestro. Que fue concebido por el Espiritu Sancto. Nacio de santa Maria Virgen. Padecio so el poder de Poncio Pilato. Fue crucificado, muerto y sepultado. Descẽdio a los infiernos. Al tercero dia resuscito de entre los muertos. Subio a los cielos. Esta sentado a la diestra de Dios padre todo poderoso. De donde verna a juzgar viuos y muertos. Creo en el el Espiritu santo. La santa Iglesia Catholica. La comunion de los santos. La remission de los pecados. La Resurrection de la carne, y la vida perdurable. Amen.

El Credo en Latin.

CRedo in vnum Deum Patrem omnipotẽtem, factorem cæli & terræ, visibilium omnium, & inuisibilium. Et in vnum Dominum IESVM Christum filium Dei vnigenitum. Et ex Patre, natum ante omnia sæcula. Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum, de Deo vero. Genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis. (Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, & homo factus est.) Crucifixus etiam pro nobis sub Poncio Pilato, passus & sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Et ascendit in cælum, sedet ad dexteram patris. Et iterum venturus est, cum gloria iudicare viuos & mortuos, cuius regni nõ erit finis. Et in Spiritũ sanctũ Dominũ, & viuificantẽ, qui ex Patre filio que procedit. Qui cum Patre & Filio simul adoratur, & cõglorificatur, qui locutus est per Prophetas. Et vnam Sãctam Catholicã, & Apostolicam Ecclesiã. Confiteor vnũ Baptisma in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum. Et vitam venturi sæculi. Amen.

LLamase Symbolo, porque es vna cierta señal por la qual se differencian los fieles Christianos, de los infieles, y no verdaderos Christianos. Y tambiẽ quiere dezir collection, y suma, porque en el Credo se encierra todo lo que los fieles y verdaderos Christianos estan obligados a creer distinctamente, como lo dize Clemente primero, y Sancto Thomas. Ansi que es vna suma y cifra, donde está sumado y cifrado todo lo que deuemos creer, y ansi el Symbolo es regla de nuestra Fè, como lo dizen los autores ya citados, y este Credo compusierõ y ordenarõ los Apostoles, quando Christo nuestro señor los tomò por ministros para que le ayudassẽ a enseñar esta do-

Clemens 1. Episcopus ad Iacobum. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 9. Ale. Alẽ. 2. parte quæst. 69. memb. 2.

ctrina

ctrina celestial, y predicar el Euangelio de la gloria de Dios, y este Symbolo diuidieron en doze sentencias principales, y cada sentẽcia se señala a su Apostol como dize San Augustin, y este Symbolo se declara mas en particular juntamẽte cõ los Articulos de la Fè, a donde mas distinctamẽte se encierran estas sentẽcias. Solo hemos de aduertir en general, como lo aduierte el Catechismo Romano, y S. Thomas, que en el Credo se pone la vnidad de la diuina Essencia, y la distinctiõ de las tres diuinas Personas, en lo qual consiste nuestra felicidad, y nuestra buena dicha. Y luego se declaran tres efectos de Dios, los quales se aproprian a las tres diuinas Personas de la santissima Trinidad, q̃ es vn Dios infinito. Al padre omnipotẽte la creaciõ, al hijo la redẽpcion del hõbre, al Spiritu Sãto la santificaciõ y pureza del alma, aunque todas estas diuinas Personas como vn Dios infinito, hazen todas estas obras y efetos en las criaturas, lo qual todo se declara luego mas en particular en los Articulos de la Fè.

D. Thom. opus. 5. in princ. D. Augu. in c. 115. de tẽpore. Ale. Alẽs 3. p. q. 69. mẽb. 5. ar. 1. Catechismus Roman. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. & 9. D. Tho. 3. p. q. 42. ad 43.

Los Articulos de la Fè, se contienen en el Credo, y son catorze.

Los siete q̃ pertenecẽ a la Diuinidad, son estos.

EL primero. Creer en vn solo Dios todo poderoso. ¶ El segundo. Creer q̃ es Padre. El tercero. Creer que es Hijo. ¶ El quarto. Creer que es Spiritu santo, y todas tres personas, y cada vna dellas es assi mismo Dios verdadero. ¶ El quinto. Creer que es Criador. ¶ El sexto. Creer q̃ es Saluador. ¶ El septimo. Creer que es Glorificador.

Los que pertenecen a la santa Humanidad de nuestro Señor IESV Christo son siete.

EL primero. Creer que el mismo hijo de Dios nuestro Señor IESV Christo en quanto hombre, fue concebido de la Virgen Maria por obra del Espiritu santo. ¶ El segũdo. Creer que nacio de la Virgen santa Maria quedando ella Virgen antes del parto, y en el parto, y despues del parto y siẽpre Virgen. ¶ El tercero. Creer que por redemirnos y pagar por nuestros pecados fue crucificado muerto y sepultado. ¶ El quarto. Creer que su alma ajuntada con la diuinidad, quedando su cuerpo en el sepulchro, ajuntado a la misma diuinidad, descendio a los infiernos, y saco las animas de los Santos padres que alli estauan esperando su sancto aduenimiento ¶ El quinto. Creer que resucito al tercero dia. ¶ El sexto. Creer que subio a los cielos, y està assentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso. ¶ El septimo. Creer que dẽde alli ha de venir en el fin del mũdo a juzgar los viuos y los muertos, y a los buenos dara gloria porq̃ guardaron sus sanctos mandamientos, y a los malos pena perdurable porq̃ no los guardaron.

LLamanse estas sentencias principales, articulos, como lo dize San Augustin Sancto Thomas, y el Catechismo, porque articulo quiere dezir coyuntura, la qual en el cuerpo natural haze distinction, y mouimiẽto. Y ansi la doctrina Christiana està diuidida y variada en estas sentẽcias, y estos articulos en general y en comũ son en dos maneras. Vnos que pertenecẽ a la diuinidad, y otros a la humanidad, porq̃ la bienauenturança y felicidad Christiana que tenemos en esta vida cõsiste en el conocimiento de la diuina naturaleza, y de Iesu Christo, hombre, porque esta Fè nos enseña el sumo bien q̃ auemos de gozar en la otra vida, y el medio por dõde auemos de alcançar esta bienauenturança, que es Iesu Christo en quanto hombre. Y estos articulos se han de explicar mas en particular cada vno por si.

D. Augu. locis. immedi. cit. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. & Catechism. Roma. Ioan. 17. Hæc est vita æterna, &c. D. Tho. 2. 2. q. 2. art. 7.

Pero primero auemos de entender, q̃ fuerça tiene aquella palabra, creo. Creer el Christiano, es tener por cierto, y sin ningun rastro de duda firmissimamente, lo que le ha reuelado Dios, que es primera verdad, la qual ni se engaña, ni se puede engañar, y lo que le propone la Santa madre Iglesia, que es regla infalible de toda verdad, y halo de creer con fè diuina sobrenatural, como lo dize el Catechismo Romano, sobre aquella palabra, creo, y se colige de San Pablo, y lo dize claramente Sancto Thomas en muchos lugares.

D. Tho. q. 1. artic. 1.

¶ El primero articulo es, Creer, en vn solo Dios todo poderoso, q̃ como dize el Catechismo Romano, en este articulo se declara grãdemẽte la alteza desta doctrina Christiana, y se Catholica, pues trata de tan alta y eminẽte cosa como es la diuina naturaleza. Estamos pues obligados a creer q̃ ay vn Dios, que no es otra cosa sino vn infinito ser, q̃ encierra y abarca en si toda la perfectiõ del ser: y es vn Oceano de todo bien, y ansi es infinitamente perfecto, bueno, sabio, y poderoso, principio y fin de todas las cosas, en quien cõsiste nuestra bienauẽturãça, pues tiene plenitud de toda perfectiõ, como lo dizen todos los Santos, y S. Thomas. Es puro espiritu, y sin rastro de cuerpo, y cõposiciõ, sumamente vno, immutable, eterno Y este Dios q̃ es vno en essencia, es trino en persona, como lo dize claramente la Escriptura, y los Santos, y en particular Sancto Thomas, y esta Trinidad de personas se declara mas en particular en los tres articulos siguientes.

D. Paul. ad Hebr. 11. hac ratione vocat fidẽ, substãtiã & fundamẽtum. Catechis. Roman. D. Th. 1. p. q. 1. ar. 7. & 2. 2. q. 1. ar. 1. 2. p. q. 3. ar. 4. & per omnes illos ar. q. 7. ar. 1. & 7. D. Dio. de diui. no. præcipue ca. 5. Hilar. lib. 3. de Trini. a prin. D. Grego. Nazian. de fide. D. Aug. lib.

El segundo, Creer que es Padre. Que estamos obligados a creer, que este sumo ser, y imensa perfection, està en la primera persona de la Santissima Trinidad, como en fuente y manantial de tal suerte, que a esta persona nadie le comunica el ser, ni la perfection, sino ella misma la tiene de si, como lo dizẽ los Santos, y en particular San Dionysio, y Sancto Thomas.

Thomas. Y esta persona es la primera, y principio de las demas, y es Padre en su eternidad, porq̃ por su purissimo entẽdimiẽto con grandissima pureza engẽdro a su Hijo eterno. Que ansi como el resplãdor del sol nasce del sol, desde el solsticio primero, y le esta siẽpre engẽdrãdo. De essa misma suerte Dios Padre por su purissimo entẽdimiẽto engẽdro este resplandor de la gloria del Padre eterno, y siẽpre le esta engendrãdo, y por esta purissima generacion, el Hijo sale muy semejãte al Padre, y tiene todo el ser y perfectiõ del mismo Padre, y es figura de su substãcia, como dize S. Pablo. Y por esta razõ se llama Padre. Que assi como aca el q̃ comunica su ser, y su grossera substãcia a otro, se llama Padre, ansi tãbiẽ el Padre celestial se llama Padre, pues engendra, y produze tal Hijo.

El tercero, Creer que es hijo. Que estamos obligados a creer, q̃ aquel sumo bien, y suma perfectiõ, es Hijo, porque por aquella generacion purissima le engendra el Padre muy semejãte a si en todo su ser, y perfectiõ, tan bueno, tã perfecto, tan sabio, tan imutable, eterno y poderoso, como el Padre. Y bien ansi como aca aquel es hijo que es engendrado semejãte al Padre de la misma sustãcia, y naturaleza que el padre. De essa misma suerte en Dios, la segunda persona por salir semejante al Padre, y por via de semejança es verdadero Hijo.

El quarto es, Creer que es Espiritu santo. Que estamos obligados a creer, q̃ este mismo Dios inmẽso, y infinito es Espiritu santo, q̃ no es otra cosa sino vn amor diuino, con q̃ el Padre, y el Hijo se amã en su eternidad. Que bien ansi como el Padre por su diuino entẽdimiento conociendose engẽdra el Hijo: de essa misma suerte el Padre, y el Hijo por su misma voluntad, amandose, y queriẽdose, produzen este Espiritu diuino, y por esta action el Espiritu santo tiene todo ser, toda perfection, y es infinitamente bueno, sabio, omnipotente, como el Padre, y el Hijo, aunque no es hijo, como lo dizen los Santos S. Thomas, y todos los Scholasticos, porque no procede por via de semejança. Y hase de aduertir acerca destos quatro articulos, que todas estas tres personas son vn Dios todo poderoso, porque no ay ni se puede imaginar cosa possible, y hazedera, q̃ Dios no la pueda hazer. Y esta creencia del poderio de Dios, y su omnipotencia, se pone luego al principio de los articulos de la Fè, porque es fundamẽto de todos los demas que se siguen, sacados estos quatro, porque en los siguientes aunque se digan algunas cosas q̃ parezcan impossibles, se haran creederas, teniendo firme conocimiento de la omnipotencia de Dios.

El quinto. Creer que es Criador. Estamos obligados a creer, que este Dios inmẽso, infinito, omnipotente, cõ la fuerça y virtud de su omnipotencia, en el principio del tiempo crio de nada todas las criaturas visibles, è inuisibles, como lo dize Inocencio III. De suerte, que toda la machina del mundo, que encierra y abarca en si todas las criaturas, Angeles, y todos los espiritus celestiales, los cuerpos celestes, elementos, y todas las criaturas que antes no tenian ser, las saco a luz, y hizo de nada y despues de hechas, las gouierna, y las conserua, y las prouee de todo lo necessario, como dize San Dionysio, segun cumple, y mas conuiene a su naturaleza, y perfection.

El sexto. Creer que es Saluador. Que estamos obligados a creer, que este mismo Dios omnipotente, que hizo la primera obra de la creacion, esse mismo cõ su diuina virtud haze la obra de nuestra saluacion, y redempcion de los hombres, mediãte la humanidad de Christo, por la qual executo nuestra saluaciõ, y redempcion, como diremos en los articulos de la humanidad. Saluarnos y redimirnos, es librarnos del pecado, y del Demonio, de los quales eramos sieruos, y captiuos, y rescatarnos dellos, y hazer la remission de los pecados, lo qual haze Dios por su diuina gracia, lo qual como dize S. Pablo, y el Cõcilio Tridentino, y los Santos, y en particular Sancto Thomas, es vn don diuino, por el qual Dios nos santifica interiormente, haziendonos participantes de su diuina naturaleza, y deificandonos, y consiguientemente nos haze hijos adoptiuos, y herederos de su gloria, y esta gracia al principio no puede caer debaxo de merito del hombre, pero es principio de todo merecimiẽto, como lo dize San Pablo, y de este efecto que es saluarnos, redemirnos, justificarnos, y mediante su diuina gracia, es la causa principal y propria Dios, ansi como lo es proprio al Sol alumbrar, y al fuego calentar. Y esto quiere dezir creer que es Saluador, y a este articulo se reduze el creer la comunion de los Santos, y la Santa Iglesia, los quales articulos se ponen mas claramente en el symbolo de los quales diremos al fin de los articulos.

El septimo. Creer que es glorificador. Estamos tambien obligados a creer, que este mismo Dios que nos salua, y redime, y justifica en esta vida mediante su gracia, esse mismo en la otra vida nos glorifica dandonos la bienauenturança q̃ es fin y paradero de nuestros dasseos, y vida perdurable, como dize el symbolo, y esta biẽauenturãça se llama en la Escriptura, y santos gloria, lo vno porq̃ es el triumpho de nuestros enemigos, q̃ nos impidian el alcançarle, y lo segundo y mucho mejor, porq̃ gloria en las santas Escripturas quiere dezir todo ser, y toda perfection, y porq̃ en el cielo alcançamos todo ser, todo bien, y toda perfection, se llama gloria, y Dios se dize glorificador, y esta gloria y bienauenturança como lo significa la Escriptura, y los Santos, consiste en

ver y

de vera. reli. ca. 8. D. Bern. homin. 31. in Cant. D. Pet. lib. 5. et considerat. Omnes essi Sancti hoc colligunt ex Script. praecipue ex illo Exo. 3. Ego sum qui sum. D. Dion. lib. de diu. nom. dicit Patrẽ esse fontem totius deita tis. D. Tho. 1 p. q. 33. et totã. D. Augu. 4. de Trini. D. Hilar. lib. 8. de Trin. & in Script. hoc significatur. Psal. 88. Ipse inuocauit me, pater meus es tu. Ad Hebr. 1. Sapien. 8. D. Tho. 1. p. q. 34. & 35. D. Tho. 1. p. q. 36. & 37. & 37. vbi etiam adducit multa loca D. Tho. 1. p. q. 27. ar. 2. & 3. Genes. 1. Psal. 32. Ad Colo. 1. D. Tho. 1 p. q. 44. per multas quaestiones. D. Dion. capi. 4. de diu. nomi. loquitur de diuina gubernatione. 1. ad Tim. 4. dicitur, quod Deus est Saluator. Idem dicitur de Christo in multis locis Sacrae Script. Roma. 8. Trid. sess 6. ca. 11. & 16. et multis alijs. D. Tho. 1. 2. q. 109. 110. & 111. Roma. 8. D. Tho. 2. 2. q. 23. ar. 2. ad 3. Psal. 83. Gratiã & gloriã dabit Dñs, & symbolũ carnis resurrectionem. Gen. 4. & 5. Psa. 39. Ioan. 17. Haec est vita. D. Th. 1. 2. q. 4. fere per totã. Luca. 1. Ioan. 1. Roma. 1. D. Tho. 3. p. q. 2. art. 2. et q. 31. & 32. Ale. Al. 3. p. q. 1.

ver y gozar a Dios con el entendimento y voluntad, con lo qual tiene el alma cumplimiẽto de todos los bienes, y este efecto de glorificar es tan proprio de Dios como el passado.

El primer articulo dela humanidad es, creer que nuestro Señor Iesu Christo en quanto hõbre fue concebido del Espiritu santo. De manera que estamos obligados a creer, que la segunda persona de la Trinidad que es el Hijo de Dios, purissimo en su naturaleza, se encarnò, que es lo mismo q̃ hazerse hombre, tomando verdadero cuerpo, y alma racional, sin pecado ni rastro del, de suerte que es hõbre perfecto, con todas las virtudes y perfectiones naturales, y sobre naturales q̃ conuienen a Redemptor, y a hombre, q̃ esta juntamente con el compuesto diuino. Y assi la naturaleza humana esta sustentada en el supuesto diuino, y estan dos naturalezas diuina, y humana en la persona del Hijo de Dios, y a esta diuina concepciõ (como lo dizen las Scripturas) concurrio no solamente la diuina Virgen, como verdadera madre, de cuyas purissimas sangres fue engendrado el cuerpo de nuestro Señor Iesu Christo, pero concurrio tambien la virtud del cielo, y la fuerça del purissimo Espiritu de Dios, y por ser cõcebido por la virtud del Espiritu santo, nacio purissimo con plenitud de pureza y gracia, y fue tanta la pureza y plenitud de gracia, q̃ desde el punto de su concepcion fue bienauenturado en el alma, y en la parte superior, quedando el cuerpo mortal y sujecto a miserias, para que pudiesse ser apto sacrificio por los hõbres, y este hombre Dios se llama Iesus, que quiere dezir Saluador, como lo significo el Angel, y Christo que quiere dezir vngido, porque vino lleno de vnctiones de gracia, y dones del cielo.

El segundo. Creer que nacio de Sãta Maria Virgen, siendo ella Virgen antes del parto, y en el parto, y despues del parto, que estamos obligados a creer que Christo nuestro señor nacio de la Virgen Maria, como de verdadera madre, y ansi como fue concebido milagrosamẽte por fuerça y virtud del Espiritu santo, sin lesion ni corrupciõ de la Virgen, de essa misma suerte este diuino hõbre milagrosamẽte nacio de la Virgẽ Maria quedãdo entera, y cõ toda su pureza, y antes mas pura q̃ antes: porq̃ como dize el Propheta, passo la gloria de Dios por ella, y siẽpre fue Virgẽ, q̃ hemos de imaginar como dizẽ los Santos, q̃ assi como el resplandor y rayos del Sol passã por la vidriera sin empecerla, y sin lesiõ ninguna, ni detrimento de la vidriera, antes hermoseandola: desta misma suerte Iesu Christo resplãdor de la luz inacessible de Dios passo por la Virgẽ sin detrimẽto ninguno, ni menoscabo de su pureza, antes quedò mas pura y mas entera, y bien ansi como salio del sepulchro, salio tãbiẽ del thalamo Virginal, sin menoscabo de su entereza.

El tercero. Creer q̃ recibio muerte y passiõ por saluar a nosotros pecadores. Estamos tãbien obligados a creer q̃ este Dios y hombre para viuificar al hõbre, y perdonarle los pecados, saluarle, y redimirle, y santificarle, murio por el hombre, q̃ aunque huiera otros modos y maneras conueniẽtes para este efecto, quiso tomar tã aspero medio para q̃ la redempcion y viuificacion del hõbre se hiziesse cõ mas cũplida justicia y por medio mas cõueniẽte, muriẽdo la misma vida en nuestra carne para darnos a nosotros vida, y q̃ la muerte de la vida en carne fuesse principio y rayz de la vida espiritual de los hõbres, y de su santificacion, y que biẽ ansi como el principio de nuestra perdiciõ fue vn hõbre por su pecado, cõ el qual nos inficionò a todos como lo dize San Pablo, y el Cõcilio Tridẽtino, de essa misma suerte fuessemos saluos por vn hõbre nacido sin pecado, el qual nos librasse del Demonio, y de la seruidũbre y de la muerte, muriendo en quãto hõbre, en la qual muerte verdaderamẽte se apartò el alma del cuerpo, quedãdo la diuinidad junta con el alma y tãbien cõ el cuerpo, deshaziẽdose tan solamẽte el ñudo y lazo q̃ auia entre el alma y cuerpo, y murio no qualquiera muerte, sino muerte affrentosissima de cruz, como dize el Credo, que fue crucificado y muerto.

El quarto Creer que descendio a los infiernos, y saco las animas de los Sãtos padres que estauan esperando su santo aduenimiẽto. Que estamos obligados a creer, que quedando el cuerpo en la Cruz junto con la diuinidad, el alma de Iesu Christo junta con la diuinidad baxo al lugar do estauan depositados los Santos padres, que esperauan su redempcion y venida, y los sacò de alli para subillos consigo al cielo. Y a este articulo se reduze, creer (como dizen los Theologos) que demas deste lugar de los Santos, que auian satisfecho por sus culpas, ay otros dos lugares differentes para los que vsaron de razon. El vno es el purgatorio, donde se cumplen las satisfactiones temporales de los pecados, como dize el Cõcilio Tridentino. El otro y mas profundo, que principalmente se llama infierno, que es el lugar diputado para atormentar los condemnados. Otro lugar ay para los niños que murieron en pecado original, los quales tienẽ por pena el carecer de la diuina vista.

El quinto. Creer q̃ resuscito al tercero dia de entre los muertos. Que estamos obligados a creer, que aquel que antes murio en la cruz, el dia tercero q̃ fue el Domingo por la mañana, resuscito juntando el alma con el cuerpo, y saliendo no solamẽte glorioso en el alma, sino tambien en el cuerpo, ya no subjecto a las miserias desta vida, y a la muerte, sino glorioso y resplandeciente, inmortal con los dotes de la

gloria

Marginalia (left): membr. 5. Roma. 5. Eũ qui nõ nouit peccatũ. Ad Colos. 1. & 2. D. Th. 3. p. q. 7 & 8. Esai. c. 45. & etiã ca. 4. Luc. 1. Matth. 2. Quod in ea natum est de spiritu sancto. Hier. 31. mulier circundabit virum. 1. Cor. 15. D. Th. 3. p. q. 15. art. vlti. & q. 34 art. 1. & sq. ad 4. quod fuerit passibilis in corpore. D. Paul. ex epistol. Hebr. 10. D. Tho. 3. p. q. 4. & 15. art. 4. & 5. Matth. 1. & 2 Luca. 2. vbi declaratur natiuit. Christi. De integritate virg. Esa. c. 7. Conc. Ephe. cã. 13 D. Th. 3. p. q. 35. Ale. 3. p. mẽb. 2. & sequen. De morte Christi sunt innumera loca in Script. D. Tho. 3. d

Marginalia (right): ducit illa 3. par. q. 46. vsq. ad 50. vbi etiã adducit multa loca sanct. Patrũ Roma. 5. Trid. sess. 5. can. 2. & 3. sess. 6. ca. 1. & 2. 1 Petri. 3. Hebr. 2. Zach. 9. Ad Eph. 2. D. Tho. 3. p. q. 52. Ale. Al. 3. p. q. 19. memb. 4. Quẽro lugares Theologicos in 4. dist. 44. & 45. Trid. sess. 14. cap. 8. & 9. Matt. 28. Corin. 15. Actor. 2. & 15. Psal. 2. & 15. D. Tho. 3. par. q. 53. vsq. ad 57 Ale. Al. 3 p. q. 20. & 22.

gloria que abaxo declararemos, y resuscito por su propria fuerça y virtud, de differente manera que resucitará los hombres el dia del juyzio, que aquel dia seran los hombres resuscitados por fuerça y virtud diuina, y no se resuscitaran ellos a si mismos. Pero Iesu Christo por su propria fuerça, y virtud, el mismo se resuscito, en lo qual difiere de los demas muertos, y por esta razon entre otras lo llama San Pablo, las primicias de los resuscitados, y el primogenito de los muertos, porque el solo entre todos los muertos, y resuscitados tiene esta excelencia, que tiene fuerça, y virtud, que se resuscito el mismo sin ayuda de nadie.

Marc. vlt. Luc. 15. Ioan. 2. Actor. 1. Ephes. 4. Colossen. 3. Psal. 67. & 109. D. Tho. 3. [illegible] Roma.

El sexto. Creer que subio a los cielos, y esta sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso. Auemos de creer, q̃ este mismo hombre Iesu Christo por la misma virtud de hõbre glorificado subio a los cielos, como lo dizen los Euãgelistas, y subio acõpañado delas almas de los [illegible] q̃ auian satisfecho, los quales entra[illegible] cielo empos de Christo siguiendole [illegible] ça y principe, participando de su [illegible] on, satisfacion, y merecimiẽtos, con lo qual se abrio el cielo para todos los justos, por auer pagado el precio de los pecados con su muerte. Estar a la mano derecha del Padre assentado, es tener ygual gloria cõ el en quanto Dios, y en quãto hõbre, mayor q̃ otro ningun bienauenturado, por ser principe de los bienauẽturados, porque esto significa la mano derecha, en quanto representa el mejor lugar.

Matt. 25. Luc. 21. Actor. 10. 1. ad Thessa. 4. & 5. 2. Petri. 3. D. Tho. 3. par. q. 59. Alexã. 3. p. q. 25. & omnes Sancti in multis locis. Assi lo reduze Sãcto Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. & in 3. d. 26. q. 1. ar. 2. Ale. Alens. 3. par. q. 69. mẽb. 5. [illegible] Fuera dela Igle a no ay salud espiritual.

El septimo. Creer que vendra a juzgar, &c. Estamos obligados a creer el juyzio vniuersal que Dios ha de hazer en el fin del mundo, el qual conuiene tambien a nuestro Señor Iesu Christo en quanto hõbre, q̃ assi como fue juzgado de los hombres, assi tambien merecio en aquel mismo juyzio ser juez vniuersal, como lo dize San Augustin, y S. Thomas, y assi aquel dia pedira cuenta a los hombres de los beneficios que les hizo, y particularmente de su Redempcion, y juzgar les ha de todos los pensamientos y obras que huuieren hecho, y a los buenos premiara, y a los malos castigara con pena eterna. Pero hase de aduertir, q̃ en el Credo estan algunos mysterios de la Doctrina Chistana mas claramente explicados, que no en los Articulos, y assi al articulo sexto de la Diuinidad, que es de la saluacion, se reduze el articulo de la Iglesia, y de la comunion de los Santos, porque en el articulo de la saluaciõ se encierran todas las obras q̃ Dios hizo, y haze para redemir al hombre del pecado, y santificarle el alma, librandole de males espirituales, con mucho acrecentamiento, y por tanto en este articulo se encierrã dos, q̃ estã mas claros en el symbolo de los Apostoles, y son, Sancta Iglesia Catholica, y comun de los Santos, en quanto solamento se saluan los que estan en la Iglesia Catholica, y cõmuniõ de los Sãtos en quanto solamente se saluan los q̃ estan en la Iglesia Catholica, y fuera della ninguno se salua, y los assi saluos son los Santos, que entre si tienen comunion, y por esso, quien dize saluacion, encierra la Iglesia Catholica, y comunion de Santos, porque estas tres cosas necessariamente se han de hallar juntas.

Cypria Epist. 52. Aug. ser. 18.

Quid sit Ecclesia. Aug. sup. Psal. 149. Roma. 12. 1. Cor. 12. 1 Ioã. 10. 11. & 17. 1. Cor. 1. Cypria. de simplic. ex c. ad Eph. Sãcta. Ad Ephes. 5. 1. Petri. 2. Catech. Roman. Apostolica. Ad Ephes. 2. & symbo. Constantinopolitanum.

Creo la santa Iglesia. Iglesia quiere dezir cõgregacion de los fieles baptizados, ordenada de Dios de tal manera, que debaxo de vna cabeça q̃ es el Papa Romano, ay otros prelados, y pastores inferiores, que rigen y enseñan el pueblo inferior. Catholica quiere dezir vniuersal, y general, porque abraça en si siendo vna todos los fieles desde el principio de la predicaciõ de nuestro Señor, y de los Apostoles en Hierusalem, hasta el juyzio vniuersal, repartidos en todos los tiempos y lugares del mundo. Es vna, porque tiene vna mesma doctrina de la Fè, los mismos sacramentos, y la misma cabeça que es el Romano Põtifice, a quien todos obedecemos. Dizese santa, porque tiniendo santidad en doctrina, y en sacramentos, todos los fieles que entran en ella por el baptismo, offrecen, y prometen a Dios santidad de costũbres, por la qual promessa se llamã todos los baptizados santos, la qual santidad muchos conseruã con la gracia, y fauor de Dios, q̃ a nadie falta sino es por su culpa. Esta misma Iglesia, se dize Apostolica en el Apostol, y symbolo Cõstantinopolitano, porque los primeros ministros que fundarõ esta Iglesia despues de la fundaciõ de Christo, y despues que Christo puso el primer fundamento, fuerõ los Apostoles, los quales por ordẽ de Christo yuã fundando esta Iglesia, y de aqui se sigue, q̃ esta misma Iglesia Catholica es visible, porq̃ aunq̃ tiene algunos dones espirituales inuisibles, como es la Fè, gracia, y charidad, cõ todo esso ella es visible, porque los sacramentos con que se juntã los fieles son sensibles, y los ministros de la Iglesia tambien son manifiestos a los sentidos, y ni mas ni menos la cõfession de la Fè, Y bien ansi como el hõbre aunque tiene alma y potẽcias del alma que son inuisibles, con todo esso es visible porque tiene cuerpo visible, de essa misma suerte la Iglesia es visible, de manera q̃ la Iglesia Catholica regida por el Espiritu santo desde su principio hasta el fin, siẽpre fue sera clara y manifiesta en todo el mundo para q̃ a ella acudan todos los hombres como a casa y familia de Dios, y ansi vemos y conocemos a esta Iglesia Catholica cõ los sentidos y creemos en este articulo q̃ en ella està la santidad y verdadero culto y dones de Dios.

Visibilis, Matth. 5. Esai. 20. Mons in vertice. montium & ca. 60. Aug. tractat. 1. in Epist. Ioã. lib. 6. de vnitate Eccles. cap. 14. & super Psalm. 30. cõc. 2. Chrys. homil. 4. de verb. Isai. Catech. Roman.

Communiõ de los Sanctos. Ad. Eph. 4. Colo. 1.

A este mismo articulo de la diuinidad que es Saluador, se reduze la comunion de los Santos que mas claramente dize el Credo, que entre los Santos que estan en gracia y charidad ay co-

De los mandamientos de la ley de Dios, y de las demas cosas que a esto pertenecen.

LO tercero que esta obligado a saber el Christiano, es la ley de Dios, y lo demas q̃ a esto pertenece, porque como diximos al principio, la perfection Christiana consiste en el cumplimiento de la ley, y entonces es verdadero y perfecto Christiano, como lo dize el Concilio, y Sancto Thomas, quando no solamente cree los mysterios de nuestra Fe, sino tambien pone por obra y cumple la ley.

Habetur Deut. 5. Glos. ibi. & omnes sancti.

Los mandamientos de la ley de Dios son diez. Los tres primeros pertenecen al honor y amor de Dios, y los otros siete al amor y prouecho del proximo.

EL primero. Honrar y amar a vn solo Dios verdadero.
Segundo. No jurar su sancto nombre en vano.
Tercero. Sanctificar Domingos y fiestas.
Quarto. Honrar padre.
Quinto. No matar.
Sexto. No fornicar.
Septimo. No hurtar.
Octauo. No leuantar falso testimonio.
Nono. No dessear la muger de tu proximo.
Decimo. No dessear los bienes agenos.
Estos diez mãdamiẽtos se encierran en dos.
El primero. Amar a Dios sobre todas las cosas
El segũdo. Amar al proximo como a si mismo.

Estos mandamientos en Latin estan en los Deuteronomio, cap. 5.

Declaracion de los mandamientos de la ley de Dios.

1. Cor. 13. Augu. in Enchir. c. 127. Rom. 13. D. Tho. 2. 2. q. 23. ar. 8. & q. 26.

LA charidad es cumplimiento de todas las virtudes, y perfection, es don de Dios para amarle sobre todas las cosas: y por Dios para amarle sobre todas las cosas: y por Dios al proximo, que es qualquier hombre, por la comunicacion que tenemos de naturaleza, y de la redempcion y gracia de nuestro Señor.

Amar a Dios sobre todas las cosas, es estimar mas, y preciar el cumplimiento de su voluntad, que todas las criaturas. De manera, que si se ofrece el contentamiento de la criatura no ser conforme a la voluntad de Dios, siẽpre se ha de cumplir esta, menospreciando la criatura. Y por tãto, la prueua y muestra de la charidad, es cumplir la voluntad de Dios, que esta declarada en sus mandamientos, y el quebrantamiento de vno solo haze perder la charidad. Estos diez mandamientos son muy conforme a nuestra naturaleza, en quanto naturalmẽte tenemos por regla de nuestras obras, no querer para el proximo sino aquello que para nosotros mismos deuemos querer. No se pueden bien cumplir estos mandamientos, sino cõ la gracia de Dios: y assi es grande ayuda para cumplirlos, la oracion, y frequencia de sacramentos, sermones, y libros deuotos, y trato de buenas compañias: estoruan y dañan costumbres y ocasiones malas, poca deuocion, y demasiada confiança y presumpcion de vida larga, y penitencia.

Amar a Dios Ioan. 14. 1. Ioan 5. D. Tho. 2. 2. q. 27. art. 3. & seq. & in ro. q. 44. D. Tho. in expositione horum mandatorum. 1. 2. q. 100. ar. 4. & 5. & fere in omnibus articulis, & 2. 2. q. 112 per totam.

El primero nos obliga a adorar a Dios interiormente, con Fe, Esperança, y Charidad, y con la reuerencia del cuerpo, que ha de ser señal de la interior. Y assi quien peca contra estas tres virtudes, peca contra este mandamiento. Contra la Fe, quien cree en supersticiones, ignora, o niega, o duda lo que deue creer. Cõtra la Esperança, el que desconfia, o presume demasiado de la misericordia de Dios. Contra la Charidad, el ingrato a sus beneficios, y desobediente a sus mandamientos.

El segũdo nos prohibe el jurar sin verdad, sin justicia, y sin necessidad, y jurar es poner a Dios por testigo, o a las criaturas en quanto el Criador esta en ellas, de manera que la palabra del Christiano sea, si, o no: tambien nos obliga a vno cumplir los votos y promessas hechas a Dios.

El tercero nos mãda gastar las fiestas en obras sanctas y no seruiles, y en oyr missa, no estando impedido con verdadera necessidad, y en consequencia desto nos prohibe el desacato que se haze al templo, mandamientos y censuras de la Iglesia.

El quarto nos obliga a obedecer, socorrer, y reuerenciar a nuestros padres, y a todos los mayores en edad, saber y gouierno en todo lo que es licito y honesto, y los padres estã obligados a doctrinar y enseñar sus hijos, y darles estado no contrario a su voluntad. Los casados han de tratar a sus mugeres amorosa, y cuerdamente, como Christo a su Iglesia, y las mugeres assi mesmo a sus maridos obediẽtes, como la Iglesia a Christo. Los amos a sus criados como a hijos de Dios: y los criados a sus amos como quien sirue a Dios en ellos.

El quinto obliga a no ofender a nadie en dicho, ni en hecho, ni en desseo, y assi prohibe toda la lesion injuria; y amenaza del proximo. Tambien obliga a perdonar toda ofensa

del proximo, y à no escandalizar, y a socorrer al grauemente necessitado.

El sexto nos obliga a limpieza, y castidad en palabras, obras, y pensamiētos, para lo qual ayuda mucho la templança, y moderacion, en vistas y conuersaciones ocasionadas.

El septimo prohibe todo daño injusto, y el ser causa que otro lo haga al proximo, y obliga a pagar lo que se deue siendo possible, en todo, o en parte.

El octauo nos prohibe infamar de qualquiera manera al proximo, descubrir secreto, o mentir, que en ningun caso es licito, aunque lo es callar la verdad conforme a justicia dissimulando, y nos obliga a hablar bien de nuestro proximo, y defenderle a su tiempo con verdad.

Los dos vltimos mandamientos refrenan la concupiscencia y desseo interior en dos cosas que son mas importunas, y mas peligrosas, y nos obligan a la limpieza interior, no desseando la muger agena, y beneuolencia con todos los hombres, no desseando las cosas agenas.

Los mandamientos de la santa madre Iglesia son cinco.

Primū præceptū Ecclesiæ in Conc. Lugdun. refertur de cōfess. l. 3. ca. pronunciandum, & in Conc. Triburien. 35. Agathe c. 21 & 47. Secundū, in Cōc. Late. sub Innoc. 3. c. 21. & habet. in c. omnis vtriusque sexus de pœn. & remiss. & in Conc. Tri. sess. 13. can. 9. & sess. 14 c. 8. Tertiū habetur in eisdē locis. Quartū habetur cano. 68. Apost. Can. Greg. canon. 19.

EL primero. Oyr missa entre los Domingos, y fiestas de guardar. ¶ El segundo confessar alomenos vna vez en el año por Quaresma, o antes si ha o espera auer peligro de muerte, o si alguno ha de recebir el sacramento de la Eucharistia. ¶ El tercero. Comulgar por Pascua de Resurrection. ¶ El quarto. Ayunar los dias que manda la Iglesia, como son las Vigilias, Quatro temporas, y Quaresma ¶ El quinto. Pagar diezmos y primicias.

Los mandamientos de la Iglesia en Latin.

PRæcepta Ecclesiæ, statutos Ecclesiæ festos dies ab operibus seruilibus abstinendo celebrare. ¶ Sacrum missæ officium diebus festis reuerenter audire. ¶ Quadragesima, Quatuor anni temporibus, & Vigilijs secundum morem Ecclesiæ ieiunare, & feria sexta, & sabbato à carnibus abstinere. ¶ Peccata sacerdoti approbato confiteri. ¶ Et sacrosanctam Eucharistiam circa festum Paschæ sumere, eaque saltem semel in anno. ¶ Diebus ab Ecclesia dictis nuptias non celebrare, & decimas persoluere.

EStos preceptos tiene la Iglesia puestos, y estan en ella muy recebidos, como cons[illegible] ...itios, y son como declaracion de los mandamientos de la ley de Dios, y los tres primeros obligan a todos aquellos que tienen vso de razon. Pero ha se de aduertir, que como consta del vso de la Iglesia, puede vno tener bastante vso de razon para confessarse, y entender la malicia del pecado, y no tenerle para comulgar, porque como sea el mas alto sacramento el del altar, requiere mas capacidad, y conocimiento. El quarto obliga a los que son de veynte y vn años cumplidos, no estando legitimamente impedidos, o por edad, o enfermedad, o por necessidad de trabajar. El quinto obliga segun las costumbres recebidas en cada lugar.

Quintum, 16. q. 1. c. decimæ, & in decret. ti. 30. li. 3 D. Tho. 2. 2. q. 87. Et in his locis vide da est declaratio horum præceptorum.

Demas desto ay mandamientos de lo que cada vno esta obligado a hazer y saber, conforme a su estado y oficio, los quales cada vno esta obligado a saber, y preguntar a los maestros de la Iglesia, para conforme a ellos cumplir con la obligacion de su estado: de suerte, que guardando la ley de Dios, cumpla con la rectitud y verdad de su oficio y arte.

De las Virtudes.

TAmbien conuiene al Christiano saber tener noticia de las virtudes, por las quales ha de cumplir la ley de Dios y de la Iglesia, las quales vnas son Theologales, otras Cardinales, las Theologales son tres, Fè, Esperança, y Charidad. Y en latin, Fides, Spes, Charitas. La Fè como arriba diximos, es vn don diuino sobrenatural, por el qual certissimamēte creemos los mysterios diuinos. Esperança es vn don de Dios sobrenatural, por el qual esperamos que hemos de conseguir la bienauenturāça, ayudados y fauorecidos de Dios. Charidad, ni mas ni menos es don de Dios, y gracia suya que Dios infunde a nuestras almas por la qual amamos a Dios sobre todas las cosas, y esta charidad como dize S. Pablo tiene el primer lugar entre todas las virtudes, quanto a la perfection, porque la charidad es la mas perfecta de todas, que la Fe tiene el primer lugar, porque se presupone primero que la Charidad, no porque sea mas perfecta, y esta se llaman Theologales, que es diuinas, porque son de Dios; y para con Dios, y miran y se ocupan en Dios, que las infunde y pone en nuestras almas.

D. Th. 1. 2. q. 61. & 62. de fide. 2. 2. à q. 1 vsque ad 7. de Spe in eadem parte. q. 17. & 22. De charitate à q. 23. vsque ad 28.

Las virtudes Cardinales son quatro.

LA primera, Prudencia. ¶ La segunda justicia. La tercera fortaleza. ¶ La quarta templança. En latin. Virtutes Cardinales, Prudencia, Temperantia, Iustitia, Fortitudo.

Decla-

Declaracion de las virtudes Cardinales.

De prudentia Matt. 12. Ad Ephes. 5. Colos. 4. D. Th. 2. 2. q. 47. per aliquot. q. De iustit. Rom. 13. Psal. 14. D. Th. 2. 2. q. 57. per minitas, & tit. de iust. & iur. De fortitudine Prou. 28. 1. Pet. 3. D. Th. 2. 2 q. 143. De temperantia Rom. 13. D. Th. 2. 2. q. 141. Cerca de la declaració de las virtudes. D. Ambr. li. 1. off. c. 24. D. Gregor. li. 2. mora. cap. 36. D. Augu. lib. 1. de libero arbit. c. 13. & lib. de moribus Eccles. Cathol. c. 18.

CON el exercicio y costumbre de las buenas obras se alcançan muchas virtudes: y las principales son quatro Llamanse Cardinales, porque son principales, y rayzes de las demas. La mas principal es la prudencia, que nos enseña la moderacion entre los extremos, guardando el decoro que se deue a las personas, lugar y tiempo: y por esso se llama discrecion, y el prudente, discreto. La justicia nos inclina à dar à cada vno lo que se le deue cō buena razon y derecho La fortaleza nos da constancia, y firmeza, desechando el miedo, y osadias demasiadas. La templança pone moderacion en lo que pertenece al gusto, y a desseos deshonestos. Estas virtudes, y otras muchas q̄ dellas nacen, son propria y perfectamente virtudes, quando estan juntas con la caridad que las endereça al fin supremo que es Dios, con quien ella nos junta: y por tanto anda con ella junta la virtud de la religion, con la qual damos a Dios el culto y reuerencia que se le deue, assi en las obras interiores, como en las exteriores ceremonias deuidas a Dios, y ordenadas por la Iglesia Catholica. De aqui se sigue, que aquel es mas santo que tuuiere mayor caridad, y esta en quien mas bien guarda los mandamientos de Dios, y de su santa Iglesia, y la Doctrina que en ella està recebida desde los santos Apostoles, y despues ordenada con el consentimiento de toda la Iglesia, que para ordenar lo q̄ cōuiene, se entiende ser los Obispos con el Papa cabeça de la Iglesia vniuersal y Pōtifice Romano, cuyos mandamientos obligan a toda la Iglesia, en quanto por ellos el Espiritu sancto la rige y gouierna. Para mayor cumplimiēto de todos estos preceptos y virtudes, aconseja nuestro Señor a los que quisieren la pobreza voluntaria, estado de castidad, y vida de obediencia.

De las obras de Misericordia.

Eccle. 18. Prou. 27. Ad Tit. 3. Matth. 5. Eccle. 7. 2. Cor. 1 Ad Gal. 6 Rom. 15. De las corporales in speciali. Matth. 5. Tobie. 1. Augu. lib. 1. de ciuit.

TAmbien es necessario, que el Christiano sepa las obras de misericordia, que tambiē pertenecen a los mandamientos de Dios, y a las virtudes, principalmente a la caridad, porque la misericordia para con el proximo, es particularissimo efecto de la caridad, y muy proprio suyo, como lo dize Santo Thomas, las quales son catorze, las siete espirituales, y las siete corporales. Las siete espirituales son estas.

¶ La primera. Enseñar al que no sabe. ¶ La segunda. Dar buen consejo al que lo ha menester. ¶ La tercera. Corregir al que yerra ¶ La quarta. Perdonar las injurias. ¶ La quinta. Consolar al triste. ¶ La sexta. Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros proximos. ¶ La septima. Rogar a Dios por viuos y muertos.

Dei. c. 3. & 13 de misericordia. Esai. 58. 1. Ioan 3. Ad Ephe. 4. 2. ad Thes. 5. D. Tho. 2. 2. q. 32. & de correctione fraterna. q. 33

¶ Las siete corporales son estas.

¶ La primera. Visitar los enfermos. ¶ La segunda. Dar de comer al hambriento. ¶ La tercera. Dar de beuer al sediento. ¶ La quarta. Dar de vestir al desnudo. ¶ La quinta. Dar posada al peregrino ¶ La sexta. Redemir al captiuo. ¶ La septima. Enterrar los muertos.

En Latin.

OPera misericordię espiritualia. ¶ Prima. Docere ignorantem ¶ Secunda. Corrigere peccatem. ¶ Tertia. Consilio iuuare indigentem. ¶ Quarta. Consolari afflictum. ¶ Quinta, Ferre patienter iniurias. ¶ Sexta. Remittere offensam. ¶ Septima. Orare pro viuis, & defunctis.

¶ Corporalia.

¶ Prima. Pascere esurientem. ¶ Secunda. Potare sitientem. ¶ Tertia. Colligere hospitem. ¶ Quarta. Operire nudum. ¶ Quinta. Visitare infirmum. ¶ Sexta. Ire ad eos qui sunt in carcere & redimere captiuum. ¶ Septima, Sepelire mortuum.

Declaracion de las obras de Misericordia.

DE los mandamientos salen las obras buenas en que el Christiano se deue exercitar en todo tiempo que se ofrecieren, y destas ay algunas que se llaman de misericordia, porque no se deuen, ni obligan de justicia, pero obligan de precepto en necessidades graues, a juyzio de prudentes, y discretos. Destas, las mas meritorias son las espirituales, y aquellas obligan mas de que ay mas necessidad, aunque sean corporales, y con todas ellas sobrelleuamos las faltas de nuestros proximos, ayudandonos a vezes para mejor cumplir la ley del Señor.

Las virtudes contrarias a los siete pecados capitales.

PRimera. Humildad contra soberuia. ¶ Segunda. Largueza contra auaricia. ¶ Tercera. Castidad contra luxuria. ¶ Quarta. Paciencia contra ira. ¶ Quinta. Templança contra gula. ¶ Sexta. Caridad contra inuidia. ¶ Septima. Diligencia contra pereza.

Declaracion de las virtudes contrarias a los pecados mortales.

D.Tho.& alij authores in locis supra cita.

LAs virtudes q̃ nacen de la Charidad y deshazen los pecados donde nacen otros muchos, son las contrarias a los siete pecados capitales, que es lo mismo que principales, y despues se dira quando son mortales.

Destas virtudes la principal es la humildad, por la qual reconociendo el hombre sus propias faltas, y en los demas los beneficios que de Dios han recebido se reputa de veras humilde, y baxo y de menor merecimiento en su comparacion, y assi refrena los mouimientos de soberuia endereçados a estimarse en mas q̃ los otros Esta es la soberuia principio de todo pecado, pues con ella se estima el hombre mas de lo que merece, y no reconoce la obligacion y obediencia que deue a Dios. La liberalidad refrena el apetito desordenado de hazienda inclinado a darla, como o quando conuiene. Castidad es limpieza, y honestidad contra el apetito torpe de deleytes carnales. Mansedumbre es moderacion en la ira y enojo, que es apetito de ira y vengança desordenado. Paciencia es sufrimento moderado en los trabajos y aduersidades, considerando que los embia Dios para nuestro castigo y exercicio de las virtudes. Templança es moderacion y freno del apetito desordenado de comida, y beuida: la qual en el Christiano no ha de tener solamente por fin obedecer a la razon para sanidad del cuerpo, y exercio de las potencias del alma, sino tambien subjectar los mouimientos desordenados de la concupiscencia para que estè subjecta al espiritu, que es el mouimiento de la gracia de Dios. La charidad se pone cõtra la embidia, aunque tiene otros muchos efectos, porque inclina al bien del proximo, y embidia es tristeza del bien ageno, diligencia es la presteza en execucion de las obras virtuosas contraria a la pereza, que es tristeza y tedio de los exercicios virtuosos y diuinos.

Los dones del Spiritu santo son siete.

Esa.c.11. D.Tho.1.2.q.68. & in 2.2. in particulari.

EL primer don de Sabiduria. ¶ El segundo, don de entendimiẽto. ¶ El tercero, don de consejo. ¶ El quarto, don de fortaleza. ¶ El quinto, don de sciencia. ¶ El sexto, don de piedad. ¶ El septimo, don de temor de Dios.

En Latin.

DOna Spiritus sancti, Sapientia, Intellectus, Consilium, Fortitudo, Sciencia, Pietas, & timor Domini.

Declaracion de los dones del Spiritu santo.

ASsi como las virtudes nos subjectan a la razon y ley diuina, assi estos dones a la diuina inspiracion. ¶ El don de entendimiento, haziendonos entender la verdad. ¶ El de sabiduria a juzgar bien della. ¶ El de consejo a consultar lo que es mas agradable a Dios. ¶ El de sciencia a elegir bien de lo cõsultado. ¶ El de piedad a conformar nuestro apetito y desseo con lo que deuemos al proximo. Y en lo que toca a nosotros mismos, la fortaleza vale contra el temor de peligros, y el don de temor contra el desseo desordenado de los deleytes.

Los fructos del Spiritu santo son doze.

CHaridad, Paz, Longanimidad, Benignidad, Fe, Continencia, Gozo, Paciencia, Bondad, Mansedumbre, Modestia, Castidad.

En Latin.

FRuctus Spiritu sancti, Charitas, Gaudiũ, Pax, Patientia, Benignitas, Bonitas, Longanimitas, Mansuetudo, Fides, Modestia, Continentia, & Castitas.

Declaracion de los fructos del Spiritu santo.

FRructos del Spiritu santo, son las obras virtuosas que nacen de la gracia y dones del Spiritu santo. El primero de charidad cõ que el hombre se junta con Dios a quien ama sobre todo, haziẽdose vno con el en conformidad de voluntad, de la qual nace gozo y paz que desecha todas las perturbaciones exteriores, y se sossiega en Dios amado, porque en el tiene colocados todos sus dessesos, y de aqui es que tiene paciencia en los males que se ofrecen, y con loganimidad no se dessassossiega con la dilacion del bien q̃ espera. La bondad es la voluntad de hazer bien al proximo. La benignidad es el amor de la execucion de la bondad. La mansedũbre modera

la ira con el proximo. La modestia es guardar el decoro en los dichos y hechos. La continencia y castidad, es limpieza y honestidad interior que refrena la concupiscencia sensual. La Fè, o con Dios, o con el proximo, tratar verdad sin engaño.

Las bienauenturanças son ocho.

BIenauenturados los pobres de espiritu, por q̃ dellos es el Reyno de los cielos. ¶ Biéauenturados los másos, porque ellos posseerá la tierra. ¶ Bienauenturados los que lloran, porque ellos seran consolados. ¶ Bienauenturados los que han hambre, y sed de justicia, porque ellos seran hartos. ¶ Bienauenturados los misericordiosos, porque ellos alcançará misericordia. ¶ Bienauenturados los limpios de coraçon, porque ellos veran a Dios. ¶ Bienauenturados los pacificos, porque ellos será llamados hijos de Dios. ¶ Bienauenturados los que padecen persecucion, porque dellos sera el Reyno de los cielos.

En Latin.

BEatitudines. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Beati mites, quoniam ipsi posſidebunt terram. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Beati qui persecutionem patiuntur, propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.

Matt. 5. Luc. 6. & sancti super ista loca. D. Tho. 2. 2. q. 69. per totam.

Declaracion de las bienauenturanças.

BIenauenturanças se llaman aqui las obras mas perfectas de virtudes, y dones del Espiritu sancto, porq̃ en ellas cósiste la bienauéturança desta vida, y con ellas alcançamos la que esperamos en el cielo, y en quanto son obras tan perfectas se distinguen de las obras que llamamos fructos, y todas de dones y virtudes, que no son obras sino principio dellas. Obras de espiritu, son humildes, mansos, los q̃ tienen pequeños mouimientos de ira, los que lloran son los que menosprecian los plazeres aun moderados. En la quarta bienauenturança estan los que con entrañable desseo procuran hazer lo que deuen a su obligacion, y la sanctidad interior. Misericordiosos son los piadosos aun con los estraños. Limpios de coraçon son los mortificados en sus pasſiones. Pacificos los que obran paz en si y en los otros. Los vltimos, los que estan firmes en la justicia, y sanctidad aunque sean perseguidos.

Ha se de aduertir, que las obras de virtud moderan las pasſiones. Las obras de los dones las reprimen y sossiegan del todo, y destos principalmente nacen las bienauenturanças, aunque la rayz destas pasſiones siempre està en el hombre sanctificado para que con la gracia y ayuda de Dios, reprimiendolas merezca la gloria eterna y su augmento, que es el camino ordinario de los justos.

Las potencias del alma son tres.

ENtendimiento. ¶ Voluntad. ¶ Y memoria. ¶ Intellectus. ¶ Voluntas. ¶ Memoria.

TAmbien ha de aduertir el Christiano, las potencias y sentidos, y todas las demas partes, y miébros corporales, obrando cóforme a la ley, y espiritu de Dios, principalmente có la volútad y libre aluedrio, con el qual ha de mouer las demas potencias y sentidos, para que se ocupen en obras agrables a Dios, y se aparten de las contrarias, de manera que como el que sigue el desordenado apetito sensual, emplea todos sus sentidos y potencias en el cumplimiento de sus desseos, asſi el hombre justificado y amigo de Dios, que es el buen Christiano la deue ocupar y emplear en seruicio y reuerencia de Dios, y su ley y espiritu.

Los sentidos corporales son cinco

VIsta, Oydo, Gusto, Olfacto, Tacto. ¶ En latin. Visus, Auditus, Odoratus, Gustus, & Tactus.

Diferencias de los pecados.

TOdos los pecados, o son mortales, o veniales. Pecado mortal es contra la charidad de Dios y del proximo: y esto se haze quando se quebrantan los mandamientos de Dios, y de la sancta Iglesia, con deliberacion, y no en cosas pocas. Dizese mortal, porque quita la gracia y la charidad, q̃ es vida del alma. Pecado venial no es contra charidad, mas quita su feruor entibiando su deuocion. Dizese venial, porq̃ se perdona có mucha facilidad: como es có acto de charidad, y con estas cosas. Lo primero, oyédo missa. Lo segúdo, por comulgar. Lo tercero, por oyr la palabra de Dios. Lo quarto, por bédició Episcopal. Lo quinto, por el Pater noster. Lo sexto, por cófesſion general. Lo septimo, por agua bendita. Lo octauo. por pá bédito. Lo nono, por golpe de pechos.

De peccatò originali Côc. Trid. sesſ. 5. & 6 & de differètia inter mortale & veniale sesſ. 6. c. 11. 1. 2. q. 72. ar. 5. & q. 88. ar. 3. Ale. Ale 2. p. q. 107 mem. 1.

Declaracion de la diferencia de los pecados.

AVnque son dos maneras de pecados, original, y actual y este es venial, o mortal, aqui no se cuentan mas destos dos actuales, que son los que cometemos despues que llegamos a vso de razon, porque el original es el que tenemos de nuestro origen natural, heredado de nuestros padres, y se perdona por el Baptismo a los niños recibiendole y a los mas crecidos que vsan de razon, recibiendole, o teniendo proposito de recebirle, si por algun impedimento legitimo no le recibieren.

Los enemigos del alma que nos tientan para pecar son tres.

EL primero el Demonio. ¶ El segundo el mundo. ¶ El tercero la carne.

Declaracion de los enemigos del Alma.

D.Th.1.2 q.80. Alex.Al.2. p.q.101. EStos tres cõforme a la doctrina de S. Tho. se llaman enemigos del alma, no porque la fuercen a pecar, sino porque la induzen para q̃ libremente consienta en el pecado. ¶ El demonio mouiendo interiormente al alma a malos pensamientos, y exteriormente ordenãdo ocasiones para pecar. ¶ El mundo nos tienta representandonos los dichos, y los vsos mundanos. ¶ La carne con malas inclinaciones, y passiones desordenados, como son de amor, y odio, temor, y osadia, esperança desesperacion, gozos y tristezas, iras, y enojos, y otras semejantes.

Contra las tentaciones del demonio, el remedio es los buenos pensamientos y oracion, aunque breue, pidiendo a Dios remedio, meditacion de los mysterios de la fe, y beneficios de nuestro Señor, castigacion de la carne con ayunos, y otras afliciones, y las malas ocasiones huyrlas, y no pudiendo escusarlas preuenirlas con oracion, consejo y recato. Cõtra las tentaciones del mundo, el remedio es la regla de la ley de Dios, y el exemplo de los sanctos que deuemos seguir. Contra las tentaciones de la carne, y sus passiones, el remedio es el vso de las virtudes y dones que arriba hemos declarado, y contra todas las tentaciones, es singular remedio el vso de la penitencia, comunion, y oracion, templança, y vida penitẽte, sin demasia, y exercicio de charidad, y obras de misericordia, desta manera se vencen estos enemigos, principalmente de los que estan en gracia y amistad de Dios, y conuertidos a el por penitencia, vencen estos enemigos, permite Dios que seamos tentados de estos enemigos, para que nos exercitemos en las virtudes, y venciendolos merezcamos mayor corona y premio en la bienauenturança.

Los quatro nouissimos son estos.

EL primero la muerte. ¶ El segundo el juyzio. ¶ El tercero el infierno. ¶ El quarto el reyno de los cielos. Y el purgatorio es el camino para el reyno de los cielos, a los que tienen por cumplir alguna satisfacion.

En Latin.

QVatuor nouissima memoranda: Mors, Iudicium extremum, Infernus, & regnum cœlorum.

Declaracion de los quatro nouissimos.

DE la escriptura, y sanctos consta, q̃ la cõsideraciõ destos quatro nouissimos es necessaria al Christiano para desaficionarse de las cosas desta vida, pues todas fenecen con la muerte, y para refrenar el apetito del pecado, aficionandole a bien eterno que ha de permanecer para siempre. La muerte del cuerpo es comun a buenos y malos, mas a los buenos es passo para la bienauenturança, y a los malos para perpetua miseria y pena q̃ padeceran en el infierno, no solo apartandose de Dios para siẽpre, sino tambiẽ padeciendo en alma y cuerpo tormentos de fuego, y otras penas, el juyzio sera proprio de cada vno en muriẽdo, y vniuersal de todos en el fin del mundo, sera terrible y temeroso, porque en el se ha de executar la justicia de Dios contra los malos, examinãdo los pensamientos y obras. El reyno de los cielos es la bienauenturança que consiste en entẽder, posseer, amar, y gozar de Dios, clara y manifiestamente, teniendo cumplimiento y hartura de todos nuestros buenos desseos. Eccle.c.7. 28.& 38. Mat. 22.

Las dotes del cuerpo glorificado despues de la Resurrection son quatro.

¶ Claridad, Impassibilidad, Agilidad, Subtilidad. D.Tho. in addit. ad 3.p.q. 82. & Cate. Rom.

Declaracion de las dotes del cuerpo glorificado de la bienauenturança. Del alma quãdo se juntare con el cuerpo resuscitado, redunda en el cuerpo ser subjecto al alma sin ninguna dificultad, y ser incorruptible para siempre: y assi Impassibilidad, es no padecer ninguna lesiõ, Subtilidad, es la conformidad que tiene para en todo ser conforme al alma en las obras de sus potencias, Agilidad es promptitud y facilidad para todo mouimiento. Claridad es participacion de luz, y resplandor, como le tiene el sol y las piedras preciosas.

Lo quarto. Que esta obligado a saber el Chris-

Christiano es, la oracion Dominica y las demas oraciones, porque como dize Christo, necessario es que el Christiano, siempre trate de oracion, sin la qual no se puede alcançar los bienes del cielo, porque la oracion es medio vnico para este fin: porq como dize Sãctiago, toda la luz y claridad, y todo don sobrenatural, que esso quiere dezir, dadiua y don perfecto, ha de baxar de aquella luz diuina inacessible, que es fuente y manantial de todo bien sobrẽtural, y de todo lo esclarecido y resplandeciẽte, como este sol material es fuente y manantial de toda la luz material, y assi dize alli el mismo Apostol, que todos estos bienes del cielo ordenados a nuestra saluaciõ, y nuestra misma saluacion se han de alcançar por medio de la oracion, y assi esta obligado el Christiano a orar, y consiguientemente a saber las oraciones instituydas por Christo, y por la Iglesia.

Iacob. c. 5.

Lo primero ha de saber el modo de santiguarse. Todo fiel Christiano, es muy obligado a tener deuocion, de todo coraçon, con la sancta Cruz de Christo nuestra luz, pues en ella quiso morir por nos redimir de nuestro pecado, y del enemigo malo, y por tanto te has de acostumbrar, a signar y santiguar, haziẽdo tres cruzes. La primera en la frente, porque nos libre Dios de los malos pensamientos. La segũda en la boca, porque nos libre Dios de las malas palabras. La tercera en los pechos, por que nos libre Dios de las malas obras, diziendo assi: Por la señal, de la sancta Cruz, de nuestros enemigos, libranos señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu sancto. Amen Iesus.

Declaracion del santiguarse.

Adoraciõ de las imagines y reliquias. 7. Sin. Nice. 2 Conc. Tri. sess. 2. D. Th. 3 p. q. 25.

LA Cruz por ser memoria de nuestro Señor crucificado, para nuestra redempcion, ha de ser adorada y reuerenciada por el Señor q̃ representa, como el mismo deue ser adorado y reuerenciado, porque, esta adoracion y esto que se haze principalmente dentro de nuestra alma, subjectandose y reconociendo el beneficio de la redempcion, y exteriormente con el cuerpo para representar lo interior, ha de mirar y atender a lo que representa la Cruz, y no a la materia de que esta hecha, de manera que como adoramos a Dios reconociendole interiormente por supremo señor de todo, y significando este reconocimiento y subjectiõ, con la reuerencia del cuerpo, y de la misma manera adoramos a nuestro Señor Dios y hõbre, assi tambien hemos de adorar a las imagines que nos representan lo mismo, y a la Cruz que representa al crucificado, porque la adoracion es de lo representado en las mismas imagines, y porque nuestra Señora, y los sanctos han de ser respectados y reuerenciados, como amigos de Dios, y no como el mismo Dios, de la misma manera reuerenciamos sus imagines en quanto los representan, y las reliquias de ellos que reuerencia la Iglesia, porque la reuerencia y fe de Christo crucificado encierra en si los demas mysterios de Christo, en quanto en la Cruz vencio y triumpho del demonio, pecado y muerte, como dize S. Pablo. Por tanto la Iglesia catholica ordenò el santiguarnos con la señal de la cruz, porque tiene la virtud de espantar el demonio nuestro enemigo, por auer sido en ella vencido.

Ad Eph. 2 & ad Col. 1. Aug. li. de catechizandis rudibus c. 10 Hier. Epist. 22.

La primera oracion y mas principal es el Pater noster.

PAdre nuestro que estas en los cielos, sanctificado sea el tu nombre. Venga a nos el tu reyno. Hagase tu voluntad en la tierra assi como en el cielo. El pan nuestro de cada dia, danos lo oy, y perdonanos a nuestras deudas, assi como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dexes caer en tentacion mas libranos de mal. Amen.

Matt. 6. Luc. 12. D. Th. 2. 2. q. 82. & 83. quid sit oratio. Damasc. li. 3. de fide orthodoxa c. 24. D. Th. loco cita. Alex. Ale. 4 p. q. 26. m. 1. Quatro condiciones ha de tener la oracion.

Declaracion del Pater noster.

ESta oracion se llama Dominica, porque fue instituyda y ordenada por el Señor, que es Iesu Christo, como consta del Euangelio, por la qual pedimos y hemos de alcançar todo lo q̃ es necessario para nuestra bienauenturança. Instituyola Iesu Christo a peticion de sus Apostoles. Para cuya intelligencia se ha aduertir, que orar como dizẽ los Sanctos, es leuãtar el alma y la mente a Dios a pedirle mercedes espirituales, y las cosas tẽporales en quãto fueren necessarias al bien espiritual, y assi por la oracion honramos y reuerenciamos a Dios, cõfessando ser author de los bienes que le pedimos, de donde procede augmento de la Fe y de la Charidad, creyẽdo que Dios es poderoso para cumplir nuestras peticiones, y que deue ser amado el author de tantos bienes. Ha de tener la oracion quatro condiciones para alcançar lo que se pide. Que pidã cosas necessarias para nuestra propria saluaciõ con perseuerancia, piedad, y reuerencia de Dios, que suele cõceder semejantes peticiones al tiempo que mas nos conuiene, de donde se sigue, q̃ dos cosas se hã de pedir, los bienes necessarios a nuestra saluacion, y el remedio de los males contrarios, estas dos cosas comprehende la oraciõ del Señor, que de las primeras palabras se llama el Padre nuestro, la qual llamando en el principio a Dios, a quien se endereça, contiene siete peticiones. El principio llama a Dios Padre que esta en los cielos, Padre, porque nos da

D. Th. 2. 2. q. 73. articu. 1. Alex. in eodem loco me. 5. art. 3. 1. ad Rõ. 8. ad Ga. 4 Dios en todo lugar. Hiere. c. 23. celũ & terram ego impleo. Amb. li. 1 de Spiritu Sancto c. 7 D. Th. 1. p. q. 8. ar. 3. Aug. in Enchiri. c. 115. & 121. De prima peticione Mat. thei. 5. 1. Petri. 2. & 4. ad Ephe. 2. De secunda. Ro. 6. 14. De tertia Luc. 21.

da el ser natural del cuerpo y alma, y el ser de la gracia sobrenatural, conuiene llamarse por este nombre en la oracion, porque le hemos de pedir con aficion y reuerencia de verdaderos hijos. Dezimos nuestro, porque reputandonos todos por hijos de tal padre, pide cada vno para todos sus hermanos. Dezimos que esta en el cielo, porque aunque este en todo lugar por essencia, y potécia, en los cielos como mas principal lugar haze el mas admirable efecto, y co que mas se manifiesta a los suyos, que es la bienauenturança que les comunica. Despues deste principio se siguen las peticiones. Las tres primeras pertenecen al honor de Dios. Las quatro a nuestro prouecho y del proximo. Itē en las quatro primeras pedimos bienes, y en las postreras remedio para los males. La primera peticion es santificarse el nōbre de Dios, que es lo mismo que ser Dios glorificado y alabado por Sancto, por las buenas obras que hizieremos c n su gracia y fauor. En la segunda pedimos que venga a nosotros el reyno de Dios, que es lo mismo que regirnos y gouernarnos, de manera que reyne y preualezca en nosotros su gracia, y no el pecado. En la tercera pedimos ser cumplida la voluntad de Dios en la tierra, como la cumplen todos los bienauenturados en el cielo. En la quarta pedimos el pan de oy, que es el mantenimiento necessario para la presente vida que se llama oy, no apeteciendo demasias, ni teniēdo solicitud y congoxa de lo futuro, y assi nos incitamos a pedir frequentemente, y cada dia lo necessario, y tambien pedimos el sacraméto del altar que es mantenimiento del alma. En la quinta pedimos perdon de las culpas cometidas, y de las penas deuidas por ellas, prometiendo de perdonar nosotros a nuestros deudores las culpas contra nosotros cometidas: porque sin esta cōdicion no nos perdona Dios. En la sexta pedimos no ser vencidos en la tentacion consintiendo en ella. En la septima pedimos ser librados del mal, que es demonio, infierno, y de otras de essos tres deste mundo. Concluyese la oracion con esta palabra Amē, que quiere dezir, sea assi, confiando en la bōdad y misericordia de Dios. A semejança desta oracion ordenada de nuestro Señor hemos de ordenar las demas que hizieremos, acudiendo muchas vezes a Dios con la oracion, que es principal medio para alcançar de Dios nuestra salu cion, y cumplimiento de nuestras faltas y necessidades.

Actor. 5. 9. Rom. 1. Hebr. 13. De quarta Gen. 28. 1. ad Tim. 6. Matt. 6. De quinta Matt. 11. Luc. 6. Eccle. 38. De sexta Hebr. 2. Matt. 26. 1. Petr. 5. Ephes. 6. 1. Cor. 10. De septima. Eccl. 25. Psal. 24. 2. Cor. 1. D. Hier. Matt. 6. Ioan. 16. 1. Ioan. 5. Matt. 7. Luc. 11.

El Aue Maria.

DIos te salue Maria llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tu entre todas las mugeres, y bendito es el fructo de tu vientre IESVS, sancta Maria madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, agora y en la hora de nuestra muerte, Amen.

La Salue.

SAluete Dios reyna y madre de misericordia, vida, dulçura y esperança nuestra, Dios te salue. A ti llamamos los desterrados hijos de Eua, a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lagrimas. Ea pues abogada nuestra, buelue a nosotros essos tus ojos misericordiosos. Y despues deste destierro muestranos a Iesus fructo bendito de tu vientre. O clementissima, O piadosa. O dulce Virgen Maria, Ruega por nos sancta madre de Dios, para que seamos dignos de alcançar las promessas de Iesu Christo. Amen.

Declaracion del Aue Maria y Salue Regina.

HAzemos tambien oracion a los sanctos, como intercessores con Dios, para alcançar lo q̃ pedimos, y principalmente a la sagrada Virgen y madre de nuestro Señor, como la mas principal, y mas allegada a nuestro Señor, para esto se ponen las oraciones del Aue Maria, y la Salue Regina, en las quales por los beneficios que recibio de nuestro Señor alabandola, le pedimos que sea nuestra intercessora y abogada: a los demas sanctos tiene la Iglesia ordenadas sus oraciones, y para todos la letania, y solemos ofrecerles Pater Noster, y entendemos pedir a Dios principalméte, y a los santos que nos sean intercessores de lo que pedimos, por esto en las oraciones letania dezimos a Dios que aya misericordia de nosotros, y a los santos que rueguen, y intercedan por nosotros. Tambien el Credo que arriba se puso, se cuenta entre las oraciones de la Iglesia, porque creer y entender aquellos diuinos misterios q̃ se encierrā en el, pertenece a la virtud de religion, por lo qual reuerenciamos a Dios.

Trid. sess. 25. c. 2. Aue Maria. Luc. 1. Durat. in rationali diuinorū officiorum li. 4. c. 22.

Y assi se ha de aduertir que este vso de la doctrina Christiana, y el traerla a la memoria ha de seruir de conseruar y augmentar las virtudes Theologales, y ha de ser para cumplimiento de los diuinos mandamientos, y de toda la ley: lo qual se alcança principalmente cō el fauor y gracia de Dios, mediante la oraciō, y la frequentacion, y buen vso de los sacramētos de la penitencia, y del altar, que son como vnas fuentes diuinas, por las quales se nos comunica la diuina gracia, y dones del cielo. Tābien se ha de aduertir, que los curas por ser padres espirituales, estan obligados a enseñar al pueblo la doctrina Christiana, y procurar que se les

se les enseñe, principalmente los Domingos y fiestas, y dar orden en que sus ouejas la aprendan, pues estan obligados a saberla siendo Christianos, y podranla enseñar conforme a la orden que va puesta en esta constitucion nuestra, y encargamos grauemente a los dichos curas que lean el Catechismo Romano, donde se declaran y enseñan los mysterios de nuestra religion, y todas las demas cosas que pertenecen al Christianismo, con grande erudicion, para que puedan Domingos y fiestas explicar algo de los mysterios de nuestra redempcion, y de todas las demas cosas que tienen obligacion a saber los Christianos: y esto es lo que toca a la doctrina Christiana.

De los sacramentos mas en particular.

AL oficio de cura no pertenece tan solamente enseñar la doctrina Christiana al pueblo, sino tambien ser ministros de los sacramentos que tienen diuina fuerça y virtud para sanctificar los hombres y justificallos, y para hazellos de pecadores justos, y augmentarlos en la diuina gracia, cosa tan necessaria en la Iglesia, por esso es necessario mas en particular explicarles y declararles la naturaleza, virtud y fuerça de los sacramentos, para que puedan administrarlos como es razon.

De sacramentos en comun.

De sacramentis in genere. Tri. ss. 7. D. Tho. 3. p. q. 60. usque ad 66. & Summis te v. Sacramentu[m] vetere etiam. Con. Flor. de unione Armenorum. Differentia inter sacramenta noue & veteris legis

SAcramento es lo mismo que señal sensible de cosa sagrada, la qual es la gracia cõ que participando el ser diuino de hijos de Dios por adopcion, somos sanctificados y justificados, de manera que lo que se haze exteriormẽte con alguna cosa sensible significa a los fieles mediante la fe, lo que interiormẽte haze Dios sanctificando al alma como el lauar por el baptismo exteriormente a los niños con agua, es señal que Dios interiormente les laua de los pecados, dandoles su gracia, con la qual quedan justos y sanctos, y amigos de Dios, el qual ordenó estos sacramentos en estas señales sensibles, conformandose con la flaqueza de nuestro entendimiento, que no puede entender las cosas espirituales, sino es guiado por cosas sensibles, y materiales.

Huuo sacramentos en la vieja ley, en la qual Dios disponia su publo para recebir la nueua, que es la religion Christiana, y Euangelica, mas fuerõ imperfectos como la misma ley, porque aunque figurauan la gracia que se auia de dar por la passion de nuestro Señor, no tenian eficacia para dalla, como la tienen los sacramentos de nuestra religion, porque son instrumentos de la misma passion para comunicar la gracia, que con ella nos merecio nuestro Señor, y assi sacramento de la nueua ley es señal eficaz de la gracia que nos sanctifica: son muy necessarios estos sacramentos, no solamente porque nos sanctifican, sino tambien porque son señales exteriores que distinguen a los Christianos de los infieles, porque no es possible diferenciarse la Iglesia que es cõgregacion de fieles, sino es por alguna señal sensible, y manifiesta, exteriormente, porque de otra manera no pueden los hombres por ser corporales y priuados de sentidos diferenciar los que son desta Iglesia, de los que no estan en ella. De aqui es, que aquel que recibe el baptismo tenemos por Christiano, y al que confiessa todos los sacramẽtos ordenados de nuestro Señor, y administrados en su Iglesia Catholica, le tenemos por Christiano Catholico, principalmente que en estos mismos sacramentos professamos nuestra Fe, y la descubrimos a los hombres, como el que se baptiza, testifica claramente, que con la virtud de aquella gracia sacramental, queda limpio de los pecados, y amigo de Dios.

De necessitate sacramentorum.

Estos sacramentos son siete. Baptismo, Cõfirmacion, Eucharistia, Penitencia, Extrema vnction, Orden, Matrimonio. Los quales todos contienen y dan gracia, a los que dignamente los reciben. Los cinco primeros son para la perfection espiritual de cada hombre. Ansi mismo los dos vltimos para el gouierno y multiplicacion de la Iglesia, porque en el Baptismo boluemos a nacer espiritualmente en quanto nos haze Dios de nueuo en este sacramento, y nos da el segundo nacimiento cõ que por gracia somos hechos hijos de Dios, como por la primera generacion corporal somos hechos hijos de los hombres. Con la confirmacion somos augmentados en gracia y fortalecidos en la Fe para resistir a los enemigos della. Con la Eucharistia estamos mantenidos espiritualmente con la gracia y dones espirituales. La penitencia vale para alcançar perdon de los pecados, cometidos despues del Baptismo. La extrema vnction da gracia y aliuia al enfermo. El sacramento del orden es para el gouierno, y multiplicacion de la Iglesia espiritual en quanto los ordenados son ministros para dar los sacramentos, con los quales vnos son admitidos a la Iglesia recibiẽdo gracia y sanctidad, como los q se baptizan, otros estãdo ya en la Iglesia si pierden la gracia son reparados como lo haze la penitencia, o recibẽ gracia y dones espirituales como cõ los demas sacramentos. El matrimonio acrecienta la Iglesia corporalmente. Todos estos sacramentos se hazen y administran perfectamente con tres cosas, con materia, forma y ministro.

Con. Florentino citato.

Materia se llamà àquella cosa que se determina por las palabras que son la forma y ansi de estas dos cosas queda hecha la señal sensible sacramental que significa y haze la gracia interior que nos sanctifica, como el lauar con agua natural, diziendo estas palabras, Ego te baptizo, &c. Es señal que haze la limpieza interior del alma, el ministro ha de tener intencion de hazer lo que haze la Iglesia. Destos siete sacramentos tres imprimē character, Baptismo, Cōfirmacion, y Orden, y por esso no se pueden reiterar en la misma persona. Los demas quatro no imprimen character, y se pueden reiterar. Character es vna señal con la qual se distinguen los que han recebido algun sacramento de los demas como el ganado se distingue por la señal del hierro que le imprimē, la qual señal de mas de distinguir como dicho es, es poder espiritual para recebir, o dar otro algun sacramento como el Character del Baptismo, y de la Confirmacion para administrar algun sacramento, qual es el Character del orden sacerdotal, con el qual el sacerdote tiene poder para consagrar, y para absoluer, que es para administrar los sacramentos de Euchar[illegible] pe nitencia. Esto es lo que en general se [illegible] ber de los sacramētos, resta lo que es propio, y particular de cada vno, auisando primero que el que da, o recibe sacramento en pecado mortal, peca mortalmente, aunque como arriba diximos para recebir algunos sacramentos, basta no tener actual afecto de pecado mortal, y tener atricion que quita el tal afecto y que seran castigados los que por interes los administraren, con el rigor de derecho.

De character. D. Tho. 3. p. q. 63.

Cap II. Del Baptismo.

De Baptis. Ioān. 3. D. Th. 3. p. q. 66. per aliquot q. inris tit. de baptismo & eius effectu. Summista verbo Baptismus. Materia baptismi Forma.

EL primero de todos los sacramentos es el Baptimo, porque es la puerta de la vida espiritual, por la qual entramos en la Iglesia haziēdonos miembros del cuerpo mystico de nuestro Señor, este cuerpo son los fieles, en quiē participan de los dones espirituales deriuados de Christo nuestro Señor, que es cabeça y fuēte de todos De manera, que como por el primer hombre todos sus descendientes son concebidos en pecado y excluydos del reyno de los cielos, ansi por Christo nuestro Señor, los baptizados bueluen a nacer hijos espirituales y herederos del mismo Reyno.

La materia deste sacramento es àgua verdadera y natural, aunque este alterada con diuersas qualidades como es, caliente, fria, con tal que no pierda su verdadera naturaleza. De aqui es, que ningun xugo exprimido de yeruas y flores puede ser materia deste sacramento, pues ninguno es agua natural. La forma en la Iglesia Latina que estan obligados a seguir los ministros della se pena de pecado mortal, es esta, Ego te baptizo, con la virtud y poder de la Sanctissima Trinidad, cuyas personas distinctas son Padre, y Hijo, y Espiritu sancto, y porque el poder de las tres personas, como se declaro en el articulo de la Trinidad, es vno mismo, por tanto se ha de dezir, In nomine, y si dixere alguno, In nominibus, no seria baptismo, porque esta forma ha de exprimir distinctamēte la essencia diuina, y las tres personas distinctas, y ansi diziendo, en el nombre, se exprime la essencia, y en los demas las tres personas distinctas, la forma de la Iglesia Griega que obliga a los ministros della, es esta: Baptizaretur. N. seruus Christi, In nomine Patris, &c. vel baptizetur manibus meis. N. In nomine, &c. con la qual se haze verdadero baptismo, porque en ella se declara la principal causa del baptismo, que es la Sanctissima Trinidad, y la causa instrumental del baptismo, que es el ministro, y la obra que exercita baptizando, en las quales tres cosas consiste lo essencial deste sacramento, de manera, que si el que baptiza, dexasse la palabra, Ego, aunque pecasse haria verdadero baptismo, y siempre lo sera guardando lo essencial desta forma en qualquiera lengua, aū que el sacerdote Latino ha de seguir la forma de su Iglesia, y el Griego de la Griega.

La manera de echar el agua, ha de ser segū la costūbre del obispado, ora sea per immersionem, vel per aspersionem, y estando el niño nascido se echara por lo menos en la cabeça, y nasciendo con peligro en la parte que descubriere fuera del vientre de su madre, principalmente la cabeça si esta descubierta: y el que assi fuere baptizado, o en casa por auer peligro probable de la vida si le lleuassen a la Iglesia, despues viuiendo, no se ha de boluer a baptizar aunque se hagan los exorcismos y otras ceremonias q̄ estan ordenadas en el Manual, mas el niño que estuuiere muerto, o por nascer alguna parte, en ninguna manera se ha de baptizar, ni contra la voluntad de sus padres, si a caso fuessen infieles, quando nasciendo con peligro descubriere otra parte que no sea la cabeça, puedese baptizar en aquella, pues en qualquiera esta toda el alma, que es la que se limpia del pecado con el baptismo, aunque haziendose en otra parte sola, que no sea la cabeça, el tal baptismo para mas seguridad, si el niño viuiesse se deuria baptizar con condicion, diziendo, si es baptizatus, non te baptizo, sed si non es baptizatus, ego te baptizo, teniendo el ministro la intencion conforme a estas palabras condicionales.

Los adultos que tienen vso de razon, no se han de baptizar estando fuera de peligro de la vida, aunque lo pidan con intenciō de hazer se Christianos, y de recebir el sacramento de la Iglesia Catholica, sin que primero sean instruy-

instruydos, y catechizados en lo que esta obligado a saber el Christiano de nuestra religió, como esta arriba declarado. El tiempo que há de ser instruydos, se remite a la consciencia de los curas, la qual les encargamos, para que en esto no sean negligentes, por ser precepto de la Iglesia y costumbre muy encomendada y guardada. Mas si estos tales adultos puestos en peligro probable de la vida con la intenció sobredicha, pidieren el baptismo constando della con la misma probabilidad, al ministro deste sacramento deue baptizallos, y si vieren, instruyllos en la fe como dicho es.

Los que carecen de juyzio de todo punto desde su natiuidad, han de ser baptizados sin preceder Catechismo, ni instruction en la fe, mas si despues de tener vso de razon le perdieron, o tienen lucidos interualos a guardarseha el tiempo en que vsan de razon, y se baptizaran, o no, conforme a la voluntad, o intencion que tuuieren de ser Christianos o no.

Minister baptismi. El ministro deste sacramento ordinario es el sacerdote, cura a quien de oficio le incúbe baptizar, y en caso de necessidad, no solamëte el sacerdote y otro ordenado, mas otro qualquier, aunq sea muger, o Hereje, o Pagano, có tal que guarde la forma y materia, y intencion de la Iglesia, y sin este sacraméto nadie se puede saluar, o de hecho, o de voluntad, o sino fuere martirizado por nuestra fe, q en tales casos el proposito de baptizarse puede bastar para saluarse, y se llama baptismo flaminis, q quiere dezir del Espiritu sancto, q en este caso có fe, y amor de Dios, y penitencia de los pecados, sanctifica con la gracia, como tábien lo haze al que muere por Christo nuestro Señor, aúque no este baptizado con agua, quádo por caso de necessidad, no pudiendo aguardar tiempo por auer peligro de vida, sino esta presente el cura de todos los demas q estuuieré presentes, sea preferido a los demas, y entre los ordenados el de mayor ordé, y entre los seglares el varó y el fiel, a qualquier Pagano, o Hereje, saluo si alguno destos q han de ser preferidos, ignorasse lo necessario para el sacraméto del baptismo.

De los padrinos. Conc. Tri. Ha de auer quando se administra el baptismo, por lo menos vn varon que sea padrino, o vna muger, y a lo mas vno, o vna, los quales en la fuente, y pila tengan al que se baptizare, y le saquen, entre los quales padrinos, y el baptizado, y su padre, y madre, y entre el que le baptiza, y el baptizado, y el padre y madre del baptizado, se contrahe parentesco espiritual, demas desto solos los nombrados por padrinos, tocando al baptizado en aquel acto del baptismo, y estos asiente el cura en el libro de los baptizados, dóde se escriua mes y año en que fue baptizado, y quienes fueron los tales padrinos, firmandolo el cura de su nombre, y este padrino no ha de ser padre o madre natural ni Hereje, o Infiel, en ningun caso, y fuera del de necessidad, no lo puedé ser frayle, o monja, mas en caso de necessidad, no solamëte estos fieles aunque sean Christianos nueuos de los dichos, mas tambien no auiendo otro ninguno, lo pueden ser el padre o la madre natural, que legitimamente estan casados, y por esto no contrahen parentesco espiritual q les impida el vso del matrimonio, en pedir o dar el debito conjugal, y lo mismo sera por ignorácia inuencible siendo el vno de los casados legitimamente padrino del hijo de su marido, o muger de que tiene tal ignorancia, mas si a caso en la misma necessidad, o sin ella algú padre, o madre fuesse padrino de su hijo, no auido de legitimo matrimonio, contrahen parentesco espiritual, y despues no se podran casar sin dispensacion: tambien esten aduertidos los curas, que quádo el baptizado en casa, por necessidad, se lleua a la Iglesia para cumplir los exorcismos, y las demas ceremonias, los que tienen al niño, mientras esto se haze en la Iglesia, no son padrinos ni contrahen parentesco espiritual, sino los q le tuuieron quádo se baptizo en casa, y assi no has de escriuir en el libro del baptismo, sino estos que le tuuieron en casa, y no los que en la Iglesia, y quando aconteciere que el baptizado no tenga padre ni madre, como son los expositos, y otros ansi, escriuase en el libro sobredicho, a cuya instancia se baptiza, y quien esta encargado de la dicha dicha criatura. *Esto consta de vn motu proprio de Pio. V. Explicado el decreto del Cócilio*

De effectos El efecto deste sacraméto legitima, y essencialmente administrado, es el perdon de todos los pecados actuales, y originales, y de toda la pena que se deue por la culpa, y por tanto los baptizados adultos les basta proposito, y penitécia para apartarse del pecado, y no boluer a el, no les es necessaria confession ni satisfació, antes si se muriessen despues de baptizados, sin cometer alguna culpa, luego se yrian al cielo.

Capit III. Del sacramento de la Confirmacion.

D. Tho. 3. p. q. 72. Materia. Este sacramento es el segundo en ordé, por que se ordena a la confession de la Fe, la qual esta obligado a hazer qualquiera Christiano a su tiempo y sazon, y como diremos abaxo; este sacramento se ordena a fortalecer el alma para este efecto, y la materia deste sacramento es chrisma que se haze de azeyte q significa la pureza y limpieza de la consciencia y de balsamo, q significa el olor de la buena fama, benditos del Obispo. La forma es esta (signo te signo Crucis, & confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.) El ministro ordinario es el Obispo, el qual diziendo la forma con el chrisma vnge al que se confirma en la frente haziendo la señal de la Cruz, para significar que el confirmado *Forma. Minister.*

pos

por ningun miedo ni verguença, cuyo assiento es la frente, ha de dexar de confessar el nombre y Fe de Christo nuestro Señor, y principalmente el misterio de su Cruz, y redempcion, donde esta encerrada la sabiduria de nuestra religion.

Este sacramento se ha de administrar a todos los fieles despues del Baptismo, mas no cóuiene que se administre antes de tener vso de razon, sino fuere auiédo peligro de la vida, en el qual caso se puede administrar a los niños, aunque no es de necessidad, para que augmétados en gracia por virtud deste sacraméto gozen tambien de mas gloria que corresponde a la gracia, por tanto a los de siete años, poco mas, o menos es bien administrar este sacramé to, el qual aunque no es necessario para cada vno como lo es el Baptismo a todos, y la peniténcia a los que ha perdido la gracia Baptismal, mas conuiene que todos le reciban, para que creciendo en edad crezcan tambiê en fortaleza

La edad. espiritual confessando y defendiédo la Fe Catholica, y assi quien dexasse de recebirle por menosprecio, teniendo oportunidad, pecaria mortalmente, y porque esto se cúple como cóuiene, al efecto deste sacramento es augméto de gracia con fortaleza para defender, y confessar la Fe Catholica contra sus enemigos.

Cap. IIII. De la Eucharistia.

Trid. ss. 13. 21. & 22. D. Th. 3. p. q. 73. vsque ad 82. & aly dd.

EL tercer sacramento se llama Eucharistia, que quiere dezir buena gracia, porque en el esta substancialmente el autor de la gracia Christo nuestro Señor, o quiere dezir hazimié to de gracias, porque recibiendo en el al mismo Señor hemos de ser agradecidos a tan grá beneficio, dandole muchas gracias por el, principalmente que con este sacramento en quanto es sacrificio aplacamos a Dios, dandole gracias por todos los beneficios recebidos. Llamase tambien sacramento del altar, porque es sacrificio, al qual esta dedicado el altar, y tambien se dize comunion, porque todos los fieles reciben en este sacramento a vn mismo Señor nuestro, con el qual nos ayunta por gracia para que todos vnidos con el tengamos su paz espiritual y concordia. Diremos de la Eucharistia primero en quanto es sacramento, y despues en quanto es sacrificio.

Materia & forma. La materia es pan de trigo, y vino de vid, sobre cada vna destas materias ay su propria forma, sobre el pan es esta (Hoc est enim corpus meum.) Sobre el vino (Hic est enim calix, &c. Y dichos por el sacerdote legitimaméte ordedado quedan consagrados el pan y el vino: cósagrar es lo mismo que hazer sagrado y diuino lo que era profano, y comun, y en este sacramé to se consagra el pan conuirtiendose su substãcia en substancia de cuerpo de nuestro Señor Iesu Christo, y el vino cóuirtiédose su substácia en substácia de la sangre de nuestro Señor, porque dio tanta virtud a estas palabras instituyendo este sacraméto en la vltima cena, que diziédolas el sacerdote en su nombre, y como ministro representando su persona, hazé en el fin y remate de su pronunciacion, porque entó ces en el punto y momento que esta cumplida la significacion de las palabras, teniendo la intencion deuida se haze la dicha conuersió, y solamente los accidentes de pan y vino permanecen lo mismo que de antes, y estan en este sacramento sin subjecto, como son, quantidad, color, sabor, y olor, y las demas qualidades de pan y vino, y permaneciendo enel sacramento hazen la misma virtud por si que hizieran estãdo juntas con sus proprios subjectos, y tienen encubierto a Christo nuestro Señor, y por esso sin las señales sacramentales, que significan despues de la consagracion lo que esta contenido en este sacramento.

Hemos tábien de creer, que debaxo de cada especie o parte suya esta Christo nuestro Señor entero có cuerpo y alma y diuinidad, la diuinidad por la vnion hypostatica, y personal en quáto junto en su misma persona diuina toda la naturaleza humana de Christo nuestro Señor para nunca jamas apartarse della, el alma esta junta có el cuerpo y sangre con la cónexion y concomitancia, que despues de su Resurrection tiene el alma con el cuerpo en quãto resucito immortal para nunca mas morir jamas, ni poder ser ofendido. Desta doctrina Catholica se siguen dos cosas que se hã de enseñar a todos los fieles. La primera, que en este sacramento esta verdadera y substácialméte nuestro Señor, el mismo singular que esta en el cielo assentado a la diestra de Dios Padre, debaxo de qualquiera especie de pan y vino, y de qualquiera parte suya, y diuidido el sacramento en partes esta el mismo Christo nuestro Señor entero en qualquiera parte, como lo esta en todo el sacramento. Demanera que creemos por la fe, que estando en todos los sacramentos de la Eucharistia de la Christiandad desta manera, no se muda del lugar que tiene en el cielo a la diestra de Dios Padre en todo el lugar, en quáto Dios esta en todos los sacramentos de la Eucharistia despues de la cósagracion, glorioso el mismo que esta en el cielo, y por esso el sacramento de la Eucharistia es el mas excelente y mas admirable de todos los sacramentos, porque tiene en si, no solo virtud para dar gracia como los demas, sino tábien tiene substancialmente a Christo nuestro Señor, que es author de la gracia.

Lo segundo que se sigue es, que a este sacramento se le deue adoracion como al mismo Dios, porq tiene en si a Christo nuestro Señor verda-

verdadero Dios y hombre, y por esso la Iglesia Catholica manda que se celebre la fiesta deste sacramento con singular y particular veneracion, y que sea adorado primero que ninguno le reciba, y que se guarde con fiel custodia en el sagrario, y se celebre con grande limpieza del altar y de los corporales.

Hasta aqui hemos auisado lo que toca a la reuerencia interior y exterior que se deue a este sancto sacramento, resta dezir de la disposicion que ha de auer para la comunion. Esta disposicion se ha de hazer examinando diligétemente nuestra consciencia, para que hallandose con culpa mortal, o teniendo duda que la ha cometido, ninguno aũque le parezca que tiene contricion sea osado a comulgar sin primero ser absuelto sacramentalmente, y el sacerdote ni mas ni menos no se atreua a celebrar missa de otra manera teniendo la misma consciencia de pecado mortal, preuiniendose con mucha diligencia de confessor para el dia que ouiere de celebrar, y si auiendola hecho le faltare confessor y huuiere necessidad vrgente de celebrar precediendo con el fauor de Dios la mayor contricion que pudiere tener de su pecado, podra celebrar como dize el sancto Concilio de Trento, con tal que despues de auer celebrado quan presto pudiere se confiesse.

Mas si aconteciere que algun enfermo a quien se lleuare este sacramento no pudiere por algun impedimento confessar y mostrar señales de contricion, o huuiere testigos que las tenia desseando recebir este sacramento, aunque no le absueluan de los pecados, como no le han de absoluer por no auer materia, podra ser comulgado con tal que no aya peligro de vomito ni otra irreuerencia a este Sacramento, y tenga el enfermo juyzio para considerar lo que recibe.

En el vso deste sacramento el Cócilio Tridentino, sessión 13. capitulo 8. distingue tres maneras de comulgar. La primera sacramentalmente sin ningun fructo, antes con graue pecado, como lo toman los que estan en pecado mortal. La segunda espiritualmente, como los que estando en charidad y desseando dignamente comulgar alcançan dones espirituales por este buen desseo. La tercera es sacramental, y espiritual, de los que dignamente comulgan que es juntarse mediante la gracia que reciben con Christo nuestro Señor, y recibir todos los dones espirituales con que se sustenta nuestra alma en la vida espiritual y Christiana, con effectos semejantes a los que haze en el cuerpo el manjar corporal, que es la vtilidad deste sacramento en los que dignamété le reciben, como esta esta determinado en los Concilios Florentino y Tridentino.

Del sacrificio de la Missa.

Y Porque este sacramento por su grandeza y perfection no solamente tiene razon de sacramento, sino tambien de sacrificio. Sacrificio pues generalmente llaman los Sanctos y Theologos qualquiera obra virtuosa, endereçada y referida al culto y reuerécia de Dios, para que por ella sea alabado y reuerenciado, desta manera se llama sacrificio el alabar a Dios: la contricion verdadera del pecado: la limosna, y otras obras semejantes, y en este mismo sentido solemos dezir, que el Christiano se ha de sacrificar y ofrecer a Dios: propriamête se llama sacrificio la action y obra con que ofrecemos a Dios alguna cosa sensible, y manifiesta, cõuertida en honra y reuerécia de Dios, y desta manera la missa es vnico y verdadero sacrificio de la religion Christiana, el qual primero sacrificò Christo nuestro Señor en la vltima cena, y ordeno que todos los sacerdotes pudiessen tener poder para sacrificalle: en táto que su Iglesia durasse en este mundo, pero aunq̃ en la missa se haze este sacrificio para aplacar a Dios ofendido con nuestros pecados, repitiendo el mismo sacrificio que hizo en la Cruz, en diuersa manera, en quanto en ella se derramo sangre, y en la missa no se derrama, aũque se ofrece el mismo que la derramo por aplicarnos los merecimientos y satisfació que en el sacrificio de la Cruz nos merecio, de manera que en la missa no ay nueuo merescimiéto, ni satisfaction de Christo nuestro Señor, porque esto se cumplio suficientissimamente con su muerte, mas ay en lo missa nueua aplicacion del aquel merecimiento y satisfació de su muerte. Digo pues, que aunque en la missa se haga este sacrificio para este efecto no se sacrifica en toda la missa, sino principalmente en la consagracion, comprehendiendo en ella la oblacion que haze el sacerdote de Christo nuestro Señor, en quanto por virtud de la có sagracion se conuierte y muda aquella substácia sensible de pan y vino, en cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor, al qual solo ofrecemos a su padre como sacrificio propiciatorio, para que se aplaque, teniendo misericordia por virtud del de nuestros pecados.

Y porque se representa en la Missa el sacrificio de la Cruz muy al proprio, por virtud de las palabras de la forma estuuiera el cuerpo debaxo destas especies de pan, sin sangre, ni alma, y estuuiere la sangre debaxo de las especies de vino sin cuerpo ni alma, como estuuo quando Christo nuestro Señor murio en la Cruz. Digo estuuiera, porque esto se hiziera por virtud de las palabras de la cõsagració; mas por virtud de la concomitancia que arriba declaramos, todo Christo entero y perfecto esta debaxo de qualquiera especie deste sacramento, como tambien declaramos. *Trid. sess. 22. c. 22.*

Esto

Esto se ha dicho, porque esten preuenidos los sacerdotes de la doctrina que estan obligados a saber en quanto lo son y sacrifican en la Missa, pues la razon natural y diuina les obliga, como esta determinado en el Cócilio Tridentino, a saber la doctrina de los sacramétos, y sacrificio que estan obligados a celebrar, y para que fueron ordenados sacerdotes.

Trid. sess. 23. de ref. c.14.

Aplicació del valor dela Missa

En la aplicació del valor deste sacrificio de la Missa para que aproueche a los viuos y difuntos, por satisfacion de la culpa, y penas deuidas, la Iglesia Catholica tiene ordenada vna forma general por sus necessidades mas principales, la qual se comprehende al principio del Canon de la Missa, y por tanto seria gran pecado no tener el sacerdote intencion de hazer esta aplicacion, como alli esta expressada, puede tambié en qualquiera Missa, y de qualquier obligacion hazer aplicacion a las personas, y cosas a que tiene obligacion natural, como es por si mismo, por sus padres viuos y difuntos, y por otras necessidades de la misma obligacion, mas alléde destas dos aplicaciones del valor de la Missa, ay otra especiel, y particular que deue el sacerdote a la persona, o personas por quié dize la missa, como el cura y beneficiados, por viuos y defuntos, el capellá por la institucion de su capellania, o por la limosna y pitança que le dan, y por tanto pecaria grauemente el sacerdote que defraudasse en la missa a las personas, a quié tuuiere alguna destas obligaciones, y porque deue dezir la missa cúpliendo có ellas como dicho es, no puede có vna missa cúplir con dos distinctas obligaciones, como abaxo se declara mas en particular.

Prouecho de la Missa para los oyentes.

Hasta aqui hemos tratado del sacramento de la Eucharistia, en quanto es sacramẽto y sacrificio, y de los efectos y valor suyo, y como se ha de recibir de los fieles, como sacramẽto, y como se ha de celebrar con reuerencia, y aplicar por los viuos y difunctos, sin hazer injusticia en la aplicacion en quáto es sacrificio, resta solamente de dezir como los que assisté a la missa há de alcançar el fructo, y prouecho espiritual que la Iglesia Catholica pretende.

Primeramente en quanto sacramento, aunque no comulguen sacramentalmente, que es la manera de alcáçar cúplidaméte los efectos deste sacramento, los que oyen la missa puedé comulgar teniendo dolor de sus pecados, espiritualmente de la manera que arriba se declara, mas en quanto es sacrificio, aduiertan los curas a todo el pueblo, como la missa se ofrece particularmente por todos los circunstantes q̃ la oyen, porque desta manera se aficionaran a oyr missa mas vezes, teniendo por cierto que se ofrece por todas las necessidades espirituales, y corporales de los circunstantes, mas para alcançar mas fructo deste diuino sacrificio, tambien les aduiertan, que al tiempo que el sacerdote ofrece por los viuos y difuntos en los momentos que haze, pueden los circunstantes ofrecer el mismo sacrificio por si mismos, y por todos los que quisieren, viuos y defuntos, y les aprouecha a todos para lo que tiené necessidad, y para remitirse las penas de los que estan en purgatorio, esto es lo que han de hazer los que oyen missa para aprouecharse della, en quanto sacrificio, y sacramento.

Mas para que en todas las demas partes de la missa que preceden al hazerse sacramento y sacrificio, y se siguen despues de hecho hasta el fin, los que la oyen tengan la atencion q̃ deuen, y les sea mas prouechosa, han de saber que en la missa, ay dos partes principales. La primera desde el principio hasta el afertorio, la segunda desde el mismo hasta el fin. En la primera se tratan y representan alabanças de Dios, y de los desseos que tuuo su Iglesia Catholica de la venida del Redemptor.

Alabamos a Dios, començando en la confessió, piendole perdo de los pecados, confessandole por misericordioso, y poderoso para perdonallos. En los Kiries pedimos misericordia a la sanctissima Trinidad, y por esso los repetimos tres vezes. La Gloria son alabáças de auerse Dios encarnado: y auer nacido hecho hombre para nuestra redempcion, y por esso cantamos la gloria q̃ cantaron los Angeles en su nacimiento, dádo gracias a Dios por lo mismo, lo qual tábié significa el Dominus vobiscum, que es lo mismo que estar el Señor con nosotros, como verdadero hombre, la oració, que se sigue, nos pide dones espirituales conforme a estos beneficios recebidos, y assi el q̃ oye la missa entendiendo estas significaciones estara atento a ella, dando gracias a Dios, y pidiendole lo mismo. La epistola significa la doctrina q̃ testifica de la venida de Christo nuestro Señor, como estaua prometido, y el Euangelio nos propone el mismo Christo, y sus promessas ya cúplidas, y por esso se sigue el Credo, que es la suma de estos mysterios. Entre la Epistola y el Euangelio ay el Gradual, y Alleluya que representa a los que lloran sus pecados, y alcançan alegria espiritual, gozando de las promessas de Christo nuestro Señor.

Despues se sigue el Ofertorio, y la consagracion. En lo qual ya hemos dicho lo que ha de hazer el que oye missa, ofreciendo el mismo sacrificio, y acordandose de la passion del Señor, que alli se representa en quanto ofrecemos a Dios el mismo sacrificio que el hizo en la Cruz, para que agora por virtud deste sacrificio de la missa se nos aplique lo que nos merecio en el de la Cruz, y por esso se hazen los commemoraciones en particular por los viuos, y difunctos, para que a todos se aplique la virtud deste sacrificio.

Alçase la hostia, y caliz despues de la cósagracion

gracion para que confessando por la Fe, estar alli presente en su propria substancia Christo nuestro Señor, le adoremos como verdadero Dios, y por alçalle en alto se nos da a entéder que el mismo Señor que resuscitado subio a los cielos glorioso, y porque todo lo q̃ nuestro Señor merecio y satisfizo por nosotros se concluyo y acabo en la Cruz, se hazen en la missa tantas señales de ella para dar à entéder q̃ todos nuestros bienes nascieron della, y despues se sigue la comunion del sacerdote, cõ la preparacion que haze, pidiendo perdó de sus pecados, y diziendo: Agnus Dei qui tollis, &c. Y lo mismo han de hazer los que oyen le missa para comulgar espiritualmente, y a esto mismo pertenece al auerse lauado la manos, significando la pureza con que se ha de recebir este sacramento. Diuide el sacerdote la Hostia consagrada primero que la reciba en tres partes, para significar que este sacrificio aprouecha a los defunctos del purgatorio para librallos de sus penas, y a los viuos para sanctificallos, y preseruallos de culpas y penas, y a los bienauenturados para serles causa de gloria accidental que es gozo y alegria del valor deste sacrificio, y de su aplicacion.

Despues de auer comulgado, todo lo que se sigue hasta el fin de la missa, es para dar gracias a Dios por los beneficios recebidos, y pedille fauor para perseuerar en la gracia recebida por este sacramento, y lo mismo ha de hazer entretanto el pueblo hasta que les despidan con el Ite missa est, que quiere dezir, que se vayan los fieles, que ya el sacrificio esta cumplido. Añadese el Euangelio de San Iuan al cabo para traernos a la memoria el beneficio de la encarnacion, y venida de nuestro Señor que en la missa se ha representado.

Capitulo V. Del sacramento de la Penitencia.

De penitēcia. Trid. sess. 13 Lu. 13. Matth. 4. D. Tho. 3. p. q. 84. vsque in finē, & omnes Theolo. in 4. tit. de pænitētia

EL quarto sacramento es la Penitencia, que es sacramento de la absolucion y remissiõ de los pecados cometidos despues del baptismo, cuyo efecto proprio y particular, es resuscitar al hombre Christiano de la muerte del pecado a la vida sobrenatural de la gracia, cõmo es doctrina de S. Thomas muy recebida, es diferente de la primera que es virtud, porque esta virtud es el dolor interior de los pecados cometidos contra Dios, y en todo tiempo fue necessario para alcançar perdó dellos, mas la penitencia que es sacramento, tiene señal sensible exterior del interior efecto que haze, la qual señal no se requiere para la penitencia que es virtud, esta señal sensible esta en la materia y forma deste sacramento, como en los demas.

Materia y forma.

La materia son los pecados mortales, o veniales, en quanto dellos se tiene contricion, y se haze confession, y se propone satisfactiõ, las quales tres obras y actos del penitente, acerca de los pecados se llaman partes deste sacramẽto, y no solamente materia en quãto se requiere para la integridad y perfection del, como generalmẽte las partes se requieren para hazer qualquier cuerpo, o cõpuesto las mismas partes se dizen, y son materia deste sacramento en quanto se determinan, y perfectionan por las palabras de la absolucion, que son la forma que consiste essencialmente en solas aquellas palabras, Ego te absoluo, y todas las demas que se dizen, antes o despues destas, por el sacerdote quando absuelue, aunque es bien dezillas por la costumbre de la Iglesia, no son de essencia deste sacramento.

Minister.

El ministro deste sacramento, es el sacerdote legitimamente ordenado, y aprouado por su ordinario, como esta determinado en el sancto Concilio de Trento.

Trid. sess. 13. c. 15. de reforma.

Para la buena administracion deste sacramento, es necessario demas de las buenas costumbres, que el sacerdote sepa distinguir los pecados veniales de los mortales, y distinguir la grauedad dellos, los que obligan a restitucion o no, los que tienen annexa excomuniõ, los que son reseruados y a quiẽ, los remedios para apartar a los penitentes de los pecados, los medios para induzillos a verdadera contricion, que es la principal parte deste sacramento, para que el pecador sea perdonado y justificado, tambien es necessario que sepa las obligaciones de los estados diferentes.

Cap VI. De la extrema vnctiõ.

D. Tho. in ad ad 3 p. q 29. Materia y forma. Minister.

EL sexto Sacramento, es la extrema Vnctiõ, cuya materia es el azeyte de oliuas bendito por el Obispo, el qual sacramento no se ha de dar sino al enfermo, de cuya muerte se tiene miedo, vngiendolo en diuersas partes y diziẽdo juntamente la forma que es esta, Per istam vnctionem & suam pijssimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid per, &c.) Como esta señalado particularmente en el Manual donde se dizen las partes en que deue ser vngido. El ministro deste sacramento es el sacerdote, y su efecto es sanar el alma con la gracia, limpiando las culpas y las reliquias del pecado, y confirmando el alma del enfermo, leuanta la confiança de la diuina misericordia, con la qual en enfermo aliuiado puede lleuar mas facilmẽte los trabajos de la enfermedad: y resistir a las tentaciones del demonio, y si conuiene a la salud del alma del enfermo, tambien de la sanidad del cuerpo, como esta determinado en los sanctos Concilios Florentino, y Tridentino.

Cap. VII. Del sacramento del Matrimonio.

Con. Trid. sess 24 c. 1 de ref. & in alijs multis cap. D. Tho. in add. ad 3 p. q. 41. & per multas q. iurisperiti in eis de hac re

EL septimo sacraméto es el Matrimonio, cuya materia, y forma y causa eficiente, es el consentimiento de los que lo contrahen, declarado por palabras exteriores y otras señales equiualentes a el consentimiento que primero se declara, tiene razon de materia, en quãto se determina por el consentimiẽto del otro contrahente: assi mismo declarado por palabras, o señales exteriores equiualentes, de los quales dos consentimientos se haze el matrimonio. Demas desto en el sancto Cócilio Tridentino estan determinadas las demas cosas, para que este sacramento se haga legitimamẽte en quanto es contrato diziendo desta manera: Los que atentaren de contraher matrimonio en otra forma, que estando presente el cura o otro sacerdote con su licencia, o del ordinario, y dos o tres testigos, a los quales el sancto Concilio los haze inhabiles para cõtraher desta manera matrimonio, y a los tales contratos los da por ningunos y de ningun valor: demas desto determina que de aqui adelante antes que se contraya el matrimonio, el cura denuncie a los contrayentes publicamente en tres fiestas de guardar continuas en la missa, y no descubriendose legitimo impedimẽto proceda a la celebracion del matrimonio, in facie Ecclesiæ, en la qual celebracion el cura, auiendo preguntado, al varon y a la muger, y auiẽdo entendido el consentimiento de los dos ser conforme, diga estas palabras, o otras comunmente recebidas a este proposito: Yo os ayũto en matrimonio, en nombre del Padre y del Hijo, y del Espiritu Sancto. Tambien reprueua el mismo decreto los matrimonios clandestinos, mandando a los ordinarios que castiguẽ grauemente à los que se hallaren en ellos.

Ha de declarar el cura tratando deste sacramento al pueblo los bienes que con el se alcançan, que son tres. El primero es los hijos que se hã de criar para el culto y seruicio de Dios. El segundo, es la Fe y lealtad que han de guardar los casados entre si, principalmente siendo señal de la conjuction de Christo nuestro Señor con la Iglesia su esposa. El tercero, es la indiuisibilidad del matrimonio, por la qual los legitimamente casados no se pueden apartar; sino es con la muerte, y por tanto significa la indiuisible conjunction de Christo nuestro Señor con su Iglesia.

El administrar el sacramento de la ordé, no pertenece a los curas y sacerdotes ordinarios, sino al sumo sacerdote, que es el Obispo y por esta razon la doctrina tocante a esta sacramento no es necessario ponerla aqui en lengua comun pues no es para todos. De ordine. In ad. ad. 3. p. q. 34.

Laus Deo.



EN ÇARAGOÇA,



En casa de Lucas Sanchez.

M. DC. XI.

TABLA COPIOSA DE TODAS LAS COSAS NOTABLES contenidas en esta primera parte.

El numero denota la plana, la a, la primera columna, la b, la segunda.

A

ABSOLVCION.

¶ Accidentes.

¶ Afinidad.

¶ Agua.

Agua

¶ Altar.

¶ Ara.

¶ Atricion.

B

BAPTISMO.

Para

C

CALIZ.

¶ Character.

¶ Censura.

¶ Christo.

¶ Comulgar.

¶ Comunion.

¶ Concomitancia.

¶ Confession.

Si vno

¶ Confirmacion.

¶ Con-

¶ Consagracion.

¶ Contricion.

Con-

¶ Conuersion.

D

DESCOMVNION.

Desco-

¶ Diacono.

E

EVCHARISTIA.

Eucha-

¶ Extrema Vnction.

I

IGLESIA.

¶ Irregularidad.

M

MISSA.

O

ORDEN.

P

PENITENCIA.

¶ Pecador.

¶ Penitencia.

S

SACERDOTE.

Sacer-

¶ Sacramento.

Minis-

¶ Sacrificio.

¶ Satisfacion.

Satis-

TABLA DE LOS CAPItulos, y Canones del Concilio Tridentino, que se alegan en esta Suma.

TABLA DE LOS CAPITVLOS del derecho que se alegan en este libro.

Cap.

cap.

F I N I S.

TABLA

COPIOSA DE TODAS LAS COSAS NOTABLES CONtenidas en las Addiciones a la primera parte de la Suma.

A

B

C

Casado

Los

Addit. trimo-

D

E

F

H

I

L

M

O

P

Pon-

Quan-

V

Fin de la tabla de las Addiciones.




CICCIORICCIO MARIO
Via Borgo
Vittorio 26
ROMA
FATTORIA DI LIBRI

